

История Русской Церкви. Том 1. Часть 2
Период первый, Киевский или до-
монгольский
профессор Евгений Евсигнеевич
Голубинский

Глава пятая. Богослужение.

Отдел первый. Храмы или церкви.

Богослужение предполагает храмы или церкви, в которых оно совершается. Поэтому, в настоящей главе, разделив её на два отдела, мы скажем сначала о храмах или церквях, а потом уже и о самом богослужении.

I. Постепенное умножение числа церквей. Их количество по достижении последним своей нормы. Статистика церквей каменных.

Христиане явились в Киеве между Варягами не позднее, как во вторую половину княжения Игоря. В конце княжения Игоря их было в Киеве сравнительно очень много, и они имели уже церкви или, по крайней мере, одну церковь (пророка Илии). От Игоря до Владимира, то благоприятствуемые правительством, то не благоприятствуемые им, они во всё время не терпели прямых и открытых гонений, и несомненно, что не убывали в своём числе, а постепенно более или менее прибывали. Со всею вероятностью и относительно церквей следует думать, что после Игоря до Владимира их не оставалось во всё время одна, если при Игоре была ещё одна, но постепенно явилось то или другое множественное число, то или другое количество.

После этого так сказать предварительного введения, которому однако, как увидим ниже, едва ли не следует придавать некоторого и даже не совсем маловажного значения в истории наших церквей, настоящая или действительная история их начинается с того же, с чего и настоящая история христианства, т. е. с крещения Владимиром всего народа.

Приступив к крещению народа, Владимир одновременно с этим, по свидетельству летописи (под 988г.), приказал ставить и церкви. Так как построение церквей не могло идти совсем об руку с крещением, потому что для последнего на целые местности требовались дни, а для первого, как бы ни быстро были строимы небольшие и простые деревянные церкви,

каковыми должны были быть эти первые, требовалось довольно продолжительное время, то совершенно вероятно принимать свидетельство летописи, что Владимир, приступив к крещению всего народа, «повелел рубить церкви по градом», в том точном и буквальном смысле, что самая первая так сказать серия церквей была срублена именно только в городах, как в местах центральных. После городов, конечно, тотчас же было приступлено и к сёлам. Предполагая с полной вероятностью, что дело ведено было со всевозможной энергией, можно с уверенностью думать, что в 25-летнее после приступа к крещению народа правление Владимира церквей по городам и по сёлам было настроено столько, что ими удовлетворялась насущная нужда. Т. е. что были поставлены церкви, по крайней мере, во всех местностях, представлявших собой особые целые, разумея под этими целыми приблизительно такие округа, как нынешние станы. За удовлетворением первой и насущной нужды должна была следовать забота о таком умножении числа церквей, чтобы все могли иметь их без особенного для себя затруднения или не в слишком дальних от себя расстояниях. Это последнее могло быть достигнуто далеко не вдруг. После Владимира об этом заботился Ярослав, который, по свидетельству летописи (под 1087г.), продолжал ставить церкви «по градом и по местом». Но вероятно, что и он не кончил дела, оставив его доканчивать своим преемникам. В действительном совершенно достаточном количестве церкви могли явиться только тогда, когда в самих крещёных явилась внутренняя привязанность к христианству: народ, сам удовлетворяя своей нужде, мог построить их именно столько, сколько было нужно, и сколько находил он нужным.

Самые первые церкви,— указанная выше их первая серия,— весьма вероятно были построены правительством на собственный счёт, ибо, принуждая людей креститься, едва ли оно могло находить удобными возлагать на них тягость и построения церквей (и действовать вопреки пословице, что с одного вола двух шкур не дерут). И после правительство продолжало строить церкви, уделяя на это, как на дело богоугодное, часть своих доходов. Но чтобы всю страну оно

застроило церквами исключительно на свой счёт,— разумею вторую указанную выше серию церквей,— думать это было бы вовсе невероятно. Построив на собственный счёт самые первые церкви, сопровождавшие первый, затруднительный и опасный, приступ к крещению народа, оно, нет сомнения, возложило затем обязанность дальнейшего их построения на самих крещённых. Имели или не имели к тому последние охоту и усердие, а со своей частной помощью являлось только там, где население было слишком бедно и вообще где были какие-либо исключительные обстоятельства. Все населённые земли принадлежали или непосредственно казне или частным землевладельцам-вотчинникам. В первом случае обязанность построения церквей могла быть возлагаема на общины, а во втором случае, нет сомнения, она была возлагаема на вотчинников. Население земель, принадлежавших последним, в древнее время было вольное и подвижное: земледелец занимал и арендовал землю у землевладельца и по истечению договорённого срока, если хотел, свободно оставлял её, переходя к другому землевладельцу. При таком порядке естественно было, чтобы забота о постоянной принадлежности поселений, каковы были церкви, лежала не на временных жителях, а на постоянном собственнике¹.

Как велико было у нас в период до-монгольский количество церквей, после того как их было настроено совершенно достаточно и после того, как их число достигло своей тогдашней нормы, т. е. в какой пропорции находилось их количество к количеству населения, положительных сведений мы имеем чрезвычайно мало и при этом о церквях сельских совершенно никаких. Ограничиваясь простыми вероятными предположениями, необходимо думать, что вообще церквами было вовсе не скудно и что их пропорция по отношению к количеству населения была несколько не меньшая, если напротив не гораздо большая, чем в настоящее время в губерниях, наиболее обильных церквями. В период до-монгольский обыкновенные приходские церкви, как в городах, так и в сёлах, были исключительно деревянные. Но построить деревянную церковь, не особенно большую и не особенно

роскошную, при тогдашнем обилии леса, могли затрудняться разве только самые бедные и самые малые числом душ общины; а приискивать священников, как мы говорили выше, вовсе не составляло затруднения ни для каких, даже и для самых малых и бедных, общин. Другое дело было – достаточно и удовлетворительно снабжать церкви принадлежностями. Но необходимо думать, что в этом последнем отношении ограничивались требованиями самыми скромными.

Некоторые положительные сведения, которые мы имеем о числе церквей, исключительно относятся к городам и наибольшей частью суть самого неопределённого характера.

В Киеве, по известиям летописей наших и не наших, церквей было огромное количество; но в этом огромном количестве, как мы говорили выше, несомненно, разумеются не только церкви приходские или общественные, но и домовые или частные, и сколько полагать на долю первых, сколько на долю вторых, – остаётся вовсе неизвестным. По уверению Никоновской летописи, не особенно впрочем, надёжному, в пожар 1017г. в Киеве сгорело церквей «яко до семи сот». По уверению Титмара Мерзебургского (*Chronica, lib. VIII, c. 16*), относящемуся к 1019г. и по своему качеству таковому же, их было в Киеве 4 ста. По свидетельству Лаврентьевской летописи, в пожар 1124г., при чём погорел мало не весь город, церквей сгорело в нём «близь 6 сот». Новгород, известия о котором отличаются сравнительной определённою, несмотря на своё богатство, как кажется, не отличался особенной ревностью к построению церквей и имел их относительно не особенно много. В пожар 1134г. сгорела четвертая часть города (половина Торговой стороны от ручья Плотницкого до конца Холма), и при этом церквей 10. В пожар 1211г. сгорело домов 4300, а церквей 15. В пожар 1217г. сгорела половина города (Торговая сторона), церквей до 20 (15 деревянных и неизвестно-сколько, но не более 5, каменных, см. ниже)². Владимир Кляземский, новая столица Руси после Киева, далеко не соперничал со старой столицей количеством церквей и, как кажется, мало отличался в этом отношении от других городов. В пожар 1186г. погорел мало не весь город, и при этом церквей

сгорело 32; в 1193 году сгорела половина города, а в 1199г. мало не половина, и при этом церквей – в первый раз 14, во второй – 16. Ростов в 1211 году погорел мало не весь, церквей сгорело при этом 15. Ярославль в 1221 году погорел также мало не весь, церквей сгорело при этом 17³.

Наша древняя Россия, подобно всей новой или неримской западной Европе, была страной деревянной, а не каменной. Западная Европа, за исключением Скандинавского севера, около времени именно нашего крещения, в конце X – начале XI века, начала превращаться из деревянной в каменную⁴, и потом совсем превратилась из первой в последнюю. Наша же Русь, по своим особым обстоятельствам и условиям, осталась деревянной до позднейшего времени (а собственно, в архитектуре не церковной, а гражданской или житейской, остаётся таковой и до сих пор). На этом основании в период до-монгольский, равно как и в последующее долгое время, обыкновенными церквями нашими как в сёлах, так и в городах, были церкви деревянные, а не каменные, которые составляли не более, как только весьма незначительное исключение. (Подобное тому, какое в настоящее время в губерниях, обстроенных церквями каменными, представляют собой наоборот церкви деревянные в отношении к каменным). Последнее должно, впрочем, понимать не в том смысле, чтобы каменные церкви непременно выдавались своей обширностью и своим архитектурным великолепием, а в том только смысле, что не повелось и не вошло в общий обычай строить каменных церквей и что они составляли большую редкость: обыкновенные каменные церкви были вовсе не обширны и в архитектурном отношении вовсе не великолепны, между тем как деревянные церкви бывали весьма обширные и в архитектурном отношении великолепнейшие.

Не всё драгоценно у людей безусловным образом по своему достоинству; иное драгоценно у них только условным образом по своей редкости. У нас в период до-монгольский каменные церкви имели всю свою ценность в этом условном отношении, и поэтому мы скажем о них нарочитым образом, тем более, что летописи наши дают нам возможность представить

довольно обстоятельную их статистику, так как записи о построении этих (каменных) церквей, как мы говорили выше, составляют (с записями о поставлении епископов) почти единственное, в чём они видят церковную историю.

Первую каменную церковь построил сам св. Владимир, начав её здание почти тотчас после приступа к общему крещению народа. Эта церковь, имевшая служить памятником его собственного и всей страны обращения в христианство, и вместе быть по его мысли матерью всех церквей русских, была Киевская Десятинная церковь Успения Богородицы, начатая в 991г. и оконченная через пять лет в 996 году. Во всё правление Владимира она была единственной каменной церковью всей Руси⁵. В правление Ярослава число каменных церквей умножилось в самом Киеве, а вместе с тем они явились и в остальной Руси. Впрочем, непосредственным и собственным продолжателем Владимира в строении каменных церквей был не Ярослав, а брат его Мстислав Тмутараканский, который в 1024г. сел на восточной половине Руси по эту сторону Днепра, и о котором странно и совершенно напрасно забывают, когда говорят о Ярославе: Не быв принят Киевлянами, он имел свой столицу в Чернигове, но несомненно, что из двух единовременных великих князей значительнейшим был он, а не Ярослав. В 1022г. Мстислав построил каменную церковь в столице своего удела городе Тмутаракани. (Так как область Тмутараканская была окружена греческими колониями, в которых каменное строительство не только было преобладающим в церковном и гражданском зодчестве, но и в том и в другом было единственным, то мысль о каменной церкви в Тмутаракани была совершенно естественной и её исполнение нисколько не затруднительным). В 1036г. или пред этим годом Мстислав заложил каменную кафедральную церковь в своей велико-княжеской столице Чернигове, которую за смертью, случившейся в этом году, не успел окончить. Ярослав, приступивший к каменной строительной деятельности после смерти Мстислава, когда остался единовластием, начиная с 1037г. построил в Киеве: собор Софийский, две церкви в основанных им монастырях Георгиевском и Ирининском и

церковь на так называемых Золотых воротах построенного им нового города. Вслед за ним сын его Владимир построил в 1045–52г. собор Софийский в Новгороде.

В последующее время до нашествия Монголов довольно значительное количество каменных церквей было настроено в двух городах – столице государства Киеве и столице торговли (и вместе как бы государства в государстве) Новгороде. Вторая после Киева столица государства Владимир Кляземский выдался в этом отношении из числа других городов, но не сравнялся с Киевом, что, впрочем, как скажем сейчас ниже, кроме сравнительной краткости существования, объясняется ещё особыми обстоятельствами. Дальнейшую естественную градацию городов, в которых надлежало быть строимым каменным церквам, составляли: старшие города стольно-княжеские, которые все были вместе с тем и старшими городами кафедрально-епископскими, те младшие города стольно-княжеские, которые были младшими городами кафедрально-епископскими, младшие города стольно-княжеские без-епископские (без-епископальные) и наконец, города без-княжеские или пригороды. Первую категории городов действительно мы находим на том месте, на котором ей надлежало быть. Что же касается до остальных трёх категорий, то у нас недостаёт тут положительных сведений: вторую категорию, по всей вероятности, должно полагать на принадлежащем ей месте, а относительно третьей и четвёртой вероятнейшее есть то, что их должно переменить местами. Причём, это отступление от естественности нужно будет объяснять различной ревностью князей и жителей городов к построению каменных церквей. А именно – что тогда как большинство князей младших линий вместе с жителями своих стольных городов не заботились о построении у себя этих церквей, находились, с одной стороны, отдельные князья, которые строили их не только в стольных городах, но и в пригородах, а с другой стороны – граждане пригородов, которые хотели иметь у себя каменные церкви. Во всех других городах, кроме трёх помянутых столиц, каменных церквей было весьма не помногу. Относительно кафедральных епископских соборов

положительные сведения значительно не полны. Но есть весьма большая вероятность думать, что не все они были каменные, а именно – что, по крайней мере, в одном старшем стольно-княжеском и вместе старшем кафедрально-епископском городе собор оставался деревянным во всё продолжение периода до самого его конца (Туров) и что, по крайней мере, одна младшая епископская кафедра не имела собора каменного (Угровск).

Киев обязан был своими сравнительно многими каменными церквями почти исключительно князьям. Ярослав, подражая императорам греческим, построил два домовых или два своих ктиторских монастыря в честь своего ангела и в честь ангела своей жены⁶. Его примеру в этом отношении следовали и его сыновья и внуки, занимавшие великокняжеский престол, и также строили свои монастыри и церкви или в честь своих ангелов или в честь особенно чтимых ими святых. Из оставшихся после Ярослава сыновей трое занимали престол великокняжеский, передав право на него и своим потомствам, – Изяслав, Святослав и Всеволод. Все трое они оставили после себя в Киеве свои монастыри и первый и последний из них по два монастыря⁷. Из потомков Изяслава занимал престол великокняжеский и всего один – его сын Святополк, и к монастырю отца он построил свой новый монастырь⁸. Из потомков Святослава занимали престол великокняжеский двое – внук Всеволод Олегович и правнук Святослав Всеволодович, и оба построили по своей ктитории⁹; потомки Всеволода занимали престол великокняжеский наибольшей частью и к двум его монастырям построили ещё пять монастырей и церквей¹⁰.

Не обо всех церквях, построенных князьями с монастырями или без монастырей, известно положительным образом, что они были каменные, но со всей вероятностью должно предполагать это на основании бывшего между князьями соревнования: Если одни князья строили каменные церкви, то весьма трудно допустить, чтобы другие хотели отставать от них и не делать того же самого. Не князьями каменных церквей было построено в Киеве, сколько известно, и всего две. Так как обе они были построены в монастырях и монахами¹¹, то на долю частных

светских людей, из бояр или купцов, не приходится ни одной. Всех каменных церквей в Киеве, считая не только положительно известных, но и вероятных, к нашествию Монголов было до 20 с лишком.

Весьма часто менявший и не имевший особенной заботы привязывать к себе своих князей Великий Новгород, конечно, не мог найти между последними многих охотников благоуукрашать его созиданием каменных церквей. Из весьма многих Новгородских князей периода до-монгольского оставили память о себе в построении этих церквей после Владимира Ярославича только трое: Мстислав Владимирович Великий, сын его Всеволод святой и внук Ярослав Владимирович, из коих первый построил две каменные церкви¹², второй – три¹³ и третий одну¹⁴. После немногих князей строителями каменных церквей в Новгороде главными образом были его собственные богатые граждане, которые сооружали их или единолично и именно или безлично общими силами и складчиной. Соперничая или не соперничая с Киевом, Новгород не только не отстал от него количеством каменных церквей, но даже и превзошёл его, – впрочем, как должно думать, только количеством, но вовсе не качеством. Отличительную черту каменных церквей Новгородских от Киевских, а также и от всех других княжеских, в отношении к назначению составляет то, что они строены были главными образом не в монастырях и не для монастырей, а как приходские церкви: князья в Киеве и везде хотели строить свои фамильные монастыри, богатые Новгородские граждане хотели строить свои приходские церкви. Всех каменных церквей в Новгороде к нашествию Монголов было до 27.

Владимир Кляземский, со второй половины XII века сменивший Киев в качестве столицы государства, как мы сказали выше, не сравнялся с последним относительно церковного благолепия или количества каменных церквей. Это объясняется, во-первых тем, что он был столицей государства ровно вдвое менее времени против Киева (считая христианские годы последнего). Во-вторых, тем, что, при счастливом в других отношениях долголетию его князей, в нём сменилось на престоле великокняжеском и всего четверо, так что немногие

князя не могли оставить и многих памятников своего благочестия. Первая каменная церковь во Владимире явилась несколько ранее того, чем он стал столицей великого княжения, именно – эту первую каменную церковь построил в нём Юрий Долгорукий¹⁵, выдающийся между другими князьями периода до-монгольского тем, что ознаменовал себя искренно благочестивой или политически рассчитанной ревностью к украшению каменными церквями всех важнейших пригородов своего удела. Затем, два первые великие князя Владимирские – Андрей Боголюбский и брат его Всеволод ознаменовали себя относительно сооружения каменных церквей не менее чем усерднейшие из князей Киевских; Боголюбский построил собор, три монастыря и приходскую или может быть дворцовую церковь¹⁶, Всеволод – два монастыря и церковь домовую или придворную¹⁷. Третий князь – Константин Всеволодович, предпочитавший Владимиру свой собственный Ростов, построил две каменные церкви или, по крайней мере, одну¹⁸. Не совсем понятным остаётся то, что четвёртый князь – Юрий Всеволодович, как кажется, благочестивый не менее трёх первых и занимавший престол велико-княжеский в два приёма в продолжение 24 лет, ничего не приложил от себя в своей столице к церковным каменным зданиям своих предшественников. Не равняясь с Киевом или Новгородом количеством своих каменных церквей, которых, впрочем, имел 11 или 12 (ибо к 10 или 11 церквям, построенным князьями, должна быть прибавлена 11-я или 12-я, построенная епископом)¹⁹, Владимир имел полное право хвалиться и гордиться их качеством.

Из 16 епархий, открытых в период до-монгольский, мы имеем положительные известия о построении каменных кафедральных соборов в 9. Хронологический порядок их построения есть следующий: в Тмутаракани в 1022г., в Чернигове начат перед 1036 годом или в этом самом году и окончен до 1076г., в Новгороде в 1045–52г., в Переяславле в 1089г., в Смоленске в 1101г. (прежде учреждения епархии), во Владимире Волынском до 1160г., во Владимире Кляземском в 1158–60г. (прежде учреждения епархии), в Ростове в 1164г., в

Белгороде в 1197г.. К этим 9 епархиям, как кажется, должна быть причислена 10-я Юрьевская: в 1144г. была построена каменная церковь в принадлежавшем к этой епархии города Канёве, и дело, по всей вероятности, должно быть понимаемо так, что кафедра епископа Юрьевского была переведена из Юрьева в Канёв к его каменной церкви. (Под 1154г. епископ Юрьевский действительно называется Канёвским). Из остальных 6 епархий должны быть со всей вероятностью предполагаемы каменные кафедральные соборы, построенные неизвестно когда, в 4 городах: Полоцке, Галиче, Рязани и Перемышле, а относительно двух городов – Турова и Угровска столько же вероятно думать, что их кафедральные соборы были деревянные (первого – во всё время существования кафедры, от Владимира и до нашествия Монголов, а второго – во время весьма недолгого существования кафедры). Из 10 положительно известных каменных кафедральных соборов (к положительно известным причисляем и Канёвский) восемь построены князьями, один местным епископом и один, как представляется вероятным думать, гражданами города. Собор, построенный епископом, был собор Переяславский, имевший своим создателем епископа Переяславского Ефрема скопца, в миру главного дворецкого или главного казначея великого князя Изяслава Ярославича и потом монаха Киевского Печерского и Константинопольского (вероятно) Студийского монастырей. Переяславль составлял удел Всеволода Ярославича, который в 1089г., когда Ефрем построил свой собор, был великим князем в Киеве, а в Переяславле имел своего младшего сына Ростислава. Если не Ростислав²⁰, то сам Всеволод был человек, несомненно, благочестивый, который имел бы охоту построить каменный собор, если бы был прошен епископом. Дóлжно думать, что Ефрем сам хотел быть его строителем потому, что, быв человеком весьма богатым, имел личное усердие и искал личной славы. Напоминая собой епископов греческих древних времён, и может быть, сознательно подражая им, Ефрем не только построил на свой счёт кафедральный собор, но и вообще, по свидетельству летописца (под 1089г.), украсил Переяславль многими церковными и гражданскими

зданиями (в числе последних греческие бани). Гражданам города должно быть усвоено построение Ростовского кафедрального собора, потому что в 1164г., когда он был построен, в Ростове не было своего удельного князя, и он принадлежал к уделу Суздальскому. Правда, в житии св. Леонтия читаем, что когда в 1160г. сгорела бывшая перед тем деревянная кафедральная церковь, то «повеле богохранимый и благоверный князь Андрей создати церковь камену в имя пречистыя Богородица на месте сгоревшей церкви, и начаша копати рвы... и бе церкви мала основана и начаша людие молитися князю Ондрею, абы повелел церковь боле заложити, едва же умолен быв повеле воли их быти»²¹. Эта просьба к князю о больших размерах церкви, как будто показывает, что она строима была на счёт последнего. Но нам думается, гораздо вероятнее понимать дело так, что у князя испрашивался только план церкви и что Боголюбский не хотел в Ростове слишком большой церкви затем, чтобы она не соперничала с его собственной Владимирской.

Из весьма многих младших стольно-княжеских городов, не имевших епископских кафедр, каменные церкви были построены в весьма немногих, именно: Суздале, Городене Волынском (нынешнем Гродно) и Городке или Городке Переяславском (находившемся на Днепре, насупротив Киева, ныне не существующем). По пригородам каменные церкви находились в областях: Новгородской, Суздальской и Ростовской. В последних двух строили их князья (Юрий Долгорукий в Переяславле, Владимире и Юрьеве, и Константин Всеволодович в Ярославле); в первой отчасти князья и епископы (в Пскове князь Всеволод Мстиславич и епископ Нифонт), отчасти сами граждане пригородов (Ладога).

В ряду каменных церквей должны быть отмечены четыре, подстроенные на местах, имевших значение святых русских мест, именно – на местах, соединённых с памятью и чествованием русских мучеников Бориса и Глеба. Эти церкви были: в Вышгороде над гробами мучеников; на Альте, близ Переяславля, – на месте убиения Бориса; на Смядыни, близ

Смоленска,— месте убиения Глеба, ив Кидекше, близь Суздаля, где было, по преданию, их становище.

В других городах после трёх столиц, как мы сказали, каменных церквей было не помногу. Самый богатый из них этими церквами был Переяславль, в котором их было 5 положительно известных и 6-я вероятная. Затем следуют Смоленск, в котором их было 4, и Полоцк, в котором, если предполагать, что кафедральная епископская церковь была каменная, их было 3. В остальных городах их было по две и по одной.

Из потомков Ярослава отличались особенной ревностью к построению каменных церквей первенствовавшие в роде княжеском Всеволодовичи²²; совсем не отличались ею захудалые Изяславичи (после самого Изяслава и его сына Святополка).

(Подробный список каменных церквей до-монгольского периода в приложении к этой главе).

II. Архитектура церквей каменных.

Речь об архитектуре наших церквей до-монгольского периода имеет быть разделена, так сказать, на две статьи. Именно — должна быть она особая об архитектуре церквей каменных и особая об архитектуре церквей деревянных.

Мы начнём с первых²³.

Заимствовав веру от Греков, естественно, мы должны были взять себе от них, а не от кого-нибудь другого, и всё прочее, относящееся к вере. А, следовательно, и наши церкви должны были явиться ни чем иным как снимком с современных им церквей греческих или теми же церквами греческими, только перенесёнными в другое место. В церквах деревянных не могло быть совершенного воспроизведения церквей греческих, потому что у Греков церкви были исключительно каменные, а камень и дерево, как материал, существенно обуславливают формы зданий. Но в церквах каменных не было никаких препятствий к тому, чтобы они явились у нас именно воспроизведением и повторением церквей греческих.

Так это и на самом деле, однако, не без некоторого «но», без которого почти никогда не бывает в действительной жизни. Сравнивая наши сохранившиеся церкви до-монгольского периода с современными им церквами греческими, на сколько последние сохранились и известны, находим, что, при единстве и тождестве в общем и существенном, они представляют против последних некоторые разности и отличия в частностях. Так что, несомненно, принадлежат к церквам греческим как к своему роду, они оказываются в этом роде как бы особым видом. Вопрос об этой видовой особенности наших церквей остаётся пока нерешённым окончательно, ибо, к сожалению, из первых наших каменных церквей, построенных мастерами греческими, которые бы решали наш вопрос положительно, ни одной не сохранилось в совершенно полном и целом виде. Большая и наиболее существенная часть отличий наших церквей от церквей греческих, несомненно, принесена к нам из той же Греции и должна быть понимаема так, что наши церкви представляют собой воспроизведение особого вида церквей греческих, – вида, который не сохранился или, по крайней мере, пока остаётся неизвестным (об этом ниже). Относительно других немногих отличий в настоящее время остаётся думать надвое: Именно – или что они идут из той же Греции и также принадлежат к числу отличий того особого вида греческих церквей, который воспроизводят наши церкви, или – что они привнесены к нам мастерами западными, которые были призываемы и приходили к нам для работ. Иначе сказать, об этой видовой особенности наших церквей должно думать: или так, что она сполна принесена к нам из Греции, или что уже у нас она сложилась из двух элементов.

У Греко-римлян, от которых всеми принято христианство и всё христианское, как известно, установились два архитектурных типа церквей – тип так называемой базилики и тип купола или церкви купольной (точнее говоря, центр-купола, а ещё точнее – купола в центре четырёхугольника). Тип базилики, старший по времени, первоначально был общим типом Римлян и Греков, но потом явился второй тип – церкви

купольной: первый остался на римском Западе, второй усвоил себе греческий Восток.

Базилика, из греческого прилагательного βασιλική, при котором подразумевается существительное στοά, значит судейская галерея, причём, слово βασιλεύς употребляется не в смысле царя, а в смысле судьи²⁴. У Греков суд был публичный и производился на местах всяких общественных собраний – на торговых площадях (ἀγορά). На площадях для помещения судей были устраиваемы особые галереи, которыми вместе с ними пользовались купцы для продажи товаров и всякая собиравшаяся публика для укрытия от солнечного зноя и дождя. Или, – что гораздо вероятнее, – судьи для производства на площадях суда пользовались купеческими и общественными галереями. Как бы то ни было, то или другое по своему первоначальному происхождению, площадные или базарные галереи от помещавшихся в них судей получили название судейских галерей – базилик (βασιλική στοά). У Греков базилики были такого рода: известное пространство площади обносилось глухой круговой или в себе замыкавшейся стеной в форме продолговатого четырёхугольника; внутри, вдоль всех стен (т. е. как продольных, так и поперечных) на известных расстояниях от них ставились ряды колонн (колоннады). На стены и на колонны клалась крыша. А внутреннее остававшееся пространство между колоннами (т. е. между колоннами и колоннами) оставлялось непокрытым (ὑπαίθρος). Таким образом, греческие базилики представляли собой круговые внутри продолговатого четырёхугольника стен галереи с открытой между ними площадью. Галереи в существе были совершенно то же, что наши галереи у торговых рядов, только они не были узкими ходами и коридорами, а были более или менее широки, так что по ширине достигали размеров настоящих зал, в которых могло производиться, например, преподавание (стоики – от στοά); затем, чтобы возможно расширить галереи и в слишком широких сделать возможно более прочной подпору крыш, вероятно, ставили иногда, как ставили потом Римляне, вдоль стен не по одному ряду колонн, а по два. У одной из поперечных стен базилики или под одной из поперечных

галерей помещался судья для производства суда. Всё остальное было предоставлено купцам и публике, из которых первые, помещаясь в продольных галереях, или раскладывали свои товары, приносившиеся из домов каждый день или только в дни базарные, прямо на полу, на пристроенных полках, ларях и проч., или же имели шкафы и шкафчики для постоянного их хранения²⁵.

Римляне, заимствовав от Греков базилики для тех же целей, для которых они служили у них, превратили их из открытых галерей в настоящие закрытые здания. Это они сделали таким образом, что покрыли кровлей внутреннее, остававшееся у Греков не покрытым, пространство. Если бы положить кровлю над этим внутренним пространством на колонны в уровень с кровлями галерей, то в базилике или, по крайней мере, в её середине водворился бы мрак (галереи получали бы свет из окон в своих стенах). Чтобы сделать базилику совсем закрытым зданием и вместе сохранить в ней свет, нужно было поступить другим образом. Римляне сделали так, что над колоннами поверх кровель галерей надстроили стены, что вровень с этими новыми стенами протянули или возвысили поперечные внешние стены галерей и что образовавшееся таким образом здание над зданием, прорубив в нём окна, и покрыли уже кровлей. Иначе сказать – Римляне, чтобы превратить греческую базилику совсем в закрытое здание, надстроили над её серединой своего рода купол – прямо-стенный и плоско-покровный (в виде продолговатого сундука, поставленного на колоннах). Если бы это случилось в то время, когда у Римлян уже был употребителен купол, то весьма возможно, что он и был бы применён к базилике, и тогда она получила бы другую форму. Но это было в то время, когда купол у них ещё не употреблялся или употреблялся ещё в весьма малых размерах. Форма, данная базилике в до-купольное время, и осталась за ней навсегда. (Хотя в позднейшее время вместе с плоским потолком из дерева или вместе с двускатной деревянной кровлей, – ибо потолок мог и отсутствовать, как он действительно отсутствует в иных древних христианских базиликах, – они стали покрываться и сложенными

из кирпича сводами. А стены начали быть ставимы на колонны не посредством положенных на них архитравов, а посредством сведённых между ними арок, вероятно, с более или менее первого времени. Ибо эти арки по своему появлению, как можно думать, не моложе базилик). Превратив греческую базилику из открытой площади, окружённой галереями, в совсем закрытое здание²⁶, Римляне затем ещё сделали небольшое к ней прибавление, именно – чтобы нарочитым образом выделить помещение судей, они начали приделывать для них к одной, из поперечных стен базилики небольшие полукруглые пристройки, так называемый абсиды²⁷ (которых иногда приделывали и по две, у обеих поперечных стен, так что вход делался с боку, в одной из продольных стен).

Эти-то римские базилики и послужили образцом для христианских храмов. Старыми археологами было принимаемо, будто форма базилик потому была усвоена для христианских храмов, что Константин Великий, приняв христианство, отдал христианам языческие базилики для обращения в церкви (и что с этих церквей – действительных базилик и стали их строить по подобию базилик). Но это совершенно неосновательно. Базилики были не то, что языческие храмы и не имели с ними ничего, общего; быв зданиями по своей цели не религиозными, а гражданскими они и после обращения граждан в христианство оставались столько же нужными им, сколько были нужны до обращения, и, следовательно, – Константин Великий вовсе не мог отдать их христианам (ибо иначе вместо отданных он должен бы был построить новые). Форма базилики усвоена была для христианских храмов просто потому, что она была формой самой и можно сказать единственно для них подходящей. Христианские храмы имели быть зданиями возможно большими или просторными, для вмещения молящихся; а такими у Римлян были именно базилики. Весьма возможно, что во второй половине III – начале IV века, когда появились у христиан настоящие храмы, они имели бы уже охоту подражать в форме своих храмов храмам языческим. Но последние, за весьма немногими исключениями, были зданиями весьма малыми, ибо назначались не для вмещения молящихся,

а только для помещения статуй (а их великолепие составляли внешние, окружавшие их, колоннады или перистили). После не подходивших языческих храмов для христиан не было другого выбора кроме базилик. При этом, в подробное объяснение того, как могло случиться, что ими была усвоена для храмов форма базилики, с совершенной вероятностью предполагают следующее: у Римлян было принято, чтобы всякое большое помещение имело форму базилики, т. е. длинной залы с боковыми галереями: поэтому и в частных домах большие залы были строимы в форме базилик²⁸; первенствующие христиане, пока не начали строить особенных храмов, собираясь на молитву в частных домах, собирались в базиликах богатых людей, как в помещениях наиболее просторных. Таким образом, они постепенно свыклись с формой базилик, как формой для своих молитвенных помещений, а следствием этого и было то, что когда они начали строить особые храмы, то взяли эту форму.

(Усвоив для храмов форму языческой, а точнее говоря – гражданской, базилики, христиане, прежде всего, сделали в ней то изменение, что уничтожили поперечные колонны перед абсидой, в которую поместили алтарь. Затем в больших базиликах, не довольствуясь для алтаря абсидой, начали приставлять спереди их четырёхугольника поперечный меньший четырёхугольник (приставляя абсиду уже к нему), причём, она получала форму креста. На Востоке (до появления и водворения там купола), так как женщины имели там обычай становиться в церквах отдельно от мужчин, иногда устраивались для них в боковых отделениях базилик верхние галереи. В позднейшее время, вместе с движением архитектуры, базилики так и иначе изменялись, смотря по требованию вкуса: начали ставить над ними купола, все три отделения ставить на одной высоте, – не говорим о внешних пристройках к ним и над ними, каковы башни. Наконец (в ближайшее к нам время), даже все три отделения сливать в одно, сохраняя память о боковых уничтоженных отделениях только колоннами или пилястрами, поставленными вдоль стен, вплотную к последним, и нишами

между ними. Вообще, западная базилика, так же как и наша купольная церковь, имеет свою историю²⁹.

Купол есть известной особенной формы свод. Этот последний есть покров над зданием, сделанный не посредством горизонтальной (потолок) или треугольной (кровля) настилки деревянных (или каменных) досок, а посредством выкладки из кирпича в той или другой, допускаемой этим материалом (по законам статики), выпуклой форме. Купол есть свод, имеющий форму опрокинутой полусферы, поставленной на круглом основании³⁰. Русский читатель, привыкший смешивать и принимать за одно купол и главу, должен твёрдо заметить и запомнить, что один и другая не имеют между собой ничего общего и должны быть строго различаемы: купол есть часть свода, имеющая известную форму, глава есть внешнее украшение (в виде шара, груши и луковицы), поставленное на куполе или просто на кровле³¹. Свод, бывший известным древнему Востоку, на первую мысль о котором люди, нет сомнения, наведены были пещерными постройками (и естественными пещерами с естественными сводами), не был известен классическим Грекам или, по крайней мере, вовсе не был ими употребляем, так что они знали только плоские потолки, обыкновенно деревянные. А если крылись неширокие пространства, – каменные (из длинных каменных плит или как бы из каменных досок). В Италии свод впервые является у Этрусков, которые или сами изобрели его или заимствовали с Востока; от Этрусков он был усвоен Римлянами. Первое приложение свода состояло в том, что выкладывали над стенами или над столбами неширокие арки. Затем, люди поняли, что если прикладывать одну арку к другой, то можно покрывать ими целые пространства между стенами, идущими параллельно одна к другой. Таким образом, явился свод бочкообразный (Tonnen-gewölbe). А, наконец, они поняли и то, что в арку могут быть упёрты дуги перекрёстной арки и что посредством дальнейшего приложения этого перекрещивания может быть покрыто как чашей круглое пространство: Таким образом, явился сферический или куполообразный свод для

покрова круглых зданий, из которого вышел византийский церковный купол.

У Римлян была придаваема круглая форма башенок и башен или ротонд, во-первых, храмам и по преимуществу одному известному классу их, именно – храмам Весты; во-вторых, надгробным памятникам или мавзолеям. Некоторые из этих храмов и памятников и были покрываемы сферическим или куполообразным сводом. В тех и других, впрочем, главное составлял не свод, а кругловидность или круглота (*rotunditas*) самых зданий. Т. е. не затем здания были строимы круглыми, чтобы их покрывать сферическими сводами, но затем иногда покрывались они сферическими сводами, что были круглыми³². Намеренное приложение сферического свода, при котором он достиг всей своей колоссальности и грандиозности, имело место у Римлян в их общественных банях или термах. Общественные бани, как известно, составляли у Римлян такую же существенную и необходимую потребность общественной жизни, как театры и цирки, и их так же, как и последнее, строило на свой счёт правительство. Во времена императоров общественные бани стали громаднейшими и великолепнейшими из всех общественных сооружений и такими громадными и великолепными безотносительно, что мы в настоящее время едва можем составить себе понятие³³. Бани у Римлян состояли из нескольких отделений, именно: отделения холодного или купальни (*frigidarium, baptisterium*)³⁴, в котором устрояемы были бассейны (*piscinae*) для плавания в холодной воде; отделения тёплого для мытья тёплой водой (*tepidarium*) и отделения жаркого или потового для потения (*caldarium, sudatorium*)³⁵. Круглая форма бассейнов, в которых плавали (писцин), обуславливавшаяся тем, что вода, возмущаемая в кругломместилище, правильнее волнуется и что в круглом пространстве удобнее обращаться человеку, требовала, чтобы и комнаты, их в себе заключающие или их покрывавшие, были круглые. Пары, поднимающиеся от воды в других двух отделениях, именно требовали, чтобы они были круглые комнаты с высокими сводами, под которые бы пары уходили. Таким образом, в общественных банях у Римлян сферический

свод или купол получил всё своё приложение и стал господствующей формой покрова. В громаднейших и великолепнейших общественных банях, которые начали строить со времени Августа, этот сферический свод или купол, который должен был покрывать огромные круглые залы, достиг полного совершенства и полного блеска своего развития³⁶.

Христиане усвоили для своих храмов форму базилики, как мы сказали, потому, что она удовлетворяла потребности иметь в храмах здания по возможности просторные. Но простор и удобство не составляют всего достоинства зданий, и если во всех зданиях, кроме их целесообразности, стремятся ещё к соответственной назначению художественности, то тем естественнее было стремиться к соединению одного качества с другим в христианских храмах, которые должны быть по возможности достойными жилищами великого Бога. Нерукотворный храм Божий, распростирающийся над нашими головами в виде громадного свода и так красноречиво говорящий о величии Божьем, как бы сам собой указывал как на наиболее соответствующую и как на наиболее приличествующую форму для храма рукотворного на этот свод, который в архитектурном отношении достиг всего своего развития. И вот – первый христианский император Константин Великий, ища соорудить достойные жилища единому Богу, которого он познал, начинает соорудить храмы, которые бы воспроизвели им Самим созданный храм и которые так же, как и этот, способны были бы проповедовать об Его величии, именно – строить храмы, над которыми распростирает небесам подобные купола.

Нет сомнения, что Константин не затруднился бы и прямо перенести купола с бань на церкви, ибо, во-первых, брать хорошее не предосудительно где бы то ни было, а во-вторых, как мы говорили много выше, древние христиане не только не видели в банях чего-нибудь предосудительного, а напротив соединили их с церквами. Но как бы то ни было, он уже имел перед собой сделанный первый шаг. С конца III века у христиан вошло в обычай совершать таинство крещения не в естественных водах – реках и источниках, как было прежде, а в

особых зданиях при церквях – крещальнях. Эти крещальни были ничем иным, как точным снимком с тех отделений в общественных банях, которые назначены были для купания, т. е. баптистериев, как названы были и они, следовательно, круглыми зданиями с куполами. А таким образом, Константин видел купола перенесёнными если не на самые церкви, то на здания, соединённые с ними.

Константин строил свои новой архитектуры храмы не на римском Западе, а на греко-азиатском Востоке³⁷. Весьма вероятно, с одной стороны, думать, что Римлян, привыкших к своей традиционной и национальной базилике, он не хотел беспокоить нововведением. А с другой стороны – это, вероятно, должно понимать так, что тот дух парения к высокому, который он стремился персонифицировать в своих новых храмах, он находил именно духом Востока, а не Запада. И Восток действительно усвоил его идею храма и, дав развитие форме, создал свой новый тип, – тип, олицетворявший духовно – высокое в противоположность базилике, которая представляла собой только вещественно пространное и громадное.

Усвоив форму гражданской базилики для христианских храмов, взяли и скопировали эту форму целиком, как она есть, без всяких существенных изменений, так что храм – базилика стал простым воспроизведением гражданской базилики. Не так было с храмом купольным: здесь заимствован был только купол, но самое здание было создано вновь и притом не сразу.

Залы римских общественных бань, с которых Константин взял купол, как мы сказали, были огромные круглые залы, накрытые этими куполами. Громадное пространство этих зал с распростирающимся в высоте как бы величественным небесным сводом способно пробуждать идею величественного, что было целью Константина при введении храмов купольных, но пробуждать только мимолётно и на минуту: в первый момент, как вы вступаете под свод подобной залы, в вас пробуждается идея величественного; но затем однообразие и пустота пространства наводит на вас скуку и тягость, и идея величественного сменяется в вас каким-то неприятным представлением, что вы находитесь в огромном сарае³⁸.

Следовательно, для достижения цели, при заимствованном куполе, Константину нужно было создать нечто новое. В Риме до настоящего времени сохранился баптистерий, построенный Константином Великим для крещения двух Констанций, сестры и дочери³⁹. На этот баптистерий должно смотреть как на первый момент в движении мыслей Константина от круглой залы со сферическим сводом или куполом к той форме, которую он дал своим купольным церквам. Пусть вообразит читатель, что галерея базилики дана круглая форма, т. е. что поставлена стена в виде круга, что внутри этого круга поставлены кругом на известном расстоянии от стены, примерно на одной четверти ширины (как это в баптистерии Константиновом) колонны,— что на стену и колонны положена крыша (в баптистерии Константиновом бочкообразный свод), под которой образуется круговая или круглая вокруг стены (между нею и колоннами) галерея. Пусть вообразит он далее, что на колоннах над круглой серединой внутри круговой галереи надстроен сферический свод или купол,— и он будет иметь баптистерий Константинов. То есть, этот баптистерий представляет собой как бы круглую базилику (середина и круговая галерея), с тем отличием от действительной базилики, что над серединой не плоский потолок, а купол. Через такое поставление купола на другое здание, через такое, так сказать, соединение в одно двух зданий достигалось то разнообразие, то разделение и раздробление пространства, которых не доставало купольной зале, как таковой, и устранялись та монотонность и то пустынное однообразие, которыми она страдала.

Не знаем, прилагал ли Константин новую созданную им форму в этом первоначальном её виде в отношении к церквам, т. е. строил ли он церкви по сейчас представленному образцу Римского баптистерия⁴⁰. Но, во всяком случае, в отношении к церквам он не остановился на ней, а пошёл далее. Этот первоначальный вид новой формы имел ещё существенные недостатки: во-первых, он представлял соединение в одно двух однообразно круглых зданий; во-вторых, через поставление круга колонн производилось разделение пространства большее должного,— вместо разнообразия раздроблением на части

одного целого получались два целые, т. е. пространство внутри колонн и пространство позади их, причём купол, ограниченный (и заставленный) колоннами терял эффект широко распростирающегося над горизонтом неба. Следовательно, дальнейшая задача должна была состоять в том, чтобы, во-первых, сделать разными две составные части, и именно – так как не могла быть изменена форма купола, изменить форму нижней части; во-вторых, поставить купол над нижней частью таким образом, чтобы при раздроблении пространства сохранялось единство целого и чтобы купол, сохраняя свой эффект, казался распростёртым над всем им. В этом дальнейшем развитии своей новой формы Константин сделал то, что придал нижней части вид восьмиугольника. И что круг в ней для поставления купола вместо частого ряда колонн образовал из восьми столбов (которыми заменены были колонны для большей твёрдости), поставленных против её восьми углов. Через придание нижней части здания формы восьмиугольника Константин хотел достигнуть той первой цели, чтобы сделать разнovidными две составные его части, а через поставление редкого ряда столбов вместо частого ряда колонн он хотел достигнуть той другой дели, чтобы слить две части в одно целое, ибо сквозь редкий ряд столбов открывался большой просвет в заднее пространство. Ко всему сказанному должно быть прибавлено, что в самом куполе Константин сделал то важное изменение, что пробил в нём окна, которых у Римлян он не имел⁴¹.

Форма, данная Константином купольному храму, оставалась в продолжение двухсот лет до Юстиниана. Этот последний произвёл в ней ещё изменение, которое завершило её образование. Восемь столбов, которые поддерживали купол в храмах Константина, были поставлены один от другого так редко, что соединяли пространство, находившееся внутри их, с пространством, находившимся по-за ними, в одно целое. Но всё-таки они производили это соединение не вполне достаточно; всё-таки они представляли собой круг, который выглядел замкнутым целым и мешал тому, чтобы поставленный на них купол казался распростёртым над всем зданием. Во

времена Юстиниана строительная техника достигла того, что купол мог быть поставлен не на круге столбов, а на их четырёхугольнике, и он сделал то изменение, что поставил купол на четырёх столбах, придав вместе с тем форму четырёхугольника и нижней части здания⁴². Через это круг разрушился. Подкупольная часть действительно слилась с боковыми галереями (с внекупольной окружностью) в одно целое и купол, простиравшийся над серединой здания, обнял как бы всё его (так что для вступающего в храм перестало быть так, чтобы он сначала входил в окружную галерею и потом уже под купол, а стало так, что вступая в храм, он как бы сразу входил под купол, хотя на известном расстоянии и обнимался им только воображаемо).

Таким образом, купольная церковь в своей вторичной после Константина и вместе окончательной форме, какую дал ей Юстиниан, стала куполом на четырёх столбах над центром четырёхугольника. Так как четырёхугольник явился из восьмиугольника, быв около него описан (или в нём вписан), и так как его назначением осталось то же самое, что и этого последнего,— составлять одно целое с куполом, следовательно относиться к нему во всех частях одинаково, то понятно, что четырёхугольник должен был стать квадратным четырёхугольником. Таким он и стал в Юстиниановой Софии и оставался в первое время, хотя по условиям архитектурным и не вполне точно выдерживал эту форму, быв в действительности вместо подлинного квадратного близким к квадратному. (В Юстиниановой Софии при 241 футе длины 224 фута ширины). Таким он собственно остался и навсегда, хотя в позднейшее время, под влиянием новых явившихся условий, о которых сейчас ниже, забыв о своём происхождении и назначении, и позволял себе в отдельных случаях произвольно уклоняться от этой формы.

Дóлжно сделать здесь оговорку. Юстиниан, дав купольной церкви новую после Константина и вместе окончательную форму, прибавил к своей новой форме ещё побочный вариант или побочную разновидность, так что в действительности он создал два вида новой формы,— вид основной, вместе ставший

и общим, который был собственным дальнейшим развитием формы Константиновой, и вид так сказать добавочный, ставший рядом с основным, как исключение, относительно происхождения которого должно думать или так, что он был модифицированием основного, или, – что гораздо вероятнее, – так, что Юстиниан приложил купол к прежде существовавшей форме некупольной. Здесь мы будем говорить единственно об основном виде формы, а к виду побочному, который также перешёл и к нам, мы возвратимся после. Так как здесь мы не имеем нужды, то вовсе не будем распространяться и о том, в чём состоял побочный вид (тем более что это может внести смуту в представления читателя).

Первый образец купольной церкви в её окончательной форме представляет собой знаменитая Константинопольская св. София, построенная Юстинианом в 537 году (в продолжение 6 лет, начиная с 532г., и возобновлённая им после повреждения землетрясением в 563 году⁴³).

Основываясь на тождестве имени нашей Киевской Ярославской Софии с Софией Юстиниановой и руководствуясь априорическими соображениями, у нас утверждали (и до сих пор утверждают), что наша София есть не что иное, как уменьшенный снимок с Юстиниановой Софии. А так как все наши большие церкви до-монгольского периода суть снимки с Ярославовой Софии, то из этого следовало бы, что и все они суть уменьшенные снимки с Юстиниановой Софии. Но первое утверждают совершенно несправедливо. Действительность не сходится с априорическими соображениями потому, что наша София есть произведение греческой архитектуры XI века, а между тем – с одной стороны, окончательно установленный Юстинианом тип купольной церкви, быв окончательно установлен им относительно того, что под куполом, имел дальнейшую историю относительно самого купола; с другой стороны, Юстинианова София, устанавливая новый тип, в то же время ещё удерживает нечто из типа предшествующего, что было после оставлено. Юстиниан поставил купол вместо круга восьми столбов на четырёхугольнике четырёх столбов: это осталось навсегда и в этом наша София и все другие наши

церкви, как большие, так и малые, тождественны с его Софией. Но, во-первых, купол его Софии есть сферический, а в позднейшее время он получил иную форму и на нашей Киевской Софии и других наших церквах является в этой иной форме. Во-вторых, купол на его Софии только один, а между тем в позднейшее время явилось многокуполие, и наша София, с другими большими нашими церквами её воспроизводящими, есть именно церковь многокупольная. Что касается до старого, чего уже нет в позднейших церквах, но что ещё удерживает Юстинианова София, то оно состоит в том, что купол его Софии имеет под собой шесть полу-куполов, которые подставлены под него и которые все вместе составляют с ним одно целое. Довольно трудно понять это; но если читатель несколько напряжёт своё воображение и обратится к помощи планов и разрезов св. Софии, то, конечно, поймёт, хотя, может быть, и не совершенно отчётливо. Купол св. Софии поставлен на своих четырёх столбах так, как это обыкновенно делается и как это единственно возможно, т. е. на четырёх столбах посредством арок поставлен четырёхугольный обруб, а в четырёх углах этого обруба сделаны каморы или раковины (в нашей архитектуре техническое название, кажется, паруса), посредством которых верху обруба придана круглая форма. (Так чтобы на него можно было поставить круглый свод). Стенки обруба,— как это единственно возможно,— перекинуты через столбы или поставлены на них посредством арок: К двум из этих арок — восточной и западной в Софии приставлены полукуполы, которые лбами упираются в арки, низами передов сидят на столбах купола вместе с ним самим. Затем в трёх их окружностях — боковых и задней вынуты арки, посредством которых окружности могли бы висеть, а пяты или ноги между выемками арок (одной боковой и задней и другой боковой и задней) сидят на двух парах своих особых столбов, из которых одна пара к востоку, а другая к западу от главных. В окружностях полу-куполов,— мы сказали,— вынуты арки, затем, чтобы они могли висеть, (ибо окружности эти ни на чём не лежат). К аркам боковых окружностей полукуполов приставлены новые меньшие полукуполы, которые лбами упираются в арки,

а окружностями сидят на поставленных полукругами колоннах (подразумевается, с арочками между последними⁴⁴).

Таким образом, говорим, в Юстиниановой или Константинопольской св. Софии под куполом шесть полукуполов,— два больших к востоку и западу под ним самим и четыре малых с боков под большими. Эту особенность она наследовала, как мы сказали, от предшествующей или Константиновой формы — купола на круге из восьми столбов в восьмиугольном здании⁴⁵. Как объяснять эту особенность, довольно загадочно, но нам представляется весьма вероятным следующее: при круге из восьми столбов, на которые ставился купол, церковь всё ещё разделялась на две части, как разделялась и при круге из более часто поставленных колонн, хотя и не так ясно и резко; Не имея возможности вполне уничтожить при этом способе поставления купола деления церкви внизу, придумали уничтожить его вверху, и именно нашими полукуполом. Эти полукуполы, шедшие от купола, висевшего над внутренним пространством, в пространство окружное, там вверху как бы захватывали и обнимали последнее к первому (приподнимали из первого в последнее завесу) и таким образом производили их соединение. Если верно наше объяснение, то в церквях с куполом на четырёхугольнике четырёх столбов они были оставлены потому, что были более не нужны, ибо здесь соединение (совсем полное не только верха, но и низа) достигалось иным образом. Как бы то ни было, но вскоре после Юстиниановой Софии они были оставлены. Если справедливо мнение, что Солунская София построена при Юстиниане (и даже одним из мастеров, которые строили Софию Константинопольскую), то наших полукуполов в ней уже нет⁴⁶. (Описанные полукуполы св. Софии Константинопольской, которые после были оставлены, по нашему мнению, составляют то, что придаёт ей наибольший эффект: Купол, имея под собой эти полукуполы, представляется как бы не сидящим на своих массивных столбах, а висящим на них и парящим вместе с ними в воздухе. Затем, все полукуполы так же в окнах, как и купол. Вследствие этого свет льётся на вас из всего верха, и как бы охватывает и

пронизывает вас со всех сторон, производя в первые минуты, как вы входите в церковь, невыразимое очарование).

Юстинианова София представляет собой купольную церковь в полном развитии её формы, так что далее идти было некуда. Далее и не пошли. Но после Юстиниана, как мы сказали, настала очередь самого купола.

Мысль купольной церкви есть та, чтобы, распростирая над зданием сферический купол, выразить идею величественного и создать Богу рукотворный храм подобный храму нерукотворному, подобный той небесной сфере, которая распространяется над нашими головами. Чтобы быть подобием небесной сферы, сферический купол, очевидно, должен быть возможно большим, ибо иначе он будет не подобием небесной сферы, а карикатурой. Следовательно, сферически-купольная церковь, чтобы быть верной своей мысли, предполагает здание грандиозных и исключительных размеров. Но после Константина и Юстиниана уже и цари не имели средств созидать таких церквей, какие созидали они, а за царями было ещё целое общество, которое имело нужду в церквях. Таким образом, или нужно было оставить эту купольную церковь, рассчитанную на средства необыкновенные, а только исключительные, и возвратиться к базилике, или найти какой-нибудь такой выход, чтобы купол, не превращаясь в карикатуру, стал доступен для средств обыкновенных. Первого не могло случиться, потому что, высясь над матерью всех церквей греческих, т. е. Юстиниановой Софии, купол, так сказать, стал священным достоянием Греков и такой существенной принадлежностью и национальной особенностью их церквей, без которой и церковь была бы не в церковь. Следовательно, должно было случиться второе. Оно и случилось. Выход из указанного затруднения нашли таким образом, что, сократив диаметр купола, вместо убавленной шири пошли ввысь: на столбах подкупольных начали ставить более или менее высокий тамбур или барабан, иначе трибуну⁴⁷, и эту последнюю покрывать сферическими верхом. Малая сфера, поставленная на тамбур, конечно, осталась всё-таки малой, но этот тамбур, составляя как бы одно с ней и её же саму,— её продолжение,

придавали желаемую величину целому. А между тем в архитектурном отношении подобный купол был делом совершенно удобоисполнимым⁴⁸. Этот тамбурный купол и вошёл после Юстиниана в общее употребление на место сферического⁴⁹.

Как над нашими головами распростирается только один небесный свод, так и сферических куполов над церквами, которые служили его подобием и воспроизведением, могло быть только по одному. Но когда купол превратился из сферического в тамбурный, то мало-помалу забылась его мысль и идея и он стал простой архитектурной формой, простым архитектурным украшением. Тогда должны были явиться и многие купола, ибо чем более украшений, тем лучше, и, во всяком случае, нет препятствия быть многим.

С сокращением диаметра купола, как подразумевается, сократили и произвольно сокращали размеры и самих церквей. Вместе с этим произошли и другие перемены, хотя не существенные, но о которых для ясности дальнейшей должно сказать. Над церковью висит не только купол на своих четырёх столбах, но и своды, покрывающее остальное кругом его пространство церкви. Для этих сводов вместе со столбами купольными, смотря по размерам церкви, могут быть нужны ещё особые подпоры. В Юстиниановой Софии эти особые подпоры состоят из четырёх столбов сверх такого же числа столбов подкупольных. Именно – Юстиниан развернул круг из восьми столбов Константиновых в продолговатый четырёхугольник, на четырёх средних столбах поставил купол, а два и два – одни к востоку от средних, другие к западу, имели помогать этим средним или купольным столбам в поддержании сводов (которые в Юстиниановой Софии в значительной степени заменяются полукуполами, о которых мы сказали выше). В больших последующих церквах, хотя они были и значительно менее Юстиниановой Софии, осталось то же число восьми столбов, что и в ней, только столбы были теснее сдвинуты. Затем – шесть столбов: четыре подкупольных и два лишних, и четыре столба, т. е. одни подкупольные, на которых (вместе со стенами) висели купол и своды. То есть, в отношении к числу

столбов церкви разделились на три класса: восьми-столпные, шести-столпные и четырёх-столпные.

Другая перемена состояла ещё в том, что купола тамбурные, как более лёгкие, начали ставить не только на столбах, но и на колоннах⁵⁰.

Таким образом, после Юстиниана купольная церковь у Греков, быв принуждена изменить своей идее, заменила сферический купол тамбурным, вместе с чем потерял свою силу и закон единокуполия и обратилось в дело произвольное – ставить один купол или многие.

Наши купольные церкви до-монгольского периода представляют собой воспроизведение церквей греческих в том их позднейшем виде, который они получили после Юстиниана, и с теми их позднейшими законами, которые они усвоили после него, т. е. купол тамбурный, а не сферический, и одновременно – единокуполие и многокуполие.

Мы сказали, что наши церкви при единстве и тождестве с греческими в общем и существенном, отличаются от них некоторыми разностями и особенностями в частностях. Эти разности и особенности состоят:

- 1) в способе постановки купола и куполов, одного и многих, и в соединённой с этим форме сводов,
- 2) в месте постановки купола и куполов в церквях восьми – и шести-столпных,
- 3) (может быть) в относительной величине куполов,
- 4) в форме окон,
- 5) в форме дверей,
- 6) в орнаментовке или разделке стен церквей с наружной стороны и наконец
- 7) в форме кровель.

Купол, как мы сказали, ставится на свои столбы (или колонны) посредством четырёхугольного арочного обруба. У Греков и у нас этот обруб ставился не на одной высоте в отношении к высоте стен церкви. У Греков он ставился таким образом, что весь возвышался над линией стен церкви, так что у них возвышался над этой линией не только купол, но и самый четырёхугольный обруб, на который поставлен купол⁵¹. У нас

обруба ставился так, что его верх, а не низ приходился вровень с линией стен церкви, так что он был не поверх этой линии, а ниже её, внутри церкви, над линией стен которой у нас возвышался только купол (без обруба). Вследствие этой разности в постановке обруба выходила разность в форме покрывающих церковь сводов. У Греков от четырёх арок обруба (выставлявшихся из-за стен или поверх стен церкви) проводились бочкообразные своды на соответствующие стены церкви (т. е. каждый на стену своей стороны), на которых они закрывались со вне (т. е. дыры ко вне между стенами и их на стенах дугами) посредством фронтонов, и затем сводами ниже стен церкви покрывались только те четырёхугольники (четырёхугольные закомory или четырёхугольные лоскута, вырезки), которые оставались по-за этим верхним сводам в промежутках между ними к углам церкви. Таким образом, у Греков не вся площадь сводов висела на одной высоте, но часть их была выше и поверх линии стен церкви, другая ниже её, и первая часть образовывала собой поверх стен церкви крест (который имел центром своим купол и от него шёл концами на стены церкви⁵². У нас, напротив, все своды церкви составляли одну и на одной высоте висевшую (разумеется, волнообразную) площадь (как покрывалась у нас эта площадь крышей, скажем ниже).

Из сейчас сказанного о различии формы сводов в греческих церквях и в наших следует, что и многокуполие у Греков и у нас должно было выйти различно. Если читатель хорошо понял и ясно представляет себе то, что мы сейчас сказали о верхах церквей греческих, то он видит, что на церквях греческих побочные купола не могли быть ставимы на одной плоскости с главным, потому что это невозможно было при сейчас упомянутых перекрестиях. Единственными местами на церквях греческих, где могли быть ставимы побочные купола, были четырёхугольные впадины или закомory между перекрестиями. Поставленные в этих впадинах побочные купола должны были приходиться значительно ниже главного⁵³. У нас, наоборот, по свойству нашей постановки главного купола, побочные купола должны были ставиться на одной с ним плоскости. Вследствие

этого вид церквей многокупольных греческой и нашей существенно различный: У нас многие купола представляли собой одно целое и как бы один куст, составляли нечто выдающееся и бросающееся в глаза, характеристическую черту. Напротив, у Греков многокуполие есть нечто вовсе не выдающееся и не характеризующее, так что оно и замечается не сразу, а только когда обойдёшь кругом церковь или будешь смотреть на неё с высоты птичьего полёта. У Греков многокуполие не составляло одного целого (на взгляд, разумеется, а не в более реальном смысле); вследствие этого у них не могло быть и непрерывной заботы о симметрии куполов. У них могла быть эта забота только в отношении побочных куполов между собой, но не в отношении побочных куполов к главному. Если в одном углу ставился купол, то, конечно, должен был ставиться купол и в другом углу одного и того же фаса,— и этим и могла кончатся забота о симметрии. Напротив, у нас, по указанной выше причине, необходимо должна была явиться забота о симметрии побочных куполов в отношении к главному, и всякому понятно, что эта забота об общей симметрии всех куполов требовала именно числа пяти, а не большего и ни меньшего. У Греков бывало по три купола, именно — два побочных на передних или на задних углах церкви, затем с куполами над нартексом или папертью по четыре, по пяти и до восьми — пять на церкви и три (в одну линию) над папертью⁵⁴. Напротив, у нас куполов могло быть именно пять, ни более, ни менее.

Местом купола в церквах однокупольных — единственного, а в церквах многокупольных главного, должна быть середина церкви, т. е. над нею он должен висеть. У Греков это всегда так и было, насколько совмещалось с другими условиями. Но у нас это было не всегда так. Церкви, как мы сказали, смотря по их величине, имели по восьми столбов, по шести и по четыре. В церквах малых, имевших по четыре столба, купол у Греков и у нас ставился на одном и том же месте,— на этих четырёх столбах. Но если она имела шесть или восемь столбов, то купол у нас ставился не на одном и том же месте с ними. Если церковь имела шесть столбов, то у них он ставился на четырёх

задних столбах, а два прибавочные как бы приставлялись спереди; если она имела восемь столбов, то купол ставился на четырёх средних, а прибавочные – два спереди и два сзади. Мы сказали, что купол всегда ставился над серединой церкви, насколько это совмещалось с другими условиями: В церквях четырёх-столпных и восьми-столпных он ставился над действительной серединой церкви, но поскольку передняя часть последней по первые столбы подкупольные или прибавочные захватывается алтарём, то он казался внутри церкви повешенным не на середине, а несколько к переду. В церквях шести-столпных невозможно поставить купола на действительной середине, и он ставился над той серединой внутри церкви, которая являлась в ней по захвату передних столбов алтарём, причём, недействительная середина этих последних церквей внутри как раз приходилась серединой по отделению передней части к алтарю. У нас в церквях шести-столпных и восьми-столпных купол ставился не так, как у Греков, а именно – он всегда ставился на четырёх передних столбах, а прибавочные два и четыре всегда как бы приставлялись сзади. Таким образом, у нас в церквях восьми-столпных и шести-столпных купол висел не на действительной середине, как у них в первых, и не ближе к заду, как во вторых, а в тех и других ближе к переду. От этой разности в постановке главного купола выходила новая разность между нашими пяти-купольными церквями и греческими в отношении к куполам побочным. У Греков, так же как и у нас, побочные четыре купола ставились в равном расстоянии от главного. Вследствие этого у них в церквях шести-столпных два задние купола ставились на задних углах, а два передние, подвинувшись от углов назад; в церквях восьми-столпных – или те и другие на углах или те и другие подвинувшись от них. У нас, напротив, передние боковые купола всегда были на восточных углах, а задние всегда пододвигались от углов в переду⁵⁵.

Наши русские купола совершенно одно и то же с куполами греческими по своей форме, т. е. как одни, так и другие – тамбур или барабан со сферическим покровом. Но наши купола отличаются от греческих, – не можем сказать, действительно,

или только воображаемо и оптически, своей величиной относительно величины церквей и взаимной пропорцией между вышиной и шириной или объёмом их тамбуров; именно – наши купола в отношении к величине церквей представляются меньшими куполов греческих, а в отношении к пропорции между вышиной и объёмом своих тамбуров представляются значительно сокращающими объём против вышины и переходящими, так сказать, в шею. Вследствие этого вид наших куполов и греческих, при совершенном единстве формы, настолько различный, что они, быв поставлены один подле другого, тотчас же могут быть отличены. Так как греческие купола в отношении к величине церквей представляются бóльшими, чем наши, а в пропорциональном отношении между вышиной и объёмом тамбуров или барабанов более широкими, чем последние, то на вид в греческих куполах преобладает, если позволительно так выразиться, сферичность над шейностью, а в наших наоборот – шейность над сферичностью, так что те представляются более сферами, поставленными на шеях. А наши – более шеями, имеющими сферические покровы сверху⁵⁶. Если бы это не только представлялось, но и на самом деле было так, то это значило бы, что греческие купола более близки к первоначальной настоящей сфере, чем наши, и что они находятся как бы в первой стадии удаления от неё, тогда как наши во втором. Но мы сказали, что не можем утверждать – действительное ли различие или только воображаемое. По нашим соображениям и измерениям как будто последнее; но так как в этом случае мы вовсе не можем положиться на себя, то и предоставляем решить дело людям компетентным. Если различие воображаемое или оптическое, то оно может быть объясняемо, во-первых, – тем, что купола греческие наибольшею частью не круглые, как наши, а многогранные, каковая форма оптически увеличивает объём против круглой. Во-вторых, – тем, что купола греческие обыкновенно обставлены по окнам более или менее толстыми колоннами, тогда как наши или совсем не обставлены ими или обставлены весьма тонкими, а это ещё более должно увеличивать их объём против наших⁵⁷.

У Греков окна в церквах делались большие и разнообразной формы. Обыкновенная форма окна была продолговатый четырёхугольник с полукруглым или дугообразным верхом. Затем, были окна полуциркульные, малые и большие,— первые с разделением по длине посредством колонок или прокладенных узких стенок на двое или на трое и без этого разделения, вторые кроме разделения по длине на трое ещё с разделением по ширине,— длинные окна двойные и тройные и пр.⁵⁸. Количество окон, насколько это позволяли архитектурные условия, было весьма велико. Особенно стены на полатах или верхних галереях состояли так сказать сплошь из окон. Напротив, у нас в России окон в церквах было весьма не помногу, и они были весьма небольшие. Именно — будучи тем же, что греческие обыкновенные, т. е. продолговатыми четырёхугольниками с полукруглыми верхами, они были четырёхугольниками чрезвычайно узкими, представлявшими собой как бы простые щели⁵⁹.

Двери в церквах у Греков имели верхний вырез горизонтальный, и прорезка для них в стенах была делается прямая. У нас двери в церквах имели верхний вырез не горизонтальный, а полукруглый, и прорезка для них в стенах делается была не прямая, а скошенная с широкой стороной откоса к наружи. Откосы были уставляемы колонками вперемежку с треугольными выступами и через колонки и выступы по полукруглому верху, тоже скошенному, были перекидываемы (накладываемы) соответственной формы дуги⁶⁰.

Разделка стен с наружной стороны может быть двоякая — посредством окраски и посредством выкладки, т. е. в последнем случае посредством выкладки в стенах орнаментных углублений и выпуклостей. Мы разумеем единственно вторую разделку, а что касается до первой, то о ней не может быть и речи, потому что образцов древней окраски вовсе не сохранилось. Греки почти совсем не разделявали наружной стороны церковных стен в сейчас указанном смысле: они выкладывали их совершенно гладкой и совершенно ровной

плоскостью и только обводили кругом одним или несколькими карнизами, за исключением или сверх того, который под кровлей, и наподобие тех, которые у нас в многоэтажных домах делаются между этажами; карнизы эти делались весьма малыми, так что опоясывали стены чуть-чуть заметной лентой⁶¹. У нас, напротив, наружные стены церквей обыкновенно известным образом раздвигались. Разделка состояла в том, что стена по всей её ширине разбивалась на определённое количество глухих или фальшивых арок, которые простирались в длину по всей её длине сверху донизу. Определённое количество соответствовало количеству действительных арок, находившихся внутри церкви между столбами и стенами к каждой стороне, т. е. сколько было действительных арок внутри церкви к каждой стороне, столько было делается на каждой стене и фальшивых арок снаружи: если церковь, например, четырёх-столпная, то внутренних арок к каждой стороне будет по три,— по три делалось и наружных арок. Если церковь шести-столпная, то внутренних арок к восточной и западной сторонам будет по три, а к южной и северной по четыре,— по столько делалось и арок и т. д.. Самый способ разделки стен арками мы находим у нас в двояком виде, именно — делалось или так, что площадь стен разбивалась на соответственное количество особых и самостоятельных арок с полукруглыми верхами, или так, что сначала вся площадь стены раздвигалась в одну большую арку и потом эта одна арка посредством прокладки в ней перегородок разделялась на отдельные арки, причём должно было выходить так, что с полукруглым верхом являлась одна средняя, а боковые с верхами, составлявшими только отрезки полукруга. Последнего рода арки мы находим у нас в виде тройчаток, но не более. Как таковые они могли быть употребляемы только на тех малых церквях, у которых наружных арок по соответствию с внутренними на всех четырёх стенах должно было быть по три (на церквях четырёх-столпных). Эти арки составляют особенность архитектуры Новгородской, в которой мы их видим на некоторых малых церквях, и как таковые могут быть названы Новгородскими тройчатками⁶². Другого рода арки,— в известном

соответственном количестве отдельные и самостоятельные с полукруглыми верхами, составляют наш обычный род арок, т. е. за исключением некоторых малых Новгородских церквей – общеупотребительный. Но они в свою очередь подразделяются на два отдельных вида, именно насколько известна наша архитектура – Новгородский и Владимирский. Новгородские обычные арки представляют собой одно сплошное поле от верха до низа, напротив Владимирские подразделяются на два поля верхнее и нижнее, что сделано таким образом, что верхняя половина несколько углублена против нижней. За этим Новгородские арки не имеют при себе ничего дальнейшего. Напротив Владимирские имеют: одни – положенный под низом верхнего их поля и по верху нижнего поперечный карниз, другие – этот карниз и затем поставленные под ним в нижнем поле арок ряды столбиков или маленьких колонок и большие колонны, поставленные в промежутках между ними – арками (в том числе и по углам церквей)⁶³. У нас какой-то остряк, не знаем и не понимаем – почему, назвал фальшивые арки наших церковных стен лопатками; у Немцев они называются лизенами (Lisene единственное, Lisenen множественное). Не знаем, в немецком названии более ли смысла, чем в нашем, ибо ни один немец не объяснил его нам этимологически (как будто Lisene имеет сродство с французскими liséré и lisière – кромка, кайма); но, во всяком случае, мы, по крайней мере, этого не знаем, а поэтому и будем употреблять далее его, а не наше родное.

Кроме самых арок или лизен, ничем не украшенных, как Новгородские, или украшенных указанным образом, как Владимирские, мы находим на стенах наших церквей, внутри арок или по их полям, и ещё украшения, и именно двоякого рода – барельефные и наоборот, если можно употребить здесь название, горельефные. Эти украшения мы находим в Новгороде и во Владимире, и в первом не в обоих видов арках, а только в тройчатках, так что между этими последними арками и украшениями необходимо подозревается внутренняя связь – появление их у нас оттуда или отъинуде в совокупности и в виде одного целого. Новгородские украшения состоят из барельефов и горельефов, именно – на полях арок с одной

стороны выпукло высечены кресты, с другой стороны углублённо поделаны линии маленьких треугольников, кусты звёздочек, печуры в виде окон – круглых (небольших как бы круглых фальшивых продушин), квадратных, продолговато – четырёхугольных с полукруглыми и треугольными верхами. Надлежащим образом описать этих украшений нет возможности и составить себе о них понятие можно только по рисунку⁶⁴. Замечательную черту их составляет то, что они расположены без симметрии, в каком-то странном *rêle-mêle*, и при первом взгляде производят впечатление как бы каких-то кабалистических знаков. Украшения Владимирские, исключительно барельефные и совсем в другом роде, состоят в том, что или одни верхние поля арок и только слегка или же эти поля и верхи нижних между колонками и совершенно густо или сплошную покрыты небольшими барельефами людей (преимущественно святых), животных, птиц и деревьев⁶⁵.

Различие формы крыш у Греков и у нас зависело от различия формы сводов. У Греков крыши на церквах, настилавшиеся на своды так, как имели себя эти последние, представляли собой тот же самый крест с закаморами между его концами, что и они, т. е. крыши, сохраняли крест сводов, быв настилаемы отдельно на своды верхние и отдельно на своды нижние в углах между верхними. У нас крыши отчасти вовсе не имели формы креста, отчасти же имели её значительно иную, чем у Греков, и далеко не в собственном смысле, как у них. У нас церкви покрывались крышами двояко. Во-первых, арки или лизены обыкновенные на церквах Владимирских всегда, а на церквах Новгородских, как должно думать, по крайней мере, иногда, именно, по крайней мере, на церквах больших, делались таким образом, что над их полукруглыми верхами не накладывалась стена горизонтальной линией. Но что они оставались полукругами, образуя на стене столько полукруглых фронтонов, сколько их (арок) было на каждой из последних. Крыша на церквах с подобными верхами арок крылась по этим верхам и таким образом на каждую сторону она выходила рядом полукругом⁶⁶. Во-вторых, в церквах Новгородских малых с лизенами тройчатками (на

которых хотели делать лизены тройчатками), а также, вероятно, большей частью и в малых с лизенами обыкновенными на каждой стене надкладывали треугольный фронтон и по этим фронтонам церкви и крыши на каждую сторону двускатниками, т. е. всего четырьмя, которые составляли собой крест, имевший центром своим купол⁶⁷. Этот крест, в общем смысле формы, был тот же крест, что и греческий, но по своему отдельному виду далеко не то, что он: Тогда как тот выделялся из крыши, как резко и определённо очерченный, как настоящий крест, у нас только вся крыша имела форму креста или крестовую.

Все указанные нами частные отличия русских церквей от греческих были следствием изменений, сделанных в первых в сравнении с последними. Но было ещё отличие, проистекавшее из отсутствия и недостатка, которое, не производя изменения в собственном смысле, должно было существенно производить изменение вида тем, что нечто, составлявшее принадлежность греческих церквей, у нас просто отсутствовало. Мы разумеем колонны. В Греции, от глубокой древности стране каменной архитектуры (хотя классическая Греция все время удерживала каменную архитектуру на «деревянном деле»), иссечённые из мрамора или из другого подобного камня колонны составляли такую же простую вещь, как все вообще материалы камнестроения (а классические Греки полагали в колоннах, которые довели они до неподражаемой степени совершенства, так сказать, всю суть). Составляя необходимую орнаментную или украшительную принадлежность всех мало-мальски хороших зданий, они составляли таковую принадлежность и церквей. В церквях колонны помещались по продольным линиям купольных столбов – между ними, впереди и позади них, и именно в два яруса – в нижнем этаже (на полу самой церкви) для поддержания вместе со столбами так называемых полатей или верхних галерей, в верхнем этаже или на этих полатях для поддержания вместе с теми же столбами арочных стен того подкупольного обруба или сундука, о котором мы говорили выше⁶⁸. Таким образом, греческая церковь представляла открытую середину и с обеих сторон двухъярусные ряды колонн (с купольными и добавочными к

купольным столбами между ними). Ничего подобного не могло быть у нас в России, ибо у нас не было мрамора или другого нужного камня и вовсе не было мастеров для обделки; колонны как величайшая редкость, и притом не настоящие колонны, а только колонки, могли быть привозимы к нам единственно из Греции. Полагаем, у всякого читателя настолько живо воображение, чтобы представить, что с помянутыми рядами колонн и без них церкви должны были иметь совершенно различный вид. С наружной стороны церквей колонны употреблялись у Греков, во-первых, для устройства портика или галерей вдоль западной стены церкви или так называемого экзонартекса (внешней паперти, о которой ниже), во-вторых, в небольшом или уменьшенном размере колонок для украшения окон самых церквей и их куполов. И наружном виду греческих церквей, как и внутреннему, колонны и колонки придавали весьма большое своеобразие, или, говоря исторически, т. е. хотим сказать – хронологически: наши русские церкви, вследствие отсутствия колонн и колонок, весьма значительно должны были отмениться от греческих.

Итак, наши каменные церкви до-монгольского периода по своей архитектурной форме суть церкви греческие, а не что-либо новое и вовсе не что-либо иное. Но будучи этими церквами или воспроизведением и повторением этих церквей в существе и в общем, они до некоторой степени уклонились от них в деталях и составляют как бы их разновидность. Специфические признаки, которые мы находим в наших церквях, иначе – отдельные признаки их отклонения от церквей греческих, не случайны в них и не разнообразны, так чтобы каждая церковь была сама по себе, но тверды и единообразны, так что все они представляют собой в полном смысле один класс или одну категорию (окончательную характеристику их мы сделаем ниже). На этом основании архитектуру русских каменных церквей до-монгольского периода справедливо будет назвать стилем русским (подразумевая, что он есть русско-греческий). А так как в последствии времени наши каменные церкви явились с новыми изменениями против церквей до-монгольского периода, то его нужно будет точнее назвать

стилем русским первым или первичным, до-монгольским, хотя он оставался весьма долгое время и после нашествия Монголов.

Отличия наших церквей от греческих, как мы сказали выше, разделяются на два класса: одни из них несомненно принесены к нам из самой же Греции и должны быть понимаемы так, что наши церкви представляют собой воспроизведение особого вида церквей греческих; относительно других должно думать, что они или имеют то же происхождение или привнесены мастерами западными.

К первому классу принадлежат все отличия, касающиеся куполов, и также отличия формы окон.

Что отличия, касающиеся куполов, не могли быть привнесены мастерами западными, это понятно и без всяких положительных доказательств: на Западе куполов не было, следовательно, западным мастерам нечего и неоткуда было привносить. Но, во всяком случае, мы имеем и положительные доказательства, а именно – представляемые Киевским Софийским собором. Несомненно, что этот собор построен мастерами греческими, а не западными⁶⁹. Он не сохранился вполне, но, во всяком случае, сохранился на столько, чтобы отвечать на наш вопрос: Самих куполов его не уцелело, но уцелели низы последних со сводами, – и из того, что уцелело, совершенно ясно, что купола у нас с самого начала ставились так, как мы указали. После Киевского Софийского собора было бы излишне указывать на Новгородский Софийский собор, который представляет собой копию Киевского и который, в отношении к куполам сохранившись вполне, говорит то же самое.

Таким образом, в отношении к куполам, т. е. к их отличиям, наши церкви должны быть понимаемы как воспроизведение особого вида архитектуры греческой⁷⁰. Единственный особый вид архитектуры греческой, о котором можно думать после архитектуры общей, есть архитектура Корсунская, ибо мы могли брать мастеров только из двух мест – или из Константинополя или из Корсуни, и если они были не из первого, то необходимо должны быть из последней. Следовательно, дело должно

понимать так, что у нас для строения церквей были вызываемы мастера греческие не из Константинополя, а из ближайшей к нам и более знакомой нам Корсуни. Случиться этому, иметь этому место было и совершенно естественно: если в ней, Корсуни, которая была более близка к нам и была нам столько же знакомой, сколько знаком всякому человеку его обычный рынок, что она для нас составляла,— так же процветало каменное зодчество, как и в Константинополе, то и на самом деле,— зачем бы предки наши стали брать мастеров не из неё, а из последнего⁷¹? Мы, разумеется, не возьмёмся объяснить, почему архитектура Корсунская отступала в отношении к куполам от общей греческой; но что в стране, где процветает каменное зодчество, образуются под влиянием разных условий местные виды архитектуры, это дело натуральное и обычное. Можем указать только на то, что имеются свидетельства, из которых следует, что особенность Корсунской архитектуры в отношении к куполам не составляла её исключительной особенности. В 1043–1071г. был построен в Венеции греческими мастерами и в форме греческой купольной церкви собор св. Марка,— и его пять куполов сидят на одной площади совершенно так, как в наших русских церквях. (Так что по куполам он выглядит совсем русским собором, только его купола расположены иначе, чем у нас, а именно крестообразно⁷²). В 987г. была построена в Солуни церковь Вардиева, и её пять куполов тоже сидят на одной площади, как у нас⁷³.

Форму наших окон мастера Корсунские, может быть, и не принесли к нам как готовую, а уже у нас заменили ею свою греческую форму, что весьма легко объяснить нашими климатическими условиями. Именно — тем, что, во-первых, у нас по нашему климату нужно было непременно вставлять в оконные рамы⁷⁴ стёкла или слюду, а не переплетать их только проволочными сетками, как это было возможно в Греции, а стекло и слюда были вещи весьма дорогие. Во-вторых, тем, что и при вставленных в рамы стёклах или слюде у нас в большие окна слишком бы дуло, так что в церквях, не имевших печей, которые явились у нас в них только весьма поздно, зимой было

бы слишком холодно. Как бы то ни было, но соборы Киевский Софийский и Новгородский Софийский доказывают, что наши узкие щелеобразные окна явились у нас прежде мастеров западных: Ни в том, ни другом соборе не сохранилось окон в стенах, потому что в том и другом стены обнесены позднейшими пристройками, но в первом из них ясно видна позднейшая разделка узких окон на широкие в главном алтарном полукружии, а во втором они сохранились в древнем виде во всех алтарных полукружиях и в боковых куполах (и ещё в восточной стене по-за алтарным полукружиям,— об этой стене с угловыми четырёхугольными отделениями к ней в ряд с алтарными полукружиями см. ниже⁷⁵).

После куполов и окон остаются двери и лизены.

Двери в Киевском Софийском соборе имеют не нашу русскую форму, а греческую, т. е. четырёхугольник с горизонтальным, а не полукруглым верхом, и прорез в стенах прямой, а не скошенный. Двери Софийского Новгородского собора, доселе не сохранившиеся, несомненно, имели ту же форму (двери самого собора, окружённого папертями, теперь разделаны в арки, но двери папертей, ясно воспроизводящие двери собора,— греческой формы). Относительно лизен соборы ничего не говорят, ибо стены их, как мы давали знать, закрыты позднейшими пристройками, и хотя пристройки второго из них сравнительно весьма древни, однако не могут служить для ответа на наш вопрос (на пристройках есть лизены, но они уже могут быть производимы от мастеров западных).

Если двери в соборах греческой формы, а не нашей, то, по-видимому, прямо следует, что наша форма обязана своим происхождением мастерам западным. Это действительно следует, но нам думается, что не безусловно, и что может быть предполагаемо и другое. В Корсуни вместе с формами архитектурными местными могли быть известны и употребительны и формы общие. Мастера Корсунские, строившие Киевский Софийский собор, могли поступить так, чтобы соединить одни формы с другими — местные куполов с общими дверей. А последующие Корсунские мастера, наоборот, могли поступить так, чтобы и во втором случае употреблять

форму местную, т. е. нашу позднейшую, от чего и могло случиться, что эта вторая форма, тоже местная корсунская, явилась позднее куполов. Так, говорим, можно ещё предполагать, производя наши двери из той же Корсуни. Правда, что колонны, которыми у нас обставлены скосы дверей, на своих базисах имеют специфическую особенность, указывающую на их происхождение западное (Eckblatt)⁷⁶; но могло быть, что они только эту особенность и присоединили к колоннам уже готовым⁷⁷. Вообще, не отнимая наших дверей во что бы ни стало у мастеров западных, мы хотим только сказать, что никак не следует торопиться с выводами⁷⁸.

Относительно лизен большая часть исследователей, если не ошибаемся, склоняется к тому, чтобы производить их с Запада. Мы со своей стороны решительно склоняемся к тому, чтобы производить их с Востока. Принадлежа по своему происхождению, которое восходит к древнему времени, Востоку или Западу⁷⁹, лизены, несомненно, впервые явились на базиликах,— затем, чтобы разнообразить длинные поля их стен. Как собственная принадлежность базилик, лизены были усвоены позднейшей западной архитектурой от древнейшей и стали одной из неперенных принадлежностей и одной из характеристических особенностей последней. Но нам представляется очевидным то, что между позднейшими западными лизенами и нашими русскими есть существенная черта несходства. Наши лизены, как мы сказали, или идут во всю длину стен или же двойными углублениями — более глубоким и менее глубоким и поперечными карнизами разделяются на два поля, и не более того. Напротив, западные лизены сидят на стенах обыкновенно в несколько рядов (не менее трёх) и, так сказать — урезывая свою длину, стремятся к тому, чтобы этих рядов было как можно более. Таким образом, наши лизены хотят только того, чтобы однообразное поле стен разбить на несколько больших площадей. Напротив западные лизены стремятся к тому, чтобы разбить его в клетки и как можно на большее количество этих последних, одним словом — стремятся к тому, чтобы как можно более его испестрить. Замечая это несходство в характере и в основной мысли наших

лизен и западных, мы в тоже время находим, что не в виде общего правила и не быв, может быть, слишком распространёнными, лизены были употребительны и на Востоке, т. е. в приложении в церквам купольным⁸⁰. Эти восточные лизены, много или мало распространённые, мы находим в существе сходными с нашими. А на этом основании и представляется более вероятным выводить наши лизены с Востока, а не с Запада, т. е. понимать дело таким образом, что лизены, отчасти усвоенные у Греков и церквам купольным, составляли принадлежность той частной греческой архитектуры – разумею Корсунской – которую усвоили мы⁸¹. Наконец, мы находим у нас лизены с таким признаком или с такой особенностью, которой мы вовсе не видим на Западе и которая, как нам думается, прямо говорит за то, что они пришли к нам с Востока. На Западе поверх полукругов лизен стены всегда надкладываются горизонтальным образом; напротив, у нас, как говорили мы выше, если не наибольшей частью, то весьма часто и в архитектуре некоторых местностей, как Владимирская, постоянно полукруги лизен и сверху или снаружи выкладываются полукругами, так что образуют собой ряд полукруглых фронтонов. Что подобная отделка лизен, не известная Западу, была употребительна на Востоке в наш период до-монгольский, положительное доказательство этому представляет Венецианский собор св. Марка (построенный, как мы сказали, в форме греческой купольной церкви греческими мастерами в 1048–1071г.), у которого лизены имеют сейчас указанную обделку.

Сейчас сказанное нами относится к лизенам обыкновенной формы (ряды самостоятельных арок). Что касается до Новгородских тройчаток, то ещё с большей решительностью должно утверждать, что они происхождения греческого, а не западного. Эти тройчатки, описанные нами выше, употребляются в приложении к некоторым малым Новгородскими церквами не иначе, как в соединении с треугольными фронтонами на стенах, и именно употребляются таким образом, что трёхсоставные верхи их помещаются в треугольниках фронтонов, занимая собой соответственной

формы поле последних. Необходимо, или, по крайней мере, совершенно вероятно думать о происхождении тройчаток, что они воспроизводят греческие трёхчастные той же формы окна, который и помещались у Греков тут же, именно – во фронтонах, которыми закрывались бочкообразные своды, проводившиеся на стены от арок подкупольного обруба⁸².

Владимирские лизены, состоящие из двух полей – верхнего и нижнего, как мы сказали, имеют те особенности против Новгородских лизен (подразумевается, обыкновенных, а не тройчаток), что, во-первых, по верху нижнего поля одних между ними положен поперечный карниз. Во-вторых, что в других под этим карнизом поставлен ещё частый ряд маленьких колонок и что в промежутках между ними самими (лизенами) поставлены колонны. Если не о самих лизенах, то об этих прибавлениях к ним, составляющих Владимирскую особенность, положительно думают, что они происхождения западного. Однако, мы и здесь того мнения, что не должно спешить с решительными заключением, и что дело должно быть считаемо требующим дальнейших исследований. Что карниз с одной стороны имеет форму очень близкую к форме карнизов западных, так что может быть считаем за их воспроизведение, а с другой стороны, что такого карниза ни в приложении к лизенам ни вообще на церквях мы не находим у Греков, это есть факт. Что частый ряд колонок весьма употребителен на Западе и вовсе не видится в употреблении у Греков, это опять несомненно⁸³. Что, наконец, колонны между самими лизенами настолько несоразмерно тонки сравнительно со своей длиной, что должны быть признаны за негреческие, это также бесспорно. И, однако, на наш взгляд всё ещё остаётся место подозрению – не одного ли происхождения эти местные Владимирские особенности со всеми вообще особенностями наших церквей, т. е. не идут ли они от той же архитектуры Корсунской, что и последние. Прежде всего, вот прямое основание для сомнения: если бы наши маленькие колонки были происхождения западного, то мастера западные должны были бы перенести их к нам в том виде, как они имели их у себя. Между тем мы находим у нас относительно этих колонок весьма замечательную особенность, которой вовсе

не встречаем в архитектуре западной. Именно – наши колонки не поставлены внизу на обыкновенную подставку в виде полки, как это всегда в архитектуре западной, а каждая в отдельности поставлена так сказать на художественно-фантастическую подставку, на находящуюся под ней человеческую голову, животное или птицу. Причём, эти последние подставы смотрятся не столько подставами, сколько подвесками, а колонки не столько сидящими на них, сколько висящими вместе с ними под карнизом, за который как бы держатся своими капителями. Затем, рассуждая вообще и априорически о возможности того, чтобы всё указанное принадлежало архитектуре Корсунской, можно сказать следующее. Единство вкусов и стремлений приводит к единству результатов независимым образом и весьма нередко к такому поразительному единству не только в общем, но и в частностях, что две вещи, явившиеся независимо одна от другой, представляются как бы одна с другой списанными. Новые западные народы, взяв архитектуру римскую, которая была одна и та же с греческой, сообразно своим вкусам и наклонностям, привнесли в неё свои особенности. Подобное могло быть и с архитектурой греческой во вторых руках. И именно – быть не только у других народов, заимствовавших её у Греков, но даже и у самих Греков в таких колониях, которые жили более или менее обособленно от метрополии и разъединённо с ней и где Греки должны были вырождаться в нечто особое от настоящих Греков – в полу-греков и полу-варваров. Как отличительную черту вкуса новых западных народов составляет стремление к пестроте, так с вероятностью может быть предполагаема та же черта и на Востоке, – не у Греков и у Греков вне Греции. А отсюда являлась возможность и того, чтобы люди независимо друг от друга и каждый сам по себе создали одни и те же или весьма близкие и сходные архитектурные формы. Вообще, сводя априорическое с апостериорическим, мы думаем, что вопрос можно будет решить положительным образом только тогда, когда, во-первых, будут тщательно изучены остатки древней архитектуры Крымской, которая должна быть предполагаема как одна и та

же с Корсунской, и во-вторых, когда столько же тщательно будут изучены остатки древних архитектур Кавказа и Армении, с которыми должна быть поставляема в связь архитектура Корсунско-Крымская. (А что наши приведённые выше предположения не суть только праздные предположения, укажем на то, что например, в архитектуре Грузинско-Армянской колонны совершенно так же, как на Западе, перестали точно наблюдать греческую пропорцию. И так же, как и там, являются на наружной стороне стен и в виде несоразмерно тонких, см. у *Гримма* и у *Любке* собор г. Ани и у первого церковь в Гелати).

Поля лизен на некоторых церквях Владимирских и на некоторых церквях Новгородских, как мы сказали, украшаются барельефами и горельефами. Барельефы на церквях Владимирских были введены Боголюбским. Его Успенский Владимирский собор, в настоящее время сохраняющий только следы барельефов, был украшен ими много или мало, а его Покровская церковь близ Боголюбова была украшена ими немного в верхних полях лизен. Дмитриевский собор Всеволодов украшен барельефами весьма много, именно – ими сплошь покрыты верхние поля лизен и верхние части нижних между колонками. Наконец, Юрьевский собор Святослава Всеволодовича украшен барельефами, так сказать, до *pes plus ultra*, – ими покрыты все решительно его стены сверху донизу. На барельефах иссечены изображения людей, преимущественно святых, зверей, птиц и деревьев; наибольшая часть изображений суть отдельные изображения и только в виде исключения небольшие сцены⁸⁴. Люди, затвердившие себе, что церковь Греческая не терпела изваяний, считают находящимся вне всякого сомнения и очевидным то, что Владимирские барельефы происхождения западного. На самом же деле церковь Греческая не терпела изваяний только в смысле статуй и вовсе не барельефов. Что же касается до последних, то, во-первых, мы положительно знаем о крестах и об иконах в церквях, назначенных для поклонения, которые были иссекаемы на каменных досках и представляли собой настоящее барельефы (см. ниже об иконостасе). Во-вторых, в древнее время даже и обыкновенные иконы были по

преимуществу своего рода барельефные. Именно – они были воско-мастиковые,– рельефно или выпукло вычерченные (как бы выгравированные,– с раскраской) на массе, составленной из воска, мастики и других некоторых веществ)⁸⁵. После вопроса о терпимости составляет вопрос,– имела ли церковь Греческая обычай украшать барельефами наружные стены церквей, так чтобы мысль о них могла быть подана мастерами греческими. Насколько известны в настоящее время церкви греческие, распространённого обычая это не составляло, но с другой стороны – в некотором, по крайней мере, хотя и весьма мало распространённом обычае, несомненно, было: В настоящее время мы знаем, по крайней мере, одну греческую церковь, которая украшена по своим наружным стенам барельефами⁸⁶. Таким образом, мысль о барельефах, в которых ничего не было противного духу Греческой церкви, могла быть подана Боголюбскому как мастерами западными, так и греками. Которыми именно она была подана, это можно было бы решить только в том случае, если бы дошли до нас все барельефы Боголюбского и если бы мы знали, которые между ними самые первые. После первой поданной мысли о барельефах, их могли потом делать как мастера греческие, так и западные; а что касается до того, в какой мере украшать барельефами церкви, то этот вопрос решали не мастера, а строители. Причём дело, как указано выше, шло в постепенной прогрессии: первый, введший барельефы, украсил ими церкви слегка, после него более, а потом и ещё более. Не знаем,– между сохранившимися до нас барельефами есть ли работа мастеров западных (отвечают положительно, что есть, на том основании, что птицы Дмитриевского собора сходны с птицами некоторых церквей западных. Но птицы везде одинаковы, а, следовательно, и сделанные мастерами греческими должны быть похожи на западные⁸⁷. Если есть, то нужно будет принимать, что мастера западные иссекали изображения святых по рисункам греческим, ибо на этих изображениях святые являются в греческом внешнем образе (куафюра и одежда).

Новгородские барельефы и горельефы, соединённые с лизенами тройчатками, т. е. употребляемые именно только в

них, очевидно, пришли к нам вместе с ними, следовательно, оттуда же, откуда и они, т. е. из Греции. (Что этот род барельефов – горельефов, весьма своеобразный и в художественном отношении вовсе не представлявший большого совершенства, был в употреблении только частном, но не общем, об этом можно заключать уже по ним самим. Откуда они пришли к нам – из Корсуни или из другого места, сказать не можем, но положительные данные, которые имеем, указывают именно на неё: На церквах Грузино-Армянских и греческих Требизондских находим настенные барельефные украшения, которые весьма могут быть сближаемы с нашими Новгородскими)⁸⁸.

После самых церквей в теснейшем смысле, о которых мы говорили доселе, следует сказать о пристройках к ним, составлявших отчасти существенные, отчасти не существенные их части. Эти пристройки были – с востока алтарные полукружия или алтарные абсиды, с запада или с трёх сторон, за исключением восточной, паперти и дворы.

Восточные алтарные⁸⁹ полукружия или алтарные абсиды⁹⁰ ведут своё начало из самой первоначальной древности, именно, как мы говорил выше, вместе с базиликами они заимствованы от классических Римлян, у которых в базиликах их назначением было служить помещением для судей. Так как абсиды, по примеру классическому, были делаемы сравнительно очень не велики, то на Западе для увеличения алтаря или собственно отделения для священников, презвитерия (см. второе примечание выше), в больших базиликах (как мы тоже говорили выше) иногда приставляли к переду поперечный меньший четырёхугольник, вставляя его между четырёхугольниками базилик и абсидами. А вообще увеличивали это отделение так, что присоединяли для него к абсиде то или другое пространство, ту или другую часть переда самых базилик. В восточных купольных церквах, по свойству их архитектуры или по их форме, для увеличения пространства алтаря не могло быть прибавлено ничего нового в абсиде и за весьма редкими (если не ошибаемся) исключениями. Что увеличивали объём самых абсид, его обыкновенно принято

было увеличивать таким способом, чтобы присоединять к абсиде часть самой церкви, а именно – по первые столбы (прибавочные к подкупольным или самые подкупольные), арка между которыми стала алтарной аркой⁹¹.

В древнейшее время восточных или алтарных абсид было по одной, ибо скевофилакий или жертвенник и так называемый диаконик первоначально помещались не со сторон алтаря, а отдельно и отдалённо от него в особых боковых пристройках к церквам. С течением времени жертвенник и диаконик перенесены были к самому алтарю, и тогда явились три абсиды: средняя, бывшая прежде, для самого алтаря; боковые, вновь явившиеся, для жертвенника и диаконика⁹². После этого перенесения в непосредственное соседство к алтарю, жертвенник и диаконик не должны были сливаться с ним в одно. Ибо алтарь сам по себе, а они сами по себе. – Первый есть главная часть церкви, служащая местом для совершения таинства евхаристии, а они суть особые пристройки к церкви, имеющие назначением – один быть местом для хранения священных сосудов и для приготовления хлеба и вина к таинству евхаристии, другой быть местом для хранения богослужебных одежд и для переодевания священников из домашних одежд в эти богослужебные. Таким образом, после перенесения к алтарю жертвенник и диаконик должны были помещаться при нём непременно в особых абсидах, как дополнения к нему, особые от него и не составляющие одного с ним целого. А таким образом, и абсид после этого перенесения непременно долженствовало быть три. Так это и было более или менее долгое время. Но потом жертвенник и диаконик начали сливать с алтарём в одно, помещение в северной стороне его от престола сосуды и стол для совершения проскомидии (в теснейшем смысле называемый жертвенником), а в стороне южной помещая одежды и совершая переодевание. Вследствие этого и после перенесения жертвенника и диаконика к алтарю или после их уничтожения как особых пристроек к церквам, снова начали строить церкви с одной абсидой. У нас в период до-монгольский в этом отношении было так, что наибольшая часть церквей имели по три абсиды,

но что церкви слишком малые размерами имели их по одной. Иначе сказать – у нас в период до-монгольский наибольшей частью соблюдался в этом отношении должный и правильный чин, но уже начались и отступления от него, что мы сделали, как нужно думать, не впереди Греков, а вслед за ними⁹³.

В архитектурном отношении наши алтарные абсиды периода до-монгольского были полукруглыми приставками к церквам не в полвысоты после них, как это стали делать у нас в позднейшее время и делают ныне, но согласно с Греками наибольшей частью немного не достигавшими их высоты. Так что между крышей церковей и крышей абсид расстояние было обыкновенно весьма небольшое (крыша на абсидах всегда делалась особая от церковей и на каждой абсиде своя, своим особым полукругом). Тогда как у Греков абсиды по своей форме были большей частью не совершенно полукруглые, а трёхгранные (и многогранные), у нас они были напротив большей частью совершенно полукруглые. Думаем, что у Греков и у нас наблюдалось в форме абсид соответствие с формой куполов, т. е. что как у них давалась трёхгранная (и многогранная) форма абсидам в соответствии с многогранной формой куполов, так у нас давалась им круглая форма в соответствии с круглой формой последних. Отличительную внешнюю черту наших древних абсид на взгляд составляет то, что они представляются несоразмерно высокими с диаметрами своих полукругов, так что выглядят приставками к церквам, так сказать, тонко-высокими. Мы не можем сказать, так ли относилась у нас величина абсид к величине церковей, как это было у Греков, но у последних сейчас указанная черта не бросается в глаза. Может быть, это зависит от их многогранной формы, которая на взгляд несколько их расширяет (так сказать – растягивает).

Наружные стены алтарных абсид также имеют у нас свою орнаментику, как и стены самых церковей. Эта орнаментика двоякая – Новгородская и Владимирская. Новгородская орнаментика состоит в том, что над окнами абсид, которых в главных (собственно – в алтарных) абсидах по три, а в боковых по одному, сделаны полукруглые наличники как бы из толстых

жгутов. Что эти жгуты, над средними окнами соединяясь между двумя соседними в одно (в один жгут), а с наружных боков над крайними оставаясь без такого соединения, протягиваются между ними и по-за ним книзу в виде тонких колонок. Причём, или достигают до самого цоколя и как настоящие колонки ставятся на него или же несколько не доходя [до] него оставляются висеть без опоры и представляют собой как бы длинные опущенные между окнами и по-за окнам болтающиеся свесы (толстые шнуры)⁹⁴. Владимирская орнаментика состоит, во-первых, в том, что между теми же окнами и по сторонам их приставляются к стенам абсид тонкие колонки, которые, будучи длинными во всю длину стен, плинтусами становятся на цоколь. А капителями упираются в карниз, который под кровлей. И во-вторых, в том, что между этими длинными колонками, над окнами и по-за ним, приставляются под карниз те короткие и как бы висячие колонки (в каждом промежутке в числе двух), которые на стенах самых церквей в верхней части нижнего поля лизен, и о которых мы говорили выше⁹⁵. Ничего подобного орнаментике Новгородской мы не находим в архитектуре западной, а поэтому с полной уверенностью думаем, что она происхождения греческого. И тем более с полной уверенностью думаем это, что мы находим её уже на абсидах Софийского собора (собственно на одной абсиде – средней). Правда, можно предполагать, что она приделана на соборе после; но так как отсутствуют положительные основания предполагать это, то пока гораздо вероятнее предполагать, что она на нём первоначальная, явившаяся вместе с ним самим. Если в орнаментике Владимирской отнять маленькие висячие колонки и оставить только длинные колонки с карнизом вверху, то это будет совершенно одно и то же с орнаментикой некоторых церквей западных, находящейся не на стенах алтарных абсид, а на стенах самых церквей⁹⁶. Из этого, по-видимому, следовало бы, что орнаментика Владимирская идёт с Запада. Но в целом она не составляет совершенно точного воспроизведения орнаментики западной, а имеет характеристическое от неё отличие (малейшие висячие колонки), и поэтому мы остаёмся

при высказанном нами выше мнении о неуместности пока решительных заключений.

Остальные указанные пристройки к церквям, если не ведут своего начала из времён классических, то также относятся к самой первоначальной христианской древности.

Папертей, по-гречески нартекс – νάρθηξ, также πρόναος (предхрамие)⁹⁷, у Греков было две: собственная или внутренняя паперть – нартекс, и внешняя паперть – экзонартекс, ἐξωνάρθηξ. Собственная или внутренняя паперть пристраивалась к церкви посредством глухой стены и именно – с одной западной стороны или с трёх сторон, за исключением восточной. Если с одной западной стороны, то обыкновенно простиралась по всей западной стене церкви, а не по некоторой её части (а иногда и несколько выдавалась с боков церкви и несколько обнимала их). Будучи длинной по ширине церкви, по которой по всей простиралась, она была сравнительно узка, представляя собой как бы длинный (по ширине церкви) и узкий коридор, от чего производит и её название – нартекс, каковое слово означает форму предметов длинно-тонкую и форму пространств длинно-узкую⁹⁸. В Константинопольской св. Софии, в которой внутренних или собственных папертей две, – одна за другой⁹⁹, та из них, которая непосредственно прилегает к церкви или передняя, устроена двухэтажной – нижний этаж против нижней или против самой церкви, и над ним на сводах верхний этаж против верхних боковых галерей или полатей. Этот последний этаж служит западной частью верхних галерей (которых с запада нет над самой церковью), почему на углах (юго- и северо-западном) сливается с ними в одно, а к востоку в церковь имеет широкий полукруглый пролёт (под западным большим полукуполом, о котором выше). Так что паперть, внизу, будучи папертью отдельной от церкви, вверху (на галереях) сливается с ней¹⁰⁰. Должно думать, что паперти если не всегда, то большей частью были устраиваемы таким образом, потому что на это была причина: паперти назначены были для стояния за литургией разряда кающихся так называемых послушающих (ἁκροώμενοι)¹⁰¹. Но женщины у Греков стояли не внизу, в самой церкви, а на верхних галереях. Следовательно, для них, т. е.

для находившихся между ними в помянутом разряде кающихся, долженствовали быть галереи, который бы находились не в самой церкви или не над самой церковью, а вне, каковыми и были галереи над папертями¹⁰². Если паперти устраивались с трёх сторон, то боковые – южная и северная, вероятно, представляли собой те же узкие и длинные коридоры, что и западная. Положительно, однако, не можем этого утверждать, потому что древних церквей, окружённых папертями с трёх сторон, неизвестно. В древнейшее время, как должно думать, преобладал обычай строить паперти с одной западной стороны; а в позднейшее время, соответствующее нашему периоду домонгольскому, как можно полагать, преобладал, наоборот, обычай строить их с трёх сторон. В позднейшее время в боковых папертях устраивались придельные церкви (параклисы – τὸ παρακλήσι, что значит – малые церкви, приделанные, приставленные к большим) для пения заупокойных литургий над лицами, которые в них погребались¹⁰³.

Внешние паперти или экзонартексы представляли собой открытые галереи, которые с востока имели западную стену внутренней паперти, а с запада или извне ряд колонн (иногда перемешанных с квадратными столбами) или колоннаду, подобную нынешним колоннадам у церквей и общественных зданий и отличавшуюся от последних тем, что ряд колонн не составлял только портала или не был только против входа, но тянулся или составлял линию против всей западной стены от конца до конца (верх или потолок экзонартексов не был горизонтальный или плоский, сделанный из дерева, но состоял из каменного свода, в котором тянулся непрерывный и весьма частой, большей частью совсем сплошной, ряд маленьких глухих куполов).

Дворы (по-гречески αὐλή, по латыни atrium, из греческого αἶθριον) обыкновенно, как кажется, пристраивались к церквам с одной западной стороны, именно – в виде четырёхугольника, который боковыми сторонами упирался в углы церкви; но иногда они окружали церкви и с трёх сторон – с запада и с боков, за исключением восток. И наконец, некоторые немногие церкви были обнесены ими и со всех четырёх сторон. Так как

последнее известно о тех церквях, которые не имели восточных алтарных абсид и в которых алтари, в виде исключения, вместо этих абсид, были поставлены среди их самих (в середине церкви)¹⁰⁴, то следует думать, что не принято было заграждать дворами алтарей (т. е. находившихся обычно в восточных абсидах). А что касается до пристройки дворов с одной западной стороны или с трёх сторон, за исключением восточной, то тут, может быть, была связь с тем, сколько было делано в церкви входов – один с запада или три с трёх сторон¹⁰⁵. Снаружи дворы ограждались глухой, с окнами или без окон, каменной стеной. А внутри по стене, на всем её протяжении и со всех сторон, устраивались галереи, совершенно такие и совершенно так, как экзонартексы. Иначе сказать – эти дворы были совершенно то же, что базилики в их греческой первоначальной форме, которую мы описали выше (в середине открытое пространство, со сторон галереи; экзонартекс, в случае, если церковь имела двор и именно – с одной западной стороны, сливался с нею в одно, превращаясь в её переднюю галерею¹⁰⁶).

При некоторых из древних церквей мы не находим нартексов, а только экзонартексы¹⁰⁷. На этом основании должно думать, что считалось достаточным иметь что-нибудь одно – нартекс или экзонартекс (во втором случае женщины, находившиеся в разряде кающихся послушающих, не имея для себя верхних галерей, которые бы находились вне церкви, см. выше, как нужно предполагать, стояли в одном и том же экзонартексе с мужчинами, имея только особую от них сторону). Что касается до дворов, то весьма вероятно, что они были строимы далеко не при всех церквях, а только при тех больших, которым хотели придать возможное величие.

У нас в России в период до-монгольский, как должно думать, вовсе не было строимо при церквях, т. е. и при великолепнейших между ними, греческих, окружённых галереями, дворов. Не только нет никаких остатков и признаков этих дворов и не только нет никаких указаний на их существование, но и само по себе дело не представляется сколько-нибудь вероятным. В Греции цель этих дворов была

двоякая: во-первых, чтобы их колоннадами увеличивать красоту церквей и придавать последним большее величие. Во-вторых, чтобы под их галереями доставлять убежище от солнечного зноя тем людям, которые бы желали молиться вне церквей или которые, приходя в них или выходя из них, желали бы некоторое время побыть около них на открытом воздухе. Но под красотой колоннад разумелась красота колоннад естественных, т. е. с колоннами, изученными из пильного камня, и при том такого, как мрамор, а наших нынешних колоннад, выложенных из кирпича с капителями колонн, сделанными из дерева и извёстки с алебастром, Греки не знали. Ясно, что о таких естественных колоннадах трудно было помышлять в Киеве и где бы то ни было в России, ибо колонны нужно было бы привозить из Греции. А что касается до того, чтобы давать убежище от солнечного зноя, то по нашим климатическим условиям, при которых ищут тени разве только одну неделю в году, а во всё остальное время солнышка, забота о нём, очевидно, была напрасной и не могла приходить в голову.

Так как экзонартексы были те же колоннады, что и дворы, то по сейчас указанному следует думать, что и их не было устраиваемо у нас при церквях в до-монгольский период.

Относительно собственных нартексов должно думать иное, чем относительно экзонартексов и дворов, именно – что они устраивались если не при всех непременно церквях, чего, вероятно, вовсе не было и в самой Греции (ибо с целью быть местом стояния для разряда кающихся «послушающих», нартексы или экзонартексы были необходимы только в кафедральных епископских соборах), то при церквях важнейших и значительнейших. Есть признаки, указывающее на то, что при Киевском Софийском соборе, окружённом в настоящее время новейшими Петро-могилинскими папертями, была паперть и в древнее время¹⁰⁸. Владимирский Успенский собор Боголюбского не сохраняет никаких следов бывшей при нём паперти, однако под 1237г. читаем в летописи, что епископ Митрофан «исписа его притвор», т. е. расписал стеном письмом его паперть¹⁰⁹. В летописях упоминаются: притвор или паперть при церкви Печерского монастыря¹¹⁰ и при церкви Рождества Богородицы,

находившейся в Боголюбовом¹¹¹ и потом притворы или паперти Суздальского собора¹¹². Наконец, при Новгородском Софийском соборе паперти сохранились до настоящего времени. По некоторым признакам и указаниям должно, правда, думать, что паперти не построены с собором одновременно, а пристроены к нему после. Но несомненно, что они пристроены в древнее время и ещё в период до-монгольский. И эта позднейшая пристройка может быть понимаема именно как свидетельство в пользу распространённости у нас в период до-монгольский папертей: если после первых создателей собора, построивших его без папертей, последующие Новгородцы сочли нужным пристроить паперти, то весьма вероятно предполагать причиной этого соревнование другим и желание не отстать от других.

Сохранившиеся паперти Новгородского Софийского собора окружают его с трёх сторон. Признаки, указывающее существование древней паперти при Киевском Софийском соборе, дают знать, что она окружала его также с трёх сторон¹¹³. При Суздальском соборе, по летописи, были паперти, а не паперть. На основании этих свидетельств должно полагать, что у нас паперти были устраиваемы к церквам, если не постоянно, то преимущественно – с трёх сторон, а не с одной западной. То же представляется вероятнейшим думать и по нашим климатическим условиям. У нас нужно было заботиться о том, чтобы защитить церкви от холода и ветра: а к таковой цели могли служить боковые паперти.

В Греции, как мы сказали, в боковых папертях были устраиваемы придельные церкви для пения заупокойных литургий над лицами, в них погребавшимися. Со всей вероятностью следует думать, что это так было и у нас. Князья и епископы наши погребались в церквах (о последних заключаем от положительно известного примера епископов Новгородских). Но погребать в самых церквах было запрещено, и в Греции погребавшиеся в церквах были именно погребаемы в церковных притворах¹¹⁴. Что так было это и у нас в России, это, во-первых, необходимо предполагать априори. Во-вторых, об этом прямо говорят положительные свидетельства: епископы Новгородские погребались в притворах своего Софийского

собора; Ярослав, по свидетельству преподобного Нестора, был положен в притворе своего Киевского собора¹¹⁵, а его сын Владимир, по свидетельству предания,— в притворе Новгородского собора. Погребение в церквах имеет тот смысл, что так сказать над самыми гробами умерших приносится бескровная жертва. Если в Греции для того, чтобы возможно приблизить к гробам погребённых, в церквах бескровную жертву и как можно более буквально сделать то, что она совершается над гробами, устраивали придельные церкви в притворах, в которых находились гробы: то совсем не вероятно думать, чтобы этому примеру, с которым соединялась такая важная забота, не последовали у нас в России. Не знаем мы многих примеров, чтобы это было у нас так; но, во всяком случае, знаем один: в одной из боковых папертей Новгородского Софийского собора мы находим придел, устроенный уже в период до-монгольский¹¹⁶.

Относительно мирских приходских церквей весьма вероятно предполагать, что паперти строились при главнейших и важнейших между ними. Относительно церквей монастырских представлялось бы основание думать, что они устраивались при всех их и непременно. Монастырский устав богослужения полагает, чтобы те церковные службы, которые монахи имеют лишними против мирян, т. е. собственно — имели в древнее время, о чём ниже, были совершаемы ими не в самых церквах, а в папертях. Таким образом, монастырский устав богослужения делает паперти как бы необходимой принадлежностью церквей монастырских, на основании чего и следовало бы полагать, что они были при всех наших монастырских церквах. Но мы видим в настоящее время, что этого предписания монастырского устава не соблюдает у нас решительно ни один монастырь, и весьма возможно, что такое нарушение устава идёт у нас из нашей первоначальной или до-монгольской древности. Не невероятным остаётся то, что паперти считались необходимой принадлежностью и действительно были строимы при церквах в монастырях главнейших (в период до-монгольский, как увидим ниже, у нас не все монастыри имели и свои церкви, а некоторые находились при мирских приходских церквах. Из сохранившихся

до настоящего времени, сравнительно древних, греческих монастырских церквей, известны церкви Афонские. В церквях Афонских, если не исключительно, то наибольшей частью паперти находятся с одной западной стороны; наибольшей частью они весьма велики, а в некоторых случаях и совсем равняются своей величиной величине самых церквей, так что представляют собой как бы задние церкви, приставленные к действительным церквам передним).

Экзонартексы или колоннады перед входами в церкви составляли у Греков то, что у нас суть крыльца, которых, как таковых, т. е. как глухих небольших пристроек перед входами, Греки не знали. Наши церкви могли заменять греческие экзонартексы этими пропилями нашей национальной гражданской архитектуры. Насколько это было обычно им на самом деле, не знаем; но, во-первых, должны были иметь крыльца все те церкви, которые были двухэтажными (с подвалом внизу) и в которые вход был не прямо с земли, каковы были некоторый церкви Новгородские. Во-вторых, сохранились древние крыльца и при некоторых таких церквах, в которые вход был прямо с земли и которые не имели в них действительной нужды¹¹⁷.

В заключение всего должно сказать об одной замечательной особенности наших русских каменных церквей до-монгольского периода против церквей греческих.— Особенности не в смысле изменения того, что есть в церквах греческих, и не в смысле недостатка того, что в них есть, а, наоборот, в смысле лишка против них и в смысле внешней к церквам прибавки. Именно — о башнях, которые пристраивались у вас к церквам извне их.

До настоящего времени сохранились в Новгороде четыре древние башни при церквах. Именно — при Софийском и Николо-Дворищенском соборах, при церквах Антониева и Юрьева монастырей¹¹⁸. Не сохранилась до настоящего времени, но, как положительно известно, была башня при Владимирском соборе Боголюбского¹¹⁹. Наконец, полу-сохранилась до настоящего времени башня при Черниговском соборе, заложенном Мстиславом Ярославичем¹²⁰. Из

Новгородских башен три имеют форму круглую (Софийского и Николо-Дворищенского соборов и Антониева монастыря), а одна (Юрьева монастыря) в нижней (большей) части до верха крыши церкви имеет форму четырёхугольную, а в верхней части поверх крыши, также круглую; все они от низа до верха имеют один и тот же объём, т. е. мы хотим сказать – к верху не суживаются. Башня Черниговская имела форму круглую. Что касается до вышины Новгородских башен, то башня Софийского собора примерно на четверть выше его кровли и на аршин ниже его боковых куполов, а башни Антониева и Юрьева монастырей на аршин или несколько более выше кровли церквей (в последнем случае, впрочем, говорим только по памяти). Все Новгородские башни и Черниговская плотно приставлены в церквам снаружи последних, и именно Новгородские – у Софийского собора с западной стороны на юго-западном углу, у церквей Антониева и Юрьева монастырей с северной стороны на северо-западных углах¹²¹. Черниговская – на юго-западном углу. Назначение башен состояло не в том, чтобы служить колокольнями для церквей, ибо, во-первых, они не открытые или с пролётами, а совершенно глухие. Во-вторых, в период домонгольский, когда колокола были весьма малы, и их было весьма понемногу, никому не могло приходить в голову, чтобы строить для них башни. И, наконец, в-третьих, о существовании при Софийском соборе с древнего времени колокольни, отдельной от башни известно положительным образом (о колокольнях ниже). Древнее назначение башен, ясное отчасти из теперешнего их употребления, отчасти из указания летописей, состояло, во-первых в том, чтобы служить ходами на верхние галереи или полаты, во-вторых в том, чтобы служить церковными ризницами и кладовыми¹²².

Что башни наши происхождения не греческого даже и в том смысле, чтобы могли быть признаны за варваро-греческие или Корсунские, это как будто может быть утверждаемо положительно, ибо они представляют собой не изменение чего-либо настоящего греческого, а нечто совсем новое против него¹²³. Следовательно, они происхождения или западного или собственно русского. Кто немного знаком с архитектурой

западной, у того, конечно, тотчас же явится предположение, что они происхождения западного: Одну из характеристических черт позднейшей архитектуры западной составляло именно то, что в ней употребляются башни, как средство украшения церквей. На самом деле гораздо вероятнее, однако, думать что они происхождения не западного, а собственно русского. На Западе башни приставлялись к западным стенам церквей (или ставились на них), затем, чтобы украшать и, так сказать, делать их порталы, обыкновенно, симметрически в числе двух, и думать, чтобы мастера западные, разрушая эту симметрию, перенесли к нам только одну башню, вовсе не представляется вероятным.— Это значило бы перенести к нам башни таким образом, чтобы они утратили весь свой смысл. Башни под именем теремов,— ибо башня и терем значат одно и то же¹²⁴,— составляли принадлежность нашей национальной гражданской архитектуры¹²⁵, и мы полагаем, что эти наши собственные терема и должно видеть в башнях при церквях. Совершенно вероятно предполагать, что в домовых теремах, как в зданиях высоких, имели обычай хранить добро от воров. А таким образом легко могли прийти к мысли устраивать подобным образом и ризницы церквей. А так как в верхи теремов или башен, где помещались ризницы, во всяком случае, должны были быть ходы, то и дали им двойное назначение — вести в ризницы и вместе в верхние галереи или на полати (полагать, что ходы на полати потому были устраиваемы в башнях или теремах, что полати составляли женское отделение, а женщины жили, имели свои покои, в теремах¹²⁶, конечно, было бы пустым и неосновательным остроумничеством).

Выше мы сказали, что Юстиниан к основной окончательной форме купольной церкви прибавил ещё побочный вариант или побочную разновидность. Теперь мы должны обратиться к этому варианту, который вместе с основной формой перешёл и к нам.

Пусть читатель вообразит себе здание, имеющее фигуру креста, у которого, для совершенного сходства с крестом церковным, три конца — верхний и боковые совершенно равны между собой, а нижний несколько длиннее их. Подобное здание представляется состоящим внутри из пяти четырёхугольников —

четыре четырёхугольника концы креста и пятый его центр. Юстиниан взял такой крест, над каждым из его четырёхугольников, как над частным целым в общем целом, поставил особый купол,— и подобная крестообразная церковь с пятью крестовидно расположенными куполами над её пятью четырёхугольниками и явилась как побочный вариант или побочная разновидность к основной форме купольной церкви. В этом виде Юстиниан заново перестроил константинопольскую Константина Великого церковь апостолов, которая по назначению последнего была усыпальницей императоров и поэтому была важнейшей церковью столицы после св. Софии¹²⁷. Что касается до всего изобретения церкви, то более чем вероятно, что оно не сполна принадлежит Юстиниану, но что он приложил купол уже к готовой форме некупольного низа. Церковь Константинова, формой базилика, как это должно заключать от церкви Юстиниановой, имела ту особенность, что в ней не было восточной абсиды и что её алтарь был поставлен в её середине¹²⁸. Но она имела вид, как мы положительно знаем, крестообразный¹²⁹. Обыкновенные крестообразные базилики, как мы говорили выше, устраивались таким образом, что поперечный четырёхугольник приставлялся к верху продольного между ним и абсидой. А так как в Константиновой базилике алтарь поставлен был не в абсиде, а в середине её самой, то необходимо думать, что её крест составлен был иначе. А именно представляя собой точный крест, не посредством приставки одного четырёхугольника к другому, а посредством их пересечения, потому что иначе алтарь не был бы его (креста) центром и средоточием, а находился бы вне его. И поставление алтаря в середине базилики, при её крестообразной форме, не имело бы смысла. Таким образом, говорим, более чем вероятно, что крестообразную форму низа Юстиниан взял уже готовую, именно — от той предшествующей базилики или, воспроизводя ту предшествующую базилику, на месте которой поставил свой церковь. На этот готовый низ, заимствованный от базилики, Юстиниан поставил купола, и таким образом к основной форме купольной церкви и получился побочный вариант — церковь крестообразная внизу и с

крестообразным пяти-купольным верхом. Идея купола, как мы говорили, требовала, чтобы он был один над церковью. Но так как крестообразная церковь представляла собой не один четырёхугольник, а была (как бы) сложена из пяти, то здесь каждый четырёхугольник брался как бы за отдельное частное целое в общем целом, и пятикуполие, не нарушая идеи единства купола, являлось следствием того, что одна церковь была сложена как бы из пяти церквей (над каждой из которых действительно и было по одному куполу). При этом, вероятно, затем, чтобы при отдельности частных целых сохранить и единство общего целого и выразить подчинённое отношение побочных куполов к главному, Юстиниан сделал окна только в последнем, а первые оставил глухими (в архитектурном отношении побочные отделения церкви помимо куполов могли получать свет через окна в стенах, тогда как главное могло получать его только через купол).

Юстинианова церковь апостолов не сохранилась до настоящего времени, и мы знаем о ней только из описания Прокопия (цитата выше в примечании), которое достаточно для того, чтобы составить общее понятие, но которое не даёт (и без приложения плана, разреза и фасада и не передало бы, конечно) деталей. После самой церкви апостолов мы имеем другую церковь, которая её воспроизводит, это именно – Венецианский собор св. Марка. Но последняя, будучи несомненным воспроизведением первой в общем (за исключением того что имеет одну восточную абсиду, в которой и помещается алтарь, и что не один только главный купол её, но и все побочные имеют окна)¹³⁰, не известно до какой степени точно воспроизводит её в деталях. По своему окладу Венецианский собор св. Марка есть совершенно тот крест, который мы описали выше, и фигуру которого имела Юстинианова церковь апостолов. Затем, его пять куполов поставлены: в заднем четырёхугольнике или в нижнем конце креста – на четырёх (поставленных в этом четырёхугольнике) столбах; в среднем четырёхугольнике – также на четырёх столбах; в остальных трёх четырёхугольниках – на стене и на двух столбах.

Эта побочная форма купольной церкви осталась в архитектуре греческой вместе с главной. Но с ней должно было случиться то же самое, что и с этой последней. Как после Юстиниана не могли воспроизводить в подлинном виде его св. Софии, так не могли после него воспроизводить и его церкви апостолов, и как сократили одну, так поступили и с другой. Вместо больших крестов, которые бы распадались на пять отдельных целых, начали строить малые кресты которые бы, представляя и составляя собой одно целое или один четырёхугольник с небольшими выступами в бока, в то же время имели форму креста. История креста пяти куполов на этих малых крестообразных церквях была та, что сначала перестали ставить боковые два купола, ограничиваясь продольной линией трёх куполов, а потом, сокращая и эту линию, начали ставить два купола и один, – в первом случае средний и который-либо из двух остальных линий – передний или задний. Во втором случае средний¹³¹.

Таким образом, побочная форма купольной церкви, по своему сокращению, стала в сущности тем же, что есть форма основная – одними четырёхугольником, но с тем добавлением, что четырёхугольник имел боковые небольшие выступы¹³², которые давали церкви фигуру креста. Четырёхугольник дополнен был против своего Юстинианова первообраза тем, что получил восточную алтарную абсиду¹³³, над которой именно и ставим был передний купол линии, в случае, если он был ставим. В Юстиниановой церкви апостолов боковые концы креста были четырёхугольные (четырёхугольники); в позднейших крестообразных церквях боковые выступы иногда той же формы, а иногда полукруглые¹³⁴. Последнее может быть объясняемо или тем, что и церковные кресты иногда делаются с четырёхугольными концами, иногда с полукруглыми, или же влиянием базилик самого Юстиниана, который вместо прибавки поперечного четырёхугольника, как было сделано на Западе, ища по всей вероятности образовать из базилик более точный крест, сделал в передней части их (их четырёхугольника), полукруглые выступы¹³⁵.

Побочная форма купольной церкви, в сейчас указанном нами сокращении и изменении, перешла вместе с основной формой и к нам в Россию. Насколько она была распространена у нас, к сожалению, мы не можем этого сказать, ибо памятники нашей каменной церковной архитектуры до-монгольского периода сохранились далеко не вполне и недостаточно. В областях Новгородской и Суздальской, которые составляют в этом отношении счастливое исключение, мы совсем не находим признаков существования этой формы. Затем, знаем одну церковь этой формы в Смоленске и имеем основания полагать, что была, по крайней мере, одна такая церковь в Киеве. Переносясь из древнего времени в новейшее, мы встречаемся с тем замечательным фактом, что в Австрийской Малороссии или Галиции с Буковиной наша форма архитектуры составляет в настоящее время решительно преобладающую и решительно господствующую форму¹³⁶. К величайшему сожалению, мы не имеем сведений, как имеет себя дело в этом отношении в нашей Русской Малороссии. Но если бы это было и не так, во всяком случае, рождается вопрос: наша форма архитектуры не составляет ли такой формы, которая уже в древнее время была значительно распространена, по крайней мере, в некоторой части Малороссии? Вовсе не решаясь отвечать на вопрос положительным образом, мы в настоящее время считаем более вероятным думать, что наша форма в указанной части Малороссии есть позднейшая, не восходящая далее начала XVI – конца XV века и распространившаяся из Молдо-Валахии (вопрос о которой в последней есть пока вопрос и притом такой, который заслуживал бы серьёзного расследования¹³⁷. Смоленская церковь, представляющая собой пока единственную известную нам церковь до-монгольского периода крестообразной формы, есть церковь архангела Михаила, построенная князем Давидом Ростиславичем между 1180 и 1197 годами, в продолжение которых он сидел на Смоленском столе (ныне церковь называется иначе Свирской, потому что находится в Свирской подгородной слободе). Вместе с крестообразной формой стен она имеет два купола – один над своей серединой и другой небольшой над алтарной абсидой¹³⁸.

Киевская церковь, относительно которой можно думать, что она имела крестообразную форму, есть церковь Спаса на Берестовом, существующая теперь в Петро-Могилинском возобновлении. Она имеет крестообразную форму в настоящее время (и именно с боковыми выступами не полукруглыми, а четырёхугольными), но полагают, что середина и боковые концы креста принадлежат не Петру Могиле, а составляют остаток древней церкви¹³⁹.

Наши каменные церкви до-монгольского периода вообще не отличались своей величиной. Между ними в частности вовсе не отличались своей величиной и те церкви, которые составляли разряд исключительных и монументальных. Если бы мы, подобно европейскому Западу, усвоили себе науку архитектуры (вместе с просвещением), то у нас, так же как там, не только долженствовало бы быть развитие архитектурных форм, но и постепенный прогресс в отношении к монументальности церквей монументальных. Т. е. от церквей монументальных мы восходили бы к более монументальным и наконец, к монументальнейшим. Но мы не усвоили себе науки архитектуры (как не усвоили просвещения), и она была у нас чисто внешним делом, лежавшим сполна на ответственности Греков, по отношению к которым мы были только заказчиками (подобно например, тому, как наши ничего не понимающие в паровых машинах и в фабричном производстве фабриканты относятся к своим директорам Англичанам). Но у Греков в наш период до-монгольский церковная архитектура находилась не в состоянии развития, а в состоянии упадка: в весьма скромных по размерам церквях Владимировой Десятинной и Ярославовой Софийской они дали нам образцы монументальных церквей и далее не пошли. Вместе с ними и мы не находили ничего более монументального, и в последующее время, не идя далее этих церквей, ограничивались только тем, что повторяли их, как идеалы. Правда, что до настоящего времени сохранились не все церкви, которые могут быть предполагаемы как монументальные; но что за пределы Десятинной и Софийской церквей не было выступаемо, решительной порукой в этом может служить нам сохранившийся до настоящего времени

Владимирский Успенский собор Боголюбского. Несомненно, что Боголюбский хотел построить церковь монументальнейшую, и однако, его собор (действительно бывший таковым в отношении к украшениям, о которых ниже) представлял собой в отношении архитектурном простую, нисколько не увеличенную копию с Киевского Софийского собора и вместе с последним ровно ничего в этом отношении особенно замечательного. Эти архитектурные качества собора Боголюбского или его размеры ко всему выше сказанному прибавляют ещё новое основание сомневаться в том, чтобы он был строен мастерами западными. Если бы Боголюбский, не довольствуясь мастерами греческими, хотел выписать мастеров западных, то это значило бы, что он хотел получить мастеров возможно хороших, чтобы при помощи их создать церковь возможно монументальную. А если бы это было так, то хорошие мастера западные и создали бы нечто гораздо более монументальное, чем то, что мы имеем в действительности, ибо в то время на Западе насчитывалось уже до пятка настоящих монументальных церквей (собор Шпейерский 1030–1061г., собор св. Марка Венецианский 1043–1071г., собор Пизанский 1063–1100г., собор Бамбергский 1004–1110г., собор Майнцский конца XI – начала XII в.¹⁴⁰).

Церквей периода до-монгольского относительно монументальных положительным образом известно нам четыре; именно – они суть: Владимирова Десятинная, Ярославов Софийский собор, церковь Печерского монастыря и Владимирский Успенский собор Боголюбского. К этим четырём церквям со всей вероятностью должны быть причисляемы ещё две: кафедральные епископские соборы Переяславский и Белгородский. Владимирова Десятинная церковь, от которой до настоящего времени сохранился только фундамент, как показали измерения этого последнего (не знаем совершенно ли безошибочные), представляла собой совсем точный квадрат и имела 16 сажен длины и 16 сажен ширины¹⁴¹. Софийский собор Ярославов и Владимирский Успенский собор Боголюбского, представляя собой те же точные квадраты, имеют по 14 сажен длины и по 14 сажен ширины¹⁴². Церковь Печерского монастыря, сохранившаяся до настоящего времени только

своим низом, над которым она надстроена вновь во второй половине XV века, имеет около 14 сажен длины и около 12 сажен ширины. Переяславский и Белгородский соборы совсем не сохранились до настоящего времени и первый из них и в самый период до-монгольский существовал весьма недолго, упав через 35 лет после построения. Мы считаем вероятным причислять тот и другой к церквям монументальным потому, что об исключительной величине того и другого нарочито говорят летописи¹⁴³. Строитель первого епископ Ефрем более или менее долгое время жил в Константинополе и весьма возможно, что, насмотревшись сам собственными глазами на тамошние великие церкви, он построил у себя в Переяславле, в бывшей митрополии, т. е. в кафедре знаменитой, не только великую церковь, не уступавшую дотоле бывшим в России (Владимировой Десятинной и Ярославову Софийскому собору), но даже и несколько их превосходившую¹⁴⁴. Ничтожный Белгород обязан был собором, который, по словам летописца, «высотой и величеством и прочим украшением всем вдвиг был удобрен», Юстиниановским так сказать замашкам своего князя Рюрика Ростиславича, который, насколько это было в его не особенно больших средствах, наклонен был стяжать себе славу памятниками монументального зодчества. (Другая его известная постройка есть подведение каменной стены под церковь Выдубицкого монастыря от Днепра в предохранение от осыпи. Это сооружение в летописи уподобляется сооружениям Соломоновым и на празднестве по его окончании князю сказано было торжественное похвальное слово,— Ипатская летопись под 1199г.).

За церквями монументальными, которые, как видно по сейчас указанным их размерам, могут быть признаны таковыми только весьма относительно¹⁴⁵, следуют церкви средней величины, которые в старое время, однако, считались у нас не только великими, но и превеликими¹⁴⁶. Размеры этих церквей — от 10 до 8 сажен длины при таковой же или несколько меньшей ширине. Между этими церквями из сохранившихся до настоящего времени первое место занимает Новгородский Софийский собор, который, представляя собой квадрат, имеет

по 10 сажен длины и ширины, а за ним ещё церковей до пяти шести¹⁴⁷; из церковей не сохранившихся, к этой категории, вероятно, принадлежали все церкви кафедральные епископские, в Киеве – бóльшая или меньшая часть церковей монастырских, построенных князьями, и вообще по городам некоторые из монастырских и приходских церковей, построенных теми же князьями. Разряд малых церковей, который, как можно думать, состоит из не меньшей половины общего количества всех, – от 7 саженей длины шёл книзу до 5 саженей и даже далее, при соответствующей, т. е. равной или несколько меньшей, ширине.

Несколько выше мы говорили, что церкви, смотря по величине, у Греков и у нас были восьми-столпные, шести-столпные и четырёх-столпные. У нас из сохранившихся в целом или в остатках церковей мы находим восьми-столпными так называемые монументальные, однако, не все, а именно-Киевский Софийский и Владимирский Успенский соборы¹⁴⁸, но без церкви Печерского монастыря, которая была шести-столпная (предполагая, что нынешняя церковь совсем построена на старой основе не только относительно стен, но и относительно столбов). Затем, шести-столпными были вообще церкви средней величины, а четырёх-столпными малой. Однако отношение между количеством столбов и величиной не выдерживается строго, – есть церкви средней величины с четырьмя столбами¹⁴⁹, и есть церкви малой величины – большие в разряде малых – с шестью столбами¹⁵⁰. Можно подозревать, что, подражая Печерскому монастырю, имели склонность устраивать церкви с шестью столбами, хотя бы они были и менее, чем средней величины, в монастырях, и что таковыми была значительная часть церковей в монастырях Киевских. Две наши восьми-столпные церкви и с ними одна шести-столпная – Новгородский Софийский собор, имеют ту особенность, что в них ряды столбов двойные, именно – что поза столбами подкупольными с приставными к ним поставлено с обеих сторон ещё по ряду столбов, так что в них не по два ряда столбов, а по четыре. Эти три церкви, как мы видели выше, по своей форме квадратные. Они имеют ширину равную длине или

значительно бóльшую затем, чтобы верхние галереи или полаты, служившие помещением для женщин, сделать возможно просторными и чтобы можно было протянуть их кругом по всем трём стенам, т. е. не по одной только западной или не по западной только с частями южной и северной, но и по этим последним вплоть до алтаря: Поддержка сравнительно широких сводов и полатей и требовала добавочных столбов¹⁵¹. Так как на полатах становились не только женщины, но и князья, и так как последним естественно было желать иметь своё место возможно близко к алтарю, то с вероятностью можно думать, что с подобными полатами, а, следовательно, квадратными и с двойными рядами столбов устраивались и вообще кафедральные епископские церкви. (Которые все были в стольных городах княжеских). А что касается до церкви Печерского монастыря, то она со своей продолговато-четырёхугольной формой, т. е. со своей шириной меньшей длины и со своими двумя рядами столбов без вторых рядов дополнительных, что всё предполагает отсутствие сейчас указанных круговых хор, как весьма вероятно думать, представляла собой воспроизведение больших церквей греческих монастырских, в которых не требовались указанные хоры (потому что женщины не допускались в монастыри и в монастырские церкви) и в которых должны были заботиться не о том, чтобы были просторнее хоры, а о том, чтобы было более свободного пространства внизу (при равной длине с софийским собором она имеет шесть столбов, а не восемь, вероятно, тоже как особенность монастырской архитектуры, чтобы столбами не загромождать слишком низа церкви). Так как три помянутые квадратные церкви (Софийские соборы Киевский и Новгородский Успенский Владимирский) слишком широки, то восточные алтарные полукружия или абсиды пристроены к ним не так, чтобы обнимали всю восточную стену, а так, что с боков они несколько оставляют её (обнимая её по вторые столбы собора); но поскольку алтарь с жертвенником и диакоником не помещаются только в абсидах, но захватывают некоторую часть и самой церкви, то вследствие этого в этих церквах с боков жертвенника и диакона в одну линию с ними являются ещё

два квадратные восточные отделения (против угловых отрезков восточной стены церкви, которые остались не закрыты абсидами), так что всех восточных отделений в этих церквях не по три, а по пяти (три средние – полукруглые, абсиды, и два боковые квадратные¹⁵²). Для позднейшего времени эти пять отделений имеют то значение, что в больших позднейших церквях их воспроизводили в пяти абсидах (каковых имеют по пяти Московский Успенский собор и Троицкой Лавры Успенский собор).

Две наши восьми-столпные и вместе квадратные церкви с присоединением к ним третьей шести-столпной, но, так же как они, квадратной и имеющей два ряда столбов, – три помянутые собора, суть церкви пяти-купольные. Что касается до остальных наших шести-столпных церквей, то с одной стороны сохранились некоторые из них, которые, несомненно, имели в древнейшее время по одной главе¹⁵³, а с другой стороны не сохранилось ни одной, которая бы имела пять глав; следовательно, с одной стороны, остаётся несомненным, что некоторые из них имели не по пяти глав, а по одной, а с другой – остаётся неизвестным, были ли между ними такие, которые имели по пяти глав. Не зная этого последнего достоверным образом, считаем вероятным предполагать это, и, по крайней мере, о таких больших шести-столпных церквях, как Печерская¹⁵⁴.

В трёх центрах каменно-строительной деятельности – Киеве, Новгороде и области Суздальской с Владимиром был употребляем разный материал для сооружения церквей и разные способы кладки. В Киеве церкви были кладены из кирпича, и именно – из тонкого квадратного кирпича на известковой¹⁵⁵ с мелко толчёным кирпичом подмазке, которая клалась между рядами кирпичей слоями вдвое более толстыми, чем они сами¹⁵⁶. В Новгороде церкви были кладены из камня и отчасти из кирпича. Именно – браты были наколотые из каменных жил (гор, масс) плиты и глыбы или существующий в природе в виде отдельных круглышей булыжник, первые иногда несколько обтёсывались, а большей частью, как и второй, употреблялись как есть, в их естественном разнообразной

неправильной формы виде. И из этих плит, глыб и круглышей складывалась стена, промежутки в которой закладывались (как бы затыкались) кирпичами и потом заливались известью со щебнем из мелкого камня. Так как при подобном способе кладки стены, пока не засыхала в них известь, могли разваливаться, то предполагают, что при кладке они обставлялись с обеих сторон досками (чему усвоят техническое название класть в коробку)¹⁵⁷. В Суздальской области (церкви Юрия Долгорукого) и потом во Владимире церкви были кладены из одного камня, и именно – наружное и внутреннее лицо (облицовка) выкладывалось из камней белой известковой породы обтёсанных в правильную кубическую форму, а внутренность наполнялась булыжником и обломками от предыдущих камней и заливалась известью¹⁵⁸. Киевский способ кладки есть способ греческий. Относительно способа Суздальско-Владимирского, вероятно, у иных читателей является склонность подозревать, что он есть западный; на самом же деле его должно считать болгарским: камень для кладки Суздальско-Владимирских церквей был получаем из соседней с суздальской областью Камской Болгарии¹⁵⁹, и необходимо думать, что эта Болгария, имевшая каменную архитектуру (в мечетях) с первой половины X века¹⁶⁰, и именно-такую (по материалу и способу кладки) архитектуру, какую находим в Суздале- Владимире, не только доставляла последним материал, но и послужила для них образцом в самом строении, т. е. в технической части или способе кладки¹⁶¹. Новгородский способ стройки, представляющий собой нечто совсем первобытное, нечто так сказать циклопическое и пелазгическое, составляет для нас вопрос и загадку. Как кажется, этот способ был отчасти употребителен на Западе¹⁶²; однако производить его оттуда, когда мы находим его уже в приложении к постройке Софийского собора, представляется совсем невероятным. За сим, остаётся думать о нём надвое: или что он изобретён был мастерами греческими у нас в России, или,— что гораздо вероятнее,— что он употреблялся уже в самой Греции для постройки церквей простейших и беднейших, как способ более скорый и более дешёвый. Может показаться странным, что

такой способ введён был именно в богатом Новгороде. Но он введён был в то время, когда богатые Новгородские граждане были ещё плохими христианами и ещё весьма мало интересовались христианскими церквями, как бы они ни были строены; а быв введён однажды, он стал потом местным обычаем (относительно кладки сводов и куполов в древнее время не особенно и не весьма надёжный знаток дела покойный И. М. Снегирёв во введении к Памятникам Московской древности говорит: «(в церквях и каменных зданиях Москвы) потолки и своды между железными связями слагаемы были из глиняных кувшинов или горшков; этот способ кладки, употребляемый и ныне во всех важных постройках (?), давно известен был в России; остатки такого свода найдены в развалинах Десятинной Киевской церкви, в Киево-Софийском и Рязанском соборах»... стр. XXXIV. Если бы это было так, то подобным образом купола и своды, прежде всего, должны были бы клаться в Новгородских церквях, где требовалась их возможная лёгкость по свойству стен. Однако они кладены были в них из кирпича, *Макарий*, *ibid.* стр. 25. В кирпичных сводах и куполах Новгородских церквей действительно вставлено множество этих горшков или точнее небольших горшочков – так называемых голосников, и весьма возможно, что это не только для голоса или резонанса, но и для лёгкости сводов и куполов¹⁶³. Было ли то же в Киеве и во Владимире, остаётся нам неизвестным.

Наши монументальные церкви до-монгольского периода суть таковые только весьма относительно и не идут в сравнение с монументальными церквями Запада. Зато они и кладены были не многие десятки лет и не по целым столетиям, как последние, а обыкновенно весьма скоро: Десятинная церковь Владимирова не только была складена, но и совсем отстроена в шесть лет (991–996), церковь Печерского монастыря была складена в три лета (1073–1075), Владимирский Успенский собор был складен и до некоторой степени отстроен (см. ниже) также в три лета (1158–1160); Новгородской Софийский собор, представляющий собой церковь не монументальную, но близкую к ним, был совсем отстроен в восемь лет (1045–1052)¹⁶⁴.

Не все наши каменные церкви до-монгольского периода непременно были кладены греческими мастерами. Необходимо думать, что малые между ними были кладены мастерами русскими, ибо предполагать, чтобы для стройки и этих церквей были выписываемы мастера греческие, было бы совсем невероятно. Но как клали каменные церкви наши русские мастера, когда они не имели никакого понятия об архитектуре, когда они могли быть только каменщиками, а не архитекторами? Необходимо думать, что так же, как и в позднейшее, известное нам в этом отношении, время, а именно – с образца. В порядных или подрядных записях XVII века читаем, что-де построить церковь с образца такой- то, в ту же меру, убрав или прибавив против неё столько-то: необходимо думать, что так дело делалось и в период до-монгольский. Мастерам указывали образец; они его осматривали и измеряли, и затем, держа план в уме, и строили новую церковь. Строительство подобных мастеров долженствовало быть совершенно тем же, что переводы с подлинников в нашей иконописи. Никаких изменений плана против образцов, никаких в нём нововведений и собственных примышлений не могло быть, ибо для этого требовалось учёное знание архитектуры, а без него делать какие-нибудь нововведения значило бы не что иное, как подвергать себя риску построить церковь, которая бы упала прежде окончания. Из этого следует то, что малые церкви всякой местности должны были отличаться совершенным однообразием плана, представляя или все одно и то же или несколько однообразных групп, смотря по тому, сколько известная местность давала первоначальных образцов.

Само собой разумеется, что работа наших самоучёных и вместе нисколько не учёных мастеров, не отличалась полным совершенством техники. А вследствие этого и их постройки не могли отличаться особенной прочностью. Как кажется, однако, не совсем справедливо думать о них в сейчас указанном отношении чересчур худо. Заключают об их плохом искусстве по церквам Новгородским, которые слишком часто падали и вообще не отличались долговечностью. Но недолговечность и так сказать падучесть Новгородских церквей зависела от

способа их кладки. Естественно, что при том оригинальном способе кладки, который употреблялся в Новгороде и который мы указали сейчас выше, стены тамошних церквей раздавались и совсем разъезжались, а вследствие этого причиняли падение куполов или и совсем падали.

Если весьма не подолгу были кладены наши монументальные церкви, то, конечно, ещё скорее должна была производиться кладка церквей обыкновенных, имевших средние и малые размеры. По некоторым указаниям следует думать, что обыкновенными сроком кладки первых были три лета, а обыкновенным сроком кладки вторых – два лета. В Новгороде эти церкви были кладены скорее, чем где-нибудь, что, полагаем, нужно объяснять всё тем же способом тамошней кладки, а иногда они клались там и совсем с чрезвычайной скоростью. Так, церковь Спаса в Нередицах, в свидетельство своей прочности сохранившаяся до настоящего времени, была складена в 4 месяца; церковь св. Кирилла в Нелезне, также сохранившаяся доселе, в три месяца; церковь Благовещения в монастыре архиепископа Илии, не самая малая, а из малых большая (8 сажень длины и 7 ширины) и тоже доселе сохранившаяся, была складена в 70 дней; церковь Богородицы Ризположения на городских воротах в два месяца; наконец, церковь трёх Отроков, малая и придельная к другой церкви (св. Михаила) в четыре дня. Последнее напоминает то, как в деревнях печи в так называемые чёрные избы сбивают в один день.

Мы не усвоили себе каменной архитектуры так, чтобы она стала нашим собственным искусством и чтобы мы, быв в ней самостоятельными, могли проявлять в ней свой ум, свой вкус, своё творчество, одним словом – самих себя (как это было на Западе): Наши каменные церкви периода до-монгольского по своей форме представляют собой простое механическое воспроизведение церквей греческих и более ничего. Но церкви одной и той же данной формы могут различаться в отношении к совершенству своих планов, в отношении к своей соразмерности, стройности и изяществу, как архитектурных произведений вообще к наглядной архитектурной красоте. Не

условливаясь непременно научным знанием архитектуры, красота эта предполагает, врождённым чувство и потребность изящного. В этом отношении между строителями наших каменных, до настоящего времени сохранившихся церквей (о которых одних, конечно, мы можем говорить) должен быть указан как выдающийся из ряда других Андрей Юрьевич Боголюбский. Его маленькая Покровская церковь, находящаяся близ Боголюбова монастыря, по своей изящной и, так сказать, грациозной стройности, секрет которой главными образом в том, что в ней взята своя, бóльшая обыкновенной, пропорция высоты, резко выделяется из числа других, сохранившихся церквей, давая предполагать в своём строителе вкус и чувство красоты исключительные (Брат Боголюбского Всеволод в своём Дмитриевском соборе точно воспроизводит формы Покровской церкви; но дав ему размеры, значительно бóльшие последней, он не нашёл её гармонии пропорций и от того его собор в отношении к стройности ниже её и не представляет собой ничего замечательного¹⁶⁵. Его специальную замечательность, которую иные не совсем справедливо обобщают в изящество во всех отношениях, составляют барельефы на стенах).

Итак, наши каменные церкви периода до-монгольского, быв воспроизведением церквей греческих, представляли собой четырёхугольники,— квадратные или близкие к квадратам, с куполами,— одним или многими,— и в последнем случае именно — пятью, поверх их.

В существе наши церкви оставались таковыми и во всё последующее время и остаются таковыми и до сих пор. В позднейшее время вошло в обычай пристраивать к церквам так называемые трапезы, в которых устраиваются тёплые церкви; но если отнять у позднейших и новых церквей эти трапезы, то все они будут сейчас указанными четырёхугольниками. Равным образом все позднейшие и новые церкви непременно имеют поверх себя купола. Но тогда как в период до-монгольский купола всегда ставимы были на столбы и имели форму тамбурную и притом одного известного вида, в позднейшее время в церквах малых начали ставить их прямо на стены. И вследствие того придавать им форму сферическую и именно —

сфер не правильно полукруглых, а как бы сшитых из четырёх лоскутов. А вместе с этим и относительно тамбурных куполов, поставленных на столбах, не держась строго их древнего или вообще одного определённого вида, позволять себе произвольную и разнохарактерную свободу (*chaque baron a sa fantaisie*,— что главнейше относится к настоящему времени). Затем, в позднейшее время явились (быв заимствованы главным образом от церквей деревянных) разные новые способы украшения церквей и в числе их на первом месте обычай ставить на купола главы и главки. (На купола тонкие тамбурные насаживая их прямо, с превращением самых куполов как бы в шеи, а на прочее, в единственном или множественном числе, ставя посредством шей и так называемых фонарей).

Детальная классификация наших каменных церквей домонгольского периода, указанная нами выше, весьма не многосложна.

И во-первых, относительно формы: четырёхугольник правильный или настоящий и четырёхугольник с выступами в боковых сторонах северной и южной, которые придавали ему вид креста. Форма первого четырёхугольника была у нас, так же как и в Греции, господствующей и её имело большинство наших церквей; форма второго четырёхугольника является у нас на немногих церквях в виде формы индивидуальной и исключительной, каковой она была и в Греции.

Во-вторых, относительно разделки стен с наружной стороны и относительно способа кровли: церкви с тем или другим количеством лизен самостоятельных и с кровлей по полукругам этих последних, и церкви с лизенами тройчатками и с кровлей в виде креста на четыре треугольные фронтона. К первому классу принадлежат большие церкви Новгородские и все Владимирские, ко второму классу малые Новгородские. Первый класс в отношении к лизенам подразделяется надвое, именно – лизены с одним полем во всю длину стен (церкви Новгородские) и лизены с разделением их поля на две половины – верхнюю и нижнюю (церкви Владимирские).

Сообщим сведения о церквах замечательных, именно – монументальных, указанных выше, знаменитых исторически помимо монументальности, каков Новгородский Софийский собор, и отличающихся особенностями, каковы – Владимирские церкви, украшенные барельефами.

Первая по времени из церквей монументальных есть Киевская Десятинная церковь Успения Богородицы, к постройке которой Владимир приступил, выписав мастеров, т. е. архитекторов, из Греции, вслед за приступом к общему крещению народа в 991г. (см. выше). И которая окончена и освящена через шесть лет в 996г.¹⁶⁶ К сожалению, эта первая не только из монументальных, но из всех вообще наших каменных церквей, и нисколько не описана в архитектурном отношении летописцами и не сохранилась до настоящего времени, погибнув в нашествие на Киев Монголов в 1240г. Когда Батый взял крепость Киевскую (по древнему город), то граждане наскоро устроили было другую крепость около нашей Десятинной церкви¹⁶⁷, но, – говорит летописец, – «придоша на не (на них Татары) и бысть брань межи ими велика, людям же узбегшим на церковь и на комары церковныя и с товары своими¹⁶⁸, от тяжести повалишася с ними стены церковныя»¹⁶⁹. Размеры церкви, найденные по остаткам фундамента, мы указали немного выше. Не имеем положительных свидетельств, но со всей вероятностью думаем, что она была не однокупольная, а пяти-купольная, и что вообще по своему плану и по своей форме она должна быть представляема более или менее тождественной с Софийской церковью Ярославовой, в которой надлежит видеть её повторение. Что касается до внутренних украшений, то эти последние в тогдашних греческих церквах разделялись на украшения в собственном смысле, и на украшения, которые были таковыми только побочно и посредственно. А прямо и непосредственно или служили целям архитектурным имея здесь практическое назначение, или составляли принадлежность церквей, как молитвенных зданий и мест общественного богослужения. Украшение первого рода составляли: мозаика церковных полов и убранство или отделка входных врат или дверей в церкви. Мозаика полов, которую

наибольшая часть русских людей вовсе не видела, и которая русскому человеку слышится как-то странно, ибо по нашим обыкновенным понятиям (условливаемым нашим климатом, столько щедро снабжающим нас грязью) церковный пол должен представлять сплошной слой этой грязи, а не что-нибудь другое, играла в украшении греческих церквей весьма немаловажную роль. Всякий слышал и знает, что полы в домах у хороших господ не то, что в крестьянских избах, а так называемые паркеты. Мозаика была тот же паркет, только не деревянный, а каменный, и отличалась от него тем, что представляла на своих рисунках не простые и однообразные шахматы, а целые весьма сложные картины и виды. Если читатель вообразит себе возможно хороший по рисунку ковёр, если он превратит его в воображении из шерстяных или шёлковых в каменные, то он и будет иметь понятие о древней греческой мозаике церковных полов¹⁷⁰. Входные двери в церковь, как и всякие другие двери, русский человек по теперешним нашим обычаям представляет себе только в виде плотницкого или столярного произведения, восходящего ценой много разве до 10 рублей; но кто бывал во дворцах, кто видал двери Петербургского Исаакиевского собора или Московского храма Спасителя, тот знает, что могут быть двери, стоящие целых хороших домов. Непростые или украшенные входные двери в церкви делались у Греков таким образом, что деревянные створки их обкладывались металлическими листами, которые посредством резьбы или чеканки с присоединением инкрустаций и так называемой обронной [?] работы, украшались более или менее художественным образом разного рода изображениями. Первый вид украшений второго рода составляли ряды мраморных колонн, которые ставились внизу церквей между подкупольными и добавочными к ним столбами и вверху на полатах (над нижними рядами) по краям последних и практическим архитектурным назначением которых было помогать столбам в поддержании полатей и куполов. Второй вид украшений второго рода состоял из священных изображений, которыми покрывались стены церквей и которые производились или посредством обыкновенной живописи или

посредством особой мозаики стен,— так называемой мусии, причём последняя в смысле украшения считалась гораздо высшей первой или точнее говоря единственно считалась украшением, ибо живопись составляла простую необходимую принадлежность (нынешних иконостасов, составляющих наибольшей частью единственное украшение наших церквей, в древнее время вовсе не было, о чём ниже). Мозаика полов, мраморные колонны и мозаика стен или мусия вовсе не могли играть у нас такой же роли в украшении церквей, как это было в Греции. Всё это должно было привозиться из последней и, во-первых, должно было обходиться весьма дорого (материалы для стенной мусии может быть сами по себе были и не особенно дороги, но для работы ими нужно было выписывать греческих мастеров). Во-вторых, как колонны и материалы для мозаики полов, были крайне неудобно-перевозимы. Необходимо, однако, думать, что наша первая каменная церковь наиболее приближалась в этом отношении к церквам греческим, хотя нет сомнения и далеко не равнялась с ними (т. е. с хорошими из них). Владимир, приступивший к построению Десятинной церкви после взятия Корсуни, мог вывести колонны и половые мозаики из этой последней, обобрав те и другие в качестве победителя в её общественных зданиях (и поступив в этом случае подобно самим Грекам, которые при построении своих церквей пользовались материалами и украшениями, именно — колоннами, от языческих храмов). Что Десятинная церковь действительно была гораздо более богата мраморными колоннами, чем последующие церкви, об этом свидетельствует и найденное на её развалинах «множество кусков мрамора», также «мелкие обломки мраморных баз и капителей»¹⁷¹, чего всего иначе бы не было. Кроме кусков мрамора в развалинах найдены были куски яшмы¹⁷², украшения из которой также могли быть вывезены из Корсуни и преимущественно состояли, вероятно, в капителях колонн. Что касается до пола, то в алтаре около престола он был постлан в четырёхугольниках изящной работы из разноцветных мраморов, яшм и стёкол, в жертвеннике и диаконике был составлен из плит, муравлённых наподобие кафеля, пред алтарём и на солее был мозаичный. А

в самой церкви был выстлан красным шифером, привезённым, как полагают, от Карпатских гор¹⁷³. Весьма возможно, что Владимир был в состоянии настлать мозаичный пол и во всей церкви, вывезши достаточно материала из Корсуни, но что он не сделал этого потому, что при нашей грязи и при наших сапогах сделать это значило заведомо обрекать драгоценный пол на скорую гибель. Относительно стенной мозаики или мусии известно только то, что она была в церкви, но как много последняя была ею украшена, остаётся неизвестным: вероятно, как в последующем Софийском соборе, ею украшен был только алтарь, но не и та или другая часть самой церкви. Что была живопись, это, кроме её остатков в развалинах, само собой предполагается, ибо последняя считалась необходимой принадлежностью церквей. Со всей вероятностью следует думать, что и входные двери в церковь были не простые, а более или менее богато украшенные, так как металлические пластины для обложения легко было приобрести из Греции. Но остатков дверей, разумеется, не могло сохраниться, а поэтому и мы ничего не можем сказать положительного. Развалины Десятинной церкви оставались развалинами от нашествия Монголов до митрополита Петра Могилы, знаменитого возобновителя всего церковного Киева. К уцелевшей юго-западной части древних стен Пётр Могила в 1685г. пристроил из древнего материала небольшую новую церковь, которая стояла до 1828г. В этом последнем году на место её заложена другая новая церковь, которая, быв освящена в 1842г., и составляет нынешнюю Десятинную церковь, хранящую некоторые остатки древней, но не имеющую ничего с ней общего (и по своему плану не показывающую в архитекторе, который её сочинил, совершенного знатока древней греческой и нашей архитектуры.— В нынешней Десятинной церкви сохраняются из остатков древней: 13 букв греческой надписи (снимок с которой и о которой у Карамзина к т. 1 прим. 478), остатки мозаичного пола, осколки стенной мозаики, несколько растворчатых крестиков с пустотой в середине, найденных в могилах, находившихся при церкви, несколько небольших обломков обделанного мрамора и кафель, служивших для выстилки пола,

два небольших разбитых колокола особенной формы, найденные с крестиками в помянутых могилах, и ещё некоторые другие вещи, Фундуклей стр. 31. При разрытии развалин древней церкви, произведённом митрополитом Евгением в 1824г., были найдены ещё две целые шиферные гробницы и мраморная разбитая на три части доска от гробницы (Владимировой?), но последней нет налицо, а две первые, к сожалению, скрыты под пол новой церкви, так что ход к ним недоступен, *ibid*).

Вторая по хронологическому порядку, подлежащая нашим речам, церковь есть Киевский Софийский собор, построенный Ярославом.

Прежде всего, составляет вопрос время построения этой церкви. Киевская или общерусская начальная летопись говорит, что Ярослав заложил св. Софию в 1037г. в новом, тогда же заложенном им, городе, на месте победы над Печенегами, одержанной в предшествующем 1036 году. Но в летописи Новгородской, повторяемой и позднейшими сборниками (Софийский Временник, Никоновская и Воскресенская летописи) о заложении Софии говорится под двумя годами 1017 и 1037; под первым: «в лето 6525 Ярослав иде к Берестю и заложена бысть святая София Киеве», под вторым: «в лето 6545 заложил Ярослав город Киев¹⁷⁴ и церковь святая София». К этому присоединяется свидетельство Дитмара, епископа Мерзебургского, который говорит, что Болеслав Польский, в 1018г. отнявший Киев у Ярослава для Святополка, по прибытии в город, был почтёван от архиепископа этого последнего мощами и прочими различными дарами в монастыре св. Софии (*archiepiscopus civitatis cum reliquiis sanctorum et caeteris ornatibus diversis hos advenientes honoravit in sanctae monasterio Sophiae, Chronic, lib. VIII, c. 16*)¹⁷⁵. Как же думать? Думать, несомненно, должно так, что св. София заложена не в 1017г., а в 1037г., и именно – что запись Новгородской летописи об её заложении под первым годом есть повреждённая. Загадку об этой последней разрешает нам тот самый Дитмар, на котором думают основываться учёные, склоняющиеся к 1017г. Дитмар говорит, что архиепископ почтил короля дарами (встретил с

почестью, предыдущее примечание) в монастыре св. Софии, который в предшествующем году, т. е. 1017, от приключившегося несчастного случая был истреблен пожаром (quod in priori anno miserabiliter, casu accidente, combustum est). Следовательно, совершенно ясно, что он понимает не Софии Ярослава (который в 1017 году только в первый раз занял престол), а какой-то другой храм. Какой другой храм он понимает, это не может подлежать сомнению, именно – не может подлежать сомнению, что он понимает Владимирову Десятинную церковь (ибо до Ярославовой Софии она была храмом митрополичьим). Таким образом, из Дитмара мы узнаем тот факт, что Владимирова Десятинная церковь до Ярославовой Софии также называлась Софией. Этот-то факт и разгадывает нам загадку записи Новгородской летописи. В Киевской летописи под 1017г. записано: «Ярослав иде (к Берестью)¹⁷⁶ и погоре церкви», т. е. (как свидетельствует Дитмар) Владимирова Десятинная церковь, называвшаяся Софией. Ясно, что в Новгородской летописи, повторяющей Киевскую, говорится о той же Софии, т. е. о той же Десятинной церкви. Но что такое в ней заложена вместо погоре? Не трудно догадаться, что поправка из «зажена», сделанная в позднейшее время, когда перестало быть известным, что Десятинная церковь называлась Софией. Находить вероятным, чтобы Ярослав мог заложить св. Софию в 1017 году, более чем странно. В этом году Ярослав, победив Святополка, только что занял престол великокняжеский: возможно ли, чтобы человек, не успевший осмотреться на месте, прямо и первым делом принялся за сооружение монументов, какова была Софийская церковь? Святополк, побеждённый Ярославом, вовсе не считал своего дела окончательно проигранным и бежал искать помощи к своему тестю, помянутому Болеславу Польскому. Со своей стороны и Ярослав вовсе не мог считать своего дела окончательно выигранным, и висел так сказать на волоске. Думать, чтобы Ярослав, находящийся в таком положении, – чтобы он, ожидавший неприятеля, который легко мог согнать его с престола, как это и случилось, помышлял о монументах, не

значит ли представлять его себе каким-то совсем водевильным героем?

После решённого вопроса о 1017 годе остаётся недоуменным то, что Ярослав, окончательно занявший престол великокняжеский в 1019г, в продолжение целых 18 лет сидел, так сказать, не подавая о себе никаких вестей и ничем себя не обнаруживая; и с 1087г. вдруг начал строиться. (Новый город и на нём Золотые ворота, св. София, монастыри Георгиевский и Ирининский). Это вполне объясняется, как мы начинали говорить много выше, особыми условиями его положения до указанного года, которые как-то вообще опускаются из виду. В 1019г. Ярослав занял престол великокняжеский, но в 1028г. ему явился соперник в лице другого брата, Мстислава Тмутараканского, который разбил его и с которым он должен был разделить Русь на полы или пополам. Не будучи принят Киевлянами добровольно (когда предложил было себя им перед борьбой с Ярославом и в его отсутствие). Мстислав не добивался получить Киева силой. Но несомненно, что и сидя в Чернигове он представлял собой никак не меньшую, а значительно большую половину великого князя, ибо мудрому, но не особенно воинственному, хромцу далеко было не по силам сделать своим простым подручником такого завязанного воина и рыцаря, каков был Мстислав. Таким образом, до 1037г. Ярослав вовсе не был единовластцем и самодержцем, каким стал после, а напротив был до некоторой степени как бы подручником. При таком положении и при такой роли Ярославу, конечно, не совсем уместно было шириться и величаться и заниматься превращением Киева в северный Константинополь. В 1036г. Мстислав умер, не оставив наследников, и тогда изменилось положение дела: С того времени Ярославу, самовластцу всей Русской земли, явилась свобода быть Ярославом Великим. (Сколь долго была строена София после 1037г. и когда окончена, остаётся неизвестным, ибо об этом ничего не говорит летопись).

[София Константинопольская была посвящена τῷ ὀνόματι τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου Σοφίας: Дука у Миня в Патрологии t. 157 p.

1112 fin., см. ещё *Дюканжа* Constantinop. Christ, lib. III, c. IV, p. 9 (Christo Domino, qui est Sapientia Dei).]

К сожалению, и другой монументальный храм Киева сохранился далеко не в целом, древнем виде. При взятии Монголами Киева в 1240г. св. София избежала участи Десятинной церкви, быв только ограблена (Лаврентьевская летопись); но после этого взятия, когда Киев превратился в ничтожные городки и был оставлен митрополитами, а потом когда стал городом Польским и хотя снова со своими митрополитами, но жившими не при нём¹⁷⁷, для него настали долгие времена совершенной беспризорности, которые кончились тем, что он потерял свои купола и частью свои своды, сохранив только стены¹⁷⁸. Возобновлённый и реставрированный митрополитом Петром Могилой¹⁷⁹, Софийский собор остаётся от его времени до сих пор в том же виде: не имея в своей наружности решительно ничего древнего, он представляет собой Петро-Могилинскую церковь XVII века со многими его известной формы фронтонами и с вазообразными, также его известной формы, главами. На место древних папертей, бывших со сторон северной и южной и вероятно развалившихся, Пётр Могила пристроил с той и другой стороны по две новых паперти, а паперть, бывшую с западной стороны, обратил в решётку¹⁸⁰, вследствие чего в настоящее время церковь (с папертями) имеет ширину почти вдвое большую длины. Так как все четыре пристроенные паперти на востоке оканчиваются полукружиями и так как и к древним стенам церкви для превращения восточной стороны в сплошной ряд полукружий прикладены два новые (обращённые из тех четырёхугольных угловых отделений церкви, которые в своём древнем виде сохраняются во Владимирском Успенском соборе), то в настоящее время она имеет целых девять восточных полукружий (четыре против новых папертей и пять против неё самой¹⁸¹).

Несомненно, что Софийский собор Ярослава в указанном выше смысле греческом украшен был несравненно беднее Десятинной церкви Владимира. Мраморных колонн в нём вовсе не было, а были только колонки. (Привезти которые из Греции

было не особенно затруднительно). И едва ли не только в весьма скромном числе тех четырёх, которые остаются до настоящего времени (две на верхних западных галереях или полатах, на середине их стенки или их барьера и под серединой дуги свода, и две у западных входных дверей, как притолоки этих последних). Мозаичного пола, как кажется, в нём также вовсе не было, по крайней мере, не сохранилось никаких его остатков и на его существование неизвестно никаких указаний. Украшение Софийского собора составляли мозаика стен и живопись. Первая находилась в главном алтарном полукружии, на алтарной арке и в главном куполе; второй была покрыта, как подразумевается, вся остальная церковь. Много выше мы приводили отзыв митрополита Илариона о Софийском соборе, как о церкви славной и дивной всем окружающим странам, каковой не «обращается во всём полунощи земнем от востока до запада». Из этого необходимо заключать, что, не украсив собора тем, чем не в состоянии был украсить, колоннами и мозаикой полов, Ярослав со всевозможным великолепием украсил его тем, что было для него возможно,— мозаикой стен и живописью.— Что при этом не было пощажено золото и как плата за качество материала и работ и как непосредственный материал украшения. Сохранившиеся немногие остатки живописи и довольно значительные остатки мозаики (о них после) действительно заставляют полагать, что та и другая принадлежат к лучшим образцам своего времени. Последняя кроме достоинства исполнения в отношении художественном, как нужно и есть основания предполагать, была богато орнаментирована (поля и бордюры). О входных дверях Софийского собора мы должны сказать то же, что выше сказали о дверях Десятинной церкви¹⁸².

Монастырь Печерский Церковь Печерского монастыря, заложенная преподобным Феодосием в 1073г. и оконченная кладкой в 1075г., была потом освящена только через 14 лет в 1089г. Это, очевидно, должно понимать так, что у монастыря не было готовых средств на её отделку, и что он должен был производить её медленно, по мере приобретения этих последних. Очень может быть, что и в 1089г., когда церковь

была освящена, её отделка была ещё не совсем окончена и доканчивалась после. Размеры Печерской церкви мы указали выше; там же мы говорили и об её плане. Обстоятельного современного описания украшений Печерской церкви мы не имеем, зная только, что алтарь её был украшен мусией, а сама она живописью¹⁸³; но имеем всю вероятность предполагать, что богатством и великолепием как этих своих украшений, так и всех принадлежностей (произведённых и явившихся не сразу), она нисколько не уступала и самим Владимировой Десятинной и Ярославовой Софийской, а может даже и превосходила их, ибо она была строением не одних только известных князей, а так сказать всех их и всей земли Русской. Позднейший Киевский Синописис, может быть, основываясь на остатках, сохранявшихся до его (т. е. его автора) времени, уверяет, что пол церкви был мозаичный («помост церковный весь от различных шаров камениями и всякими узорами бысть насажденный»), а относительно креста на верхе церкви, вероятно – передавая предания или сказания, ходившие в его время между монахами Печерскими, уверяет, что он был «великия ваги (цены) от самого злата соделанный»¹⁸⁴. В известиях о Печерской церкви мы в первый раз встречаемся с указанием на то, что помянутые нами выше украшенные входные двери составляли у нас принадлежность (и считались принадлежностью) лучших церквей. Симон пишет Поликарпу в Патерике: «ты устроил двои двери в ту святую великую Печерскую церковь святой Богородицы, и она отворит тебе двери милости своей, ибо за таковых иереи всегда молятся в той церкви: Господи, освяти любящих благолепие дома Твоего и прославь божественной Твоею силою»¹⁸⁵. Что тут говорится о дверях не простых (которые бы сделал монастырский плотник или столяр по приказанию эконома), а украшенных, это очевидно. Так как Поликарп сделал двое дверей, то можно думать, что он сделал их во входы боковые и, следовательно, что вход главный (западный) имел уже такие двери прежде. В нашествие Монголов в 1240г. церковь, по уверению Синописиса¹⁸⁶, была до половины разрушена. Восстановленная в 1470г. и горев потом дважды (в 1482г., когда монастырь был

выжжен ханом Крымским Менгли-Гиреем, и в 1718г., когда случившийся в Лавре пожар истребил всю её), она ведёт свой нынешний вид от 1720–29 года¹⁸⁷.

Новгородский Софийский собор, заменивший собой первоначальный деревянный, который был построен первым Новгородским епископом Иоакимом, и сгорел в 1045 году, был заложен в этом 1041 году тогдашним Новгородским князем, старшим сыном Ярослава, Владимиром, с тогдашним Новгородским епископом Лукой Жидятой, и окончен через восемь лет в 1052г.¹⁸⁸. **сюда идёт ссылка см п. 6)**

В истории построения собора составляет вопрос: одновременно с ним самим построены или после к нему пристроены окружающие его с трёх сторон паперти. Так как круглая башня, служащая ходом на верхние галереи или полаты, о которой мы говорили выше, находится не извне, а внутри западной паперти, то вероятным представляется думать, что паперти пристроены после¹⁸⁹, именно когда-то до 1144г., под которым они упоминаются. Считая это вероятным, мы ничего не в состоянии будем отвечать на вопрос: почему они не были построены вместе с собором, но что касается до того, что нашли нужным пристроить их после, то здесь можно будет предполагать причины, которые мы указывали выше. Именно, что, во-первых, в то время было обычаем, чтобы епископы были погребаемы в папертях их соборов, и что согласно этому обычаю и епископы Новгородские пожелали иметь эти паперти, как место для своего погребения. Во-вторых, что Новгородцы, видя паперти у других кафедральных или важнейших соборов, возбудились соревнованием сделать их и у своего собора.

Собор сохранился до настоящего времени во всей своей целости и почти совсем в том виде, как вышел из рук строителей, за исключением немногих и незначительных переделок (именно когда-то до XVI века пристроено с востока лишнее полукружие для помещения придела и в XVII веке в самой церкви уничтожены четыре полукруглых столба, находившиеся под полатами,— см. план, и разделаны окна. В 1829–1837г. собор был реставрирован, причём одна стена была переложена вновь, но реставрация была произведена как

настоящая реставрация, т. е. с совершенным, соблюдением древности)¹⁹⁰.

Заклячая от богатства и знаменитости древнего Новгорода, представляя себе, какой дорогой святыней для Новгородцев был их «дом св. Софии» и как они отождествляли себя с ней по знаменитому выражению (принадлежащему, впрочем, не Новгородцу): «къде святая София, ту Новгород»¹⁹¹, обыкновенно думают о Новгородском Софийском соборе, что он был одним из великолепнейших храмов древней Руси, и чуть ли не ставят его на первом из всех месте. На самом деле это далеко не так. О размерах храма вовсе не монументальных (в нашем русском смысле), а очень скромных, ставящих его в разряд обыкновенных церквей, мы говорили выше; но точно также и по качеству своих украшений он вовсе не составлял выдававшейся знаменитости и не принадлежал к знаменитейшим церквам. Если бы собор был строен позднее, когда Новгородцы стали уже настоящими христианами, то весьма вероятно, что они пожелали бы иметь храм не меньше по размерам Киевской Софии; но в 1045–52г., когда был строен собор, они были христианами ещё весьма плохими, только по имени, и вопрос о том, великим или малым сооружается для них собор, их ещё нисколько не мог интересовать, как ещё дело совсем для них постороннее и чужое. Почему князь Владимир Ярославич, строивший собор вслед за Киевским собором отца и точно воспроизведши его относительно плана, не взял и его размеров, мы не знаем; но вероятно потому, что не имел средств. Построив собор, скромный по размерам, князь и украсил его весьма скромно. О мраморных колоннах и мозаике полов не было и помина. Алтарь несколько украшен был стеной мусией; но эта мусия не то, что Киевская, и не то, что настоящая: она – не священные изображения, занимающие весь перед алтарной стены, а полоса простых (бордюрных) украшений (в виде небольших окон с полукружиями и крестами)¹⁹², идущая поверх так называемого сопредстолия, – по достоинству своего материала и своей работы весьма не высокая¹⁹³. Церковь была расписана живописью, но даже и этой последней не вся, так что дорасписывалась после. Выйдя

весьма скромно украшенным из рук своего строителя, собор и впоследствии был украшаем не особенно заботливо. Прямая обязанность заботиться о нём лежала на епископах; но владыки Новгородские, смотря на то, как в других местах снимали с епископов эту обязанность князья, вероятно, не чувствовали особенной охоты нести так сказать лишнее, против других бремя. Что же касается до князей Новгородских, то они были переменны и переменны прихотливо,— сегодня чествуют и клянутся в привязанности, а завтра указывают путь, с приглашением: пойдь, княже, прочь, или сажают в заключение в монастырь. При таком положении дела, разумеется, не могло находиться между князьями охотников быть ктиторами и устроителями собора, ибо сегодня начал ктиторствовать и приступил к делу, а завтра — поди вон из города. Собор, не расписанный вполне его строителем, был дорасписан только в 1108г., т. е. через 50 с лишком лет, на деньги оставленные епископом Никитой. Из до-монгольских преемников Никиты является украсителем собора только один, именно — знаменитый Нифонт, занимавший кафедру с 1130 по 1156 год. В 1144г. он расписал притворы или паперти собора (неизвестно, когда пристроенные к нему перед тем), в 1151г. он покрыл его свинцом и мазал известью, т. е. штукатурил. И затем он сделал в него кивот, под которым должно разуместь вовсе не иконостас, так как иконостасов тогда ещё не было (о чём ниже), а киворий, то есть сень надпрестольную или балдахин надпрестольный¹⁹⁴. Летопись Новгородская, к сожалению, не говорит, был или не был кивот в соборе до Нифонта, т. е. заменил ли он только новым кивотом старый или совсем сделал его вновь, и чем покрыт был собор прежде него. Так как Нифонт сделал кивот и произвёл перекрытие собора не после пожара и так как вообще неизвестно, чтобы в период до-монгольский собор подвергался пожарам¹⁹⁵, то весьма возможно, что кивот он сделал вновь и впервые и что крыша на соборе была дотоле деревянная¹⁹⁶. А если бы это было так, то это далеко не рекомендовало бы епископов Новгородских со стороны их заботливости о своём кафедральном храме. Не получив от своего основателя «украшенных» входных дверей, Софийский собор был украшен

ими впоследствии, и одними из них может быть ещё до нашествия Монголов. (Эти двери главного или западного входа, остающиеся на своём месте доселе, носят название Корсунских. Название дано им или от того, что всякая исключительная работа называлась у нас в старое время Корсунской, как после немецкой, или от того, что у Новгородцев сочинялась фабула, будто они вывезены Владимиром из Корсуни. На самом деле они – немецкое произведение второй половины XII – начала XIII века. Как попали они в Новгород, это до сих пор составляет загадку, простейшее объяснение которой то, что, не быв взяты из какой-нибудь церкви, они просто были куплены у мастера, т. е. Новгородскими купцами, ездившими торговать в Германию, или по заказу Новгородцев немецкими купцами, приезжавшими торговать в Новгород. См. о них *Аделунга* «Корсунские врата», также *Макария* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде II, 269. О других дверях, так называемых Шведских или Сигтунских, *Аделунг* *ibid.*, стр. 147, *Макарий*, *ibid.* стр. 275, и о третьих, сделанных или, как основательно догадывается Татищев, купленных у Немцев владыкой Василием, *Аделунг* 118, *Макарий* 269).

В период до-монгольский мы не имели ни одной настоящей монументальной церкви, подобной таковым церквям западным. Но в Успенском Владимирском соборе Боголюбского мы имели (не на долгое, впрочем, время) такую великолепную по богатству и изяществу украшений церковь, каких, с уверенностью можно сказать, вовсе не было на Западе и которая и из церквей греческих, по всей вероятности, уступала в этом отношении только одной Юстиниановой Софии.

Боголюбский приступил к постройке своего собора спустя без небольшого год после смерти отца своего Юрия (15 мая 1157г.) и спустя столько же времени после своего занятия в его место престола Ростовско-Суздальского или наоборот Суздальско-Ростовского. Он занял этот престол не как великий князь всей Руси, а просто как удельный князь области. Удел Ростовско-Суздальский вовсе не принадлежал к числу уделов главнейших и знатнейших, а, напротив, к числу самых последних. Отдалённая от собственной Руси и инородческая

окраина Ростовско-Суздальская была почти то же, что в настоящее время Сибирь, и до отца Боголюбского Юрия не имела собственного удельного князя, а составляла простой добавок к уделу Переяславскому. Но оригинально и гениально Боголюбский решил создать в этой, так сказать, древней Сибири и на её дельной почве новую единоглавую Русь обок с разлагавшейся и падавшей многоглавой Русью Киевской. Здатель новой Руси вполне понимал значение внешнего престижа, и поэтому, избрав для своего нового с новым характером государства совсем новый, без старых преданий, город, начал с того, чтобы создать из Владимира по внешности второй Киев¹⁹⁷. Вместе с гражданским великолепием неизбежно было и гораздо важнее его было великолепие церковное. Поэтому, одновременно с тем, как заложить во Владимире новый город (городскую крепость, Кремль), подобный Киевскому Ярославову, Боголюбский заложил в нём и церковь, которая бы соответствовала Киевским Богородице Десятинной и св. Софии. Как в устройении города он не только не хотел отстать от Ярослава, но и превзойти его, ибо устроил город не только с Золотыми воротами, но и с серебряными¹⁹⁸, так и в устройении церкви он не только хотел сравняться с обоими, но и затмить их и оставить за собой. Со стремлением к возможному великолепию и первенству в нём, Боголюбский, несомненно, соединял исключительный вкус, был Русским Юстинианом не только в первом, но и во втором отношении (сfr выше). И он создал церковь, о которой со всей справедливостью, хотя может быть и обидной для наших времён, должно сказать: «яковой же не бысть на Руси и никогда же не будет».

Прежде чем говорить о соборе Боголюбского, мы должны устранить одно весьма странное относительно его мнение, в которое вовлечены археологи позднейшими Никоновской летописью и Степенной книгой. Лаврентьевская летопись говорит о соборе, что Боголюбский «и верх его позлати» (под 1160г.). Из этого неопределённого: «верх» Никоновская летопись делает определённое один верх: «совершена бысть,— говорит она,— святая церковь соборная пречистые Богородицы Успение о едином версе» (под тем же 1160г.). Но собор имеет не один

верх, а пять верхов или куполов. Отсюда составитель Степенной книги сделал заключение, что та часть церкви, на которой стоят четыре побочных купола, пристроена после Боголюбского братом его Всеволодом, т. е. предполагая, что Всеволод окружил церковь Боголюбского новыми стенами и, уничтожив в ней её собственные стены, сделал её из малой большой. («По сих же ведший князь Всеволод Юрьевич церковь Владимирскую сугубо округ её упространи и украси, юже брат его князь Андрей постави об едином версе во имя пречистая Богородицы честнаго её Успения; Всеволод же, четыре верха наздай, позлати"- I, 290). Но, во-первых, предполагать, чтобы Боголюбский хотел построить в своей новой столице кафедральную церковь таких малых размеров, какие будет иметь собор по отняти мнимой пристройки Всеволода, когда он помышлял и стремился не только сравнять её с Киевом, но и поставить выше (город-Кремль), когда он мечтал основать в ней новую митрополию, когда, наконец, он был именно Боголюбский, а не какой-нибудь несчастный князь Муромский,— предполагать это в высшей степени странно. Тогда его кафедральный собор, несомненно, имел бы размеры меньше всех существовавших кафедральных епископских соборов; а думать это значит именно думать, что Боголюбский не был Боголюбский, т. е. думать невозможное. Во-вторых, полагать, чтобы Всеволод, если он хотел построить большую церковь, не построил её вновь, а создал посредством такой чудовищной и сколько знаем – беспримерной не только у нас, но и у кого бы то ни было, перестройки малой церкви (читатель, конечно, понял выше и не забывает, что речь идёт не о пристройке папертей к малой церкви, а именно о превращении малой церкви в большую), если не ещё более странно, чем предшествующее, то уже никак не менее. Наконец, в-третьих, хотеть видеть в этом стройном и цельном архитектурном произведении, в этой копии с Киевского Софийского собора, каков наш собор, не произведение одного раза и одних рук, а произведение двух раз и двоих рук,— да извинят нас господа археологи и архитекторы,— для нас как-то совсем непонятно. Доказательства в виде отвлечённых соображений, как бы они ни были очевидны и

осязательны, никого никогда не убеждают, и нам истинно было бы прискорбно за Боголюбского, если бы, по вине позднейших комментаторов Лаврентьевской летописи, он представляем был превратно (мизерабельно) и не как настоящий Боголюбский. К счастью, мы имеем положительное современное свидетельство. Вместо неопределённого «верх» Лаврентьевской летописи, которое должно понимать не о куполе, а обо всём верхе, употребляет определённые выражения летопись Ипатская: эта последняя совершенно определённо и несколько раз говорит, что Боголюбский построил церковь о пяти верхах или куполах¹⁹⁹. Следовательно, несомненно, что он построил собор в том виде, как мы имеем его в настоящее время²⁰⁰.

Владимирский собор был заложен 8 апреля 1158г. и окончен кладкой на третье лето в 1160г. Затем, по словам летописи, в следующем 1161г. произведено было её писание, начатое весной и оконченное 30 августа. О годе и дне освящения летопись не говорит, но с вероятностью должно предполагать, что оно было совершено или самого этого 30 августа или непосредственно вслед за этим. Что собор был складен только в три лета, в этом нет ничего удивительного, ибо хотя он был в русском смысле монументальный, но не особенно большой, и если Печерский монастырь в состоянии был скласть свою церковь, немного меньшую собора, также в три лета, то тем более мог это сделать Боголюбский, располагавшей средствами несравненно бóльшими²⁰¹. Но когда летопись говорит об окончании писания в продолжение одного года, за чем предполагается освящение, то это, по всей вероятности, должно понимать не так, чтобы оно на самом деле было совсем окончено. А так, что в необходимом оно настолько было окончено, чтобы можно было совершить освящение. Вообще, предполагая, что собор был освящён в 1161г. (что должно предполагать на основании летописи), необходимо думать, судя по его украшению (о котором сейчас ниже), что к этому 1161г. он далеко не был окончен отделкой и что, быв освящён, продолжал отделяться более или менее долгое время после.

Не имеем мы описания Десятинной церкви Владимировой, не имеем мы описания Софии Ярославовой: могли бы мы не

иметь описания и Успенского собора Боголюбского. Но судьба, как бы сжалившись над нами, хотела, чтобы мы не остались в неведения об этой истинной чудо-церкви, которую видели у себя наши предки (не на долгое время, как мы сказали выше). Неизвестным современным автором составлена повесть об убиении Боголюбского, внесённая в Ипатскую летопись, и в этой-то повести (да будет вечная память её неизвестному автору!) мы и находим описание нашей дивной церкви. Боголюбский создал не одну дивную церковь, а две – наш собор и значительно меньшую его по размерам церковь Рождества Богородицы в своём поместье-городе и своей преимущественной резиденции Боголюбовом²⁰². Автор описывает обе церкви, – сначала Боголюбовскую, потом собор; и так как обе они были украшены одинаково, т. е. с одинаковым богатством и великолепием, то, чтобы не совсем повторяться, описывая второй, он опускает нечто сказанное о первой, представляя читателю самому дополнять второе описание из первого. На этом основании мы приведём их оба. «Христоролюбивый князь Андрей, – пишет автор о церкви Боголюбовской, – уподобися царю Соломону, яко (он) – дом Господу Богу, церковь преславу святая Богородица Рождества посреде города камену созда в Боголюбовом и удиви ю паче всех церквий, подобно тое святая святых, юже бе Соломон царь премудрый создал. Тако и сий князь благоверный Андрей сотвори церковь сию в память себе, и украси ю иконами многоценными, златом и камением драгим и жемчугом великим безценным и устрой е (их, т. е. иконы) различными цятами и аспидными цятами украси, и всякими узорочьи удиви ю, светлостью же некако зрети, зане вся церкви бяше золота... и вси бо видевше ю не могут сказати изрядные красоты её, златом и финиптом и всякою добродетелью... украшена..., канделы различными издну (внутри) церкви от верха и до долу, и по стенам и по столпом ковано золотом, и двери же и ободверье церкви златом же ковано, бяшетъ же и сень златом украшена от верха и до деисуса, и всею добродетелью церковной исполнена, измечтана всею хитростью... И (в городе Володимире), – пишет автор о нашем Владимирском соборе, –

доспе церковь камену сборную святая Богородица, пречудну вельми, и всеми различными виды украси ю от злата и серебра, и пять верхов её позолоти, двери же церковные трое золотом устрой, камнем дорогим и жемчугом украси ю многоценным, и всякими узорочьи удиви ю, и многими пониканделы золотыми и серебряными просвети церковь, и онебон от злата и серебра устрой... и всими виды и устройством подобна быста удивлению Соломонове святая святых (обе церкви) и в Боголюбом и в Володимере городе, верх бо златом устрой и комары позолоти, и пояс златом устрой, камнем усвети, и столп позлати изовну церкви, и по комаром же поткы золоты и кубки и ветрила золотом устроена постави,— по всей церкви и по комаром около»²⁰³.

Таким образом, наш собор, «церковь пречудная вельми», горел и блистал золотом с прочим многообразным украшением внутри и совне и с той и с другой стороны представлял зрелище великолепно-исключительное, которому подобного мы не можем указать в нашей теперешней действительности, так что остаётся воспроизводить его только в воображении. Внутри, как само собой подразумевается, собор весь покрыт был живописью, но пояса и бордюры или каймы между отдельными священными изображениями, измечтанные всякой хитростью относительно форм и узоров, и их (изображений) поля были покрыты а кованы золотом с украшением драгоценными камнями, жемчугом и финифтью, так что всё это блистающее и светящееся представляло, как говорит летописец, светлость некую зрети. Верх алтарной стены над алтарной или царских дверей аркой был уставлен рядами драгоценно украшенных икон, которые окованы были золотом и вместе с ним блитали крупнейшим жемчугом и драгоценными камнями, так что эта стена среди разрозненного блистания всей церкви представляла одно сплошное блистание. Вся церковь была увешана множеством золотых и серебряных паникадил, которые не должно представлять в виде нынешних огромных паникадил, а в виде нынешних больших лампад пред образами (о чём ниже), и наконец пред царскими дверями алтаря — серебряный с позолотами амвон, который не нужно представлять в виде

нынешней площадки, а в виде целой беседки или кафедры (о чём также ниже). Ничего не говорит автор повести об украшении алтаря, но необходимо думать, что оно не только равнялось украшению самой церкви, но и превосходило его, ибо всегда первые и главные заботы сосредоточивались на этой священнейшей части храма. Не знаем, украшались ли алтарная стена и её абсида иконописной мозаикой, о которой автор вообще не упоминает, но несомненно, что они блистали в усугублённой степени теми же золотом, жемчугом, драгоценными камнями и финифтью. Если амвон был из серебра и золота, то почти с совершенной несомненностью должно разумеать то же самое и ещё более о кивории над престолом или сени (балдахине) и о самом престоле. Устраивая серебряный амвон, Боголюбский, очевидно, хотел соревновать и подражать Юстиниану, а известно, что в Юстиниановой св. Софии киворий подобно амвону был из серебра с золотом, великолепнейшим образом украшенный, а самый престол был не только из золота, но из ново-придуманного материала, более драгоценного, чем оно²⁰⁴. По всей вероятности, рисунок кивория и его украшения должны быть разумеемы на одном из первых мест в тех словах автора повести, что церковь удивлена была всякими узорочьи и измечтана всею хитростью. Между серебряно-золотым киворием и таковым же амвоном необходимо долженствовала быть таковой же и алтарная преграда или решётка (о ней ниже), которая также давала место измечтанию всяких узорочий и всякой хитрости. Ничего не говорит автор повести о поле церкви; но, само собой разумеется, что среди золота и серебра и драгоценных камней с жемчугом вверху он не был какой-нибудь простой. Может быть, он был сделан из местного «красного различного» мрамора, подобный тому, какой в 1283г. был устроен в Суздальском соборе Богородицы. Но весьма возможно и то, что он был из настоящей мозаики греческой. Мраморных греческих колонн, по всей вероятности, в храме вовсе не было, ибо и водяная перевозка их до Киева была бы в высшей степени затруднительна, а сухопутная перевозка от Киева до Владимира и совсем невозможна. Но материалы для

мозаики пола, хотя и с весьма большими трудностями, могли быть привезены.

А так как несомненно, что Боголюбский для украшения своего собора, не останавливался ни перед какими одолжимыми трудностями, то и весьма возможно, что пол был устроен из настоящей мраморной мозаики греческой, с теми сложностью и великолепием рисунка, как это было в лучших церквях Греции. Трое дверей собора с их ободверьями или их косяками, по словам автора повести, были золотом устроены и златом кованы. Не знаем, должно ли это понимать так, что пластины, покрывавшие дверные створы и косяки, были из чистого золота или так, что они, быв медными или бронзовыми, были только позолочены и только по местам были выложены так называемыми, обронными украшениями из чистого золота. Но если и последнее, то ясно, какие великолепные были эти двери и какое заключение должно делать, от них к великолепию всей церкви!

Итак, наш дивный собор внутри представлял так сказать сплошную массу драгоценного: золото и серебро, драгоценные камни и бесценный жемчуг, финифть и мрамор²⁰⁵. Не менее великолепен он был и снаружи. Все пять куполов его и вся вообще и без исключения кровля были покрыты золотом²⁰⁶. По верхам стен между полукруглыми кровлями арок (см. выше) и по самым этим кровлям были поставлены золотые птицы (потки), вазы (кубки) и флюгера (ветрила). «Пояс» карниза, разделявший наружные арки (лизены) стен поперёк на два поля, о котором мы говорили выше, был устроен золотом и усвечен камнем, т. е. гладкая линия его была покрыта золотом или вызолочена. А линии каморок и зубцов были, вероятно, сделаны,— первая выложена, а вторая составлена,— из разноцветных мраморов и других цветных и принимающих светящуюся или блестящую полировку камней. Ничего не говорит автор повести о рельефных изображениях или барельефах в полях (на полях) арок. Но они, обязанные своим началом именно Боголюбскому, несомненно, были в частности и на его соборе²⁰⁷. Весьма вероятно, автор повести подразумевает их под словом «пояс», называя этим именем не

только полосу карниза, но и всё верхнее поле. Если так, то в этом случае его слова об устройении златом и об усвечении камнем должно будет относить не только к самому карнизу, но и к барельефам над ним, в верхнем поле арки. И таким образом получится, что снаружи собор не только был золотой своим верхом или кровлями, но золотой и разукрашенный и до половины стен. Так как он был складен из тёсаного камня (т. е. собственно облицован им), то нижнее поле стен или составлял этот камень, возможно хорошо пригнанный, и,— насколько принимал полировку, — отполированный, или же,— что не невозможно предполагать,— это нижнее поле стен было покрыто и выложено плитками тех же камней, специально способных к усвечению, что и вверху. Соединив в своём воображении всё сейчас нами сказанное и дополнив к этому, что все трое входные двери в собор были золотом устроены, читатель получит наружность церкви, которая едва ли когда снилась ему во сне, как простая игра фантазии, для которой и невозможное возможно.

Таков был храм Боголюбского,— русского Соломона и Юстиниана²⁰⁸!

Соответственно своему богатству и великолепию собор был снабжён и богослужебными принадлежностями. Для него были устроены во множестве из золота и серебра с украшением драгоценными камнями и великим или крупным жемчугом богослужебные и просто служебные сосуды и рипиды, затем в таком же множестве шитые золотом и жемчугом богослужебные одежды, три так называемые Иерусалима (о них ниже),— весьма большие, из чистого золота и с драгоценными камнями, множество пелен под иконы и множество ковров для употребления в праздники (о них также ниже)²⁰⁹.

Отвечая на вопрос: чьими руками соорудил и украсил свой собор Боголюбский, летопись говорит, что «по вере его и по тщанию его к святой Богородице приведе ему Бог из всех земель мастера»²¹⁰. Выше мы говорили, что кладку собора со всей вероятностью должно усвоять мастерам греческим; следовательно, под мастерами из других земель, именно — с Запада, должно разумеать мастеров, призванных в помощь

мастерам греческим для украшения собора и для снабжения его принадлежностями. Причин, почему Боголюбский, не довольствуясь мастерами греческими, выписал ещё мастеров с Запада, могло быть две, именно: во-первых, та, что ему при множестве его построек, требовавших украшения и снабжения принадлежностями²¹¹, Греция не могла доставить всего потребного количества хороших мастеров. Во-вторых,— та, что не довольствуясь искусством мастеров греческих, он хотел собрать у себя хороших мастеров,— лучших художников, из всех стран, так чтобы всё могло быть сделано возможно лучшим в своём роде. Слова летописи: «из всех земель» дают подразумевать, что с Запада они были выписаны не из одного места (ибо это вместе с Грецией было бы только из двух земель), а из многих или нескольких, и, следовательно,— что они были собраны в значительно большем числе. Выписать с Запада, с которым мы находились в деятельных торговых сношениях, просто мастеров, было не трудно; но другое дело было выписать мастеров хороших. И нет сомнения, что в отношении именно к этому должно понимать слова летописи: «по вере его и по его тщанию к святей Богородице», т. е. что Бог дал ему получить именно таких мастеров. Из сказанного следует, что Боголюбский употребил все свои старания, чтобы сделать свой собор возможным совершенством в своём роде и что его украшение было произведено руками лучших художников своего времени (относительно самого производства работ мастерами западными должно думать, что те из этих последних, в которых требовалось соблюдение принятой православной формы, они производили их по рисункам мастеров греческих)²¹².

От баснословного богатства и великолепия дивного собора Боголюбского не сохранилось до настоящего времени решительно ничего и никакого следа. Увы, такова судьба дел человеческих! Он существовал своего рода чудом и всего десять лет после смерти своего создателя. В 1185г. случился во Владимире великий пожар, в котором погорел мало не весь город. В числе других 32 церквей сделался добычей огня и наш собор. Загоревшись сверху он выгорел до самого низа, и все его

богатства и великолепие недвижимое и движимое «взя огонь без утеча и без остатка»²¹³... Возобновлённый преемником Боголюбского Всеволодом и тогдашним епископом Ростовско-Владимирским Иоанном, и именно более вторым, чем первым²¹⁴, и ставший, по словам летописи, опять аки нов²¹⁵, но, несомненно, уже вовсе не тем, чем был²¹⁶, в нашествие Монголов, при взятии последними Владимира, он снова был выжжен и притом разграблен²¹⁷. Возобновлённый во второй раз и по всей вероятности уже совсем скромно, он некоторое время был и потом ещё некоторое время считался кафедральным собором русских митрополитов, следовательно, заботливо или незаботливо был опекаем. Затем, когда Москва совсем бросила Владимир, для него настали времена почти такого же бедствия, как и для Киевского Софийского, так что и он подвергся опасности потерять свои верхи. Его новейшее возобновление, первоначально от частного усердия, началось с начала прошлого XVIII в. (1708г.). Напрасно, конечно, было бы мечтать, чтобы собор когда-нибудь дождался некоторой настоящей реставрации, хотя в качестве знаменитейшего храма древней Руси и имел бы на это немалое право²¹⁸...

III. Архитектура церквей деревянных.

Обращаемся к архитектуре церквей деревянных.

Каменные церкви, взятые все вместе, составляли в общем, самую незначительную и ничтожную часть, не более, как только исключение; обыкновенными же церквами нашими домонгольского периода (равно как и последующего, весьма долгого времени) были церкви деревянные. Довольно много было каменных церквей в Киеве и Новгороде (в первом среди множества церквей деревянных, общественных и домовых, во втором – при отсутствии церквей домовых, как кажется, с преобладанием над общественными деревянными); довольно не малое количество их было во Владимире. Затем, следуют не особенно многие города, которые могли хвалиться или не единственным их числом или, по крайней мере, единственным. Во всём же остальном сравнительно множестве прочих городов

и во всех без изъятия сёлах церкви были исключительно деревянные.

Каменные церкви обыкновенных размеров не представляли собой чего-нибудь невозможного для сооружения; таковые каменные церкви до-монгольского периода, быв значительно менее нынешних обыкновенных, представляли собой это невозможное ещё менее, чем последние. Следовательно, не было никаких действительных препятствий к тому, чтобы вся Русь до-монгольская покрылась каменными церквами, как покрыта имя Русь настоящая, и, следовательно, дело было просто в том, что каменная архитектура, быв принесена к нам из Греции, не была нами усвоена и не вошла у нас в общий обычай.

К величайшему сожалению о деревянных церквях до-монгольского периода мы не можем сказать многого положительного, так как церквей этих, что само собой разумеется, вовсе не сохранилось до настоящего времени и так как известия о них чрезвычайно скудны.

Каменное зодчество явилось у нас, как нечто чужое, только со времени принятия нами христианства, когда по подобию Греков и их руками мы начали строить каменные церкви; но, само собой разумеется, что зодчество деревянное было у нас и прежде этого и не как чужое, а как своё. Если вовсе не могло быть у нас самостоятельного развития зодчества каменного, так как этому полагал неодолимые и решительные препятствия недостаток научных архитектурных сведений (условливавшийся общим отсутствием просвещения), то совсем другое дело – зодчество деревянное. Это последнее по своему свойству, т. е. по свойству своего материала таково, что даёт место творчеству и прогрессу и при отсутствии научных или теоретических сведений. И оно, несомненно, имело у нас этот прогресс, и уже в то древнее время, как явилось у нас христианство и как мы начали строить церкви, достигло более или менее высокой степени развития.

Впрочем, по всей вероятности, должно различать в этом отношении две половины Руси – южную и северную и сейчас сказанное разумеет только о последней, которая, будучи с

одной стороны страной лесной, а с другой – страной холодной, имела вместе и условия и побуждения для того, чтобы создать деревянное зодчество. А что касается до Руси южной, сравнительно малолесной и более тёплой, то, как кажется, в развитии деревянного зодчества она не пошла далее той хаты, которую видим в Малороссии до настоящего времени. Предположение наше подтверждает и летопись, в которой под 1016г. читаем, что Новгородцев, пришедших с Ярославом на Святополка, южанин воевода последнего укорял: «что пришли с этим хромцом вы плотники? заставим вас рубить нам хоромы»²¹⁹. Слова эти показывают, что плотничество, а, следовательно, и искусство в нём, составляло отличие Новгородцев от Киевлян и что последние в случае надобности хороших построек, настоящих и хороших домов или собственных хоромов, пользовались услугами первых.

Как бы то ни было, но думать о деревянных церквях до-монгольского периода, будто они вообще представляли собой маленькие и невзрачные здания, весьма недалёкие от жилых домов и именно домов крестьянских, было бы совершенно несправедливо. От самого первого времени после принятия христианства мы имеем положительные свидетельства о такой степени развития у нас деревянного зодчества, что могли быть строимы деревянные церкви не только хорошие и очень хорошие, но и совсем дивные. А если была возможность, то вероятно ли, чтобы она не была прилагаема к делу? Обыкновенно Бог чествуется от всего умения, и если Русские периода до-монгольского умели строить хорошие деревянные здания, то само собой и необходимо разумеется, что храмы Божьи должны были стать первым и главнейшим предметом для приложения этого умения.

Летописи свидетельствуют, что дивная и великая церковь была построена в Ростове её первым епископом Феодором, который был из числа вообще первопоставленных епископов Русских²²⁰. Пред учреждением кафедры Ростов не был крещён, как это было с другими городами. Напротив, кафедра была учреждена в нём только в видах будущего постепенного крещения его и области его жителей. Следовательно, при своём

учреждении кафедра буквально была то, что называется *in partibus infidelium*,— кафедра среди населения нехристианского, а языческого и имевшего стать христианским только со временем и в неизвестном будущем. Таким образом, если для этой кафедры, вовсе не имевшей непосредственной нужды в великолепной обстановке, построен был дивный и великий храм, то есть вся вероятность и всё основание полагать, что для всех других епископий были построены кафедральные храмы настолько дивные и великие, насколько позволяли это местные средства каждой (материал и мастера). Центром деревянного зодчества, как мы сказали, был Новгород, мастерами которого, по всей вероятности, была построена и церковь Ростовская. Если справедливо сейчас предположенное нами, то наилучшая из всех церквей или, по крайней мере, не худшая Ростовской долженствовала быть построена в нём. К счастью, мы имеем сведения о первоначальном деревянном соборе Новгородском и оказывается, что это было действительно так. Первоначальный деревянный Новгородский собор, построенный одновременно с крещением Новгорода епископом Иоакимом, по свидетельству Новгородских летописей²²¹, имел 13 верхов и был честно устроен и украшен.

Одновременно с кафедральными соборами для епископов, правительство на свой собственный счёт, как необходимо предполагать, построило церкви и для всех перво-крещённых. Эти первые правительственные церкви, строенные наспех и зараз в слишком большом числе, вероятно, не отличались великолепием, а были и более или менее просты, и носили печать единообразия казённых построек. Но затем явилась в крещёных внутренняя привязанность к христианству, после чего церкви начали быть строимы, независимо от правительства, частными людьми и общинами. Снова повторяем, совсем странно и ни с чем не сообразно было бы предполагать, чтобы, имея умение и возможность строить хорошие церкви, стали строить их худыми. Умение и материал, как о первом нужно предполагать, и говорят положительные свидетельства, а о втором знаем сами непосредственным образом, соединялись на севере. Следовательно, этот север по преимуществу и должен

был отличаться хорошими и даже великолепными деревянными церквями. Под севером, вероятно, должно разуместь сравнительно наибольшую часть Руси, и именно – Новгород с его обширной областью, на восток от Новгорода область Ростовско-Суздальскую, на юг области Смоленскую, Полоцкую и Туровскую. Всё это была сторона одинаково лесная и по населению своему наиболее родственная (позднейшие и нынешняя Великороссия и Белоруссия). А поэтому и можно полагать, что на всём сейчас указанном пространстве была более или менее одна и та же деревянная архитектура, и находилась более или менее на одной и той же значительной степени развития. Южная Русь (нынешняя Малороссия), сравнительно малолесная и безлесная, до настоящего времени имеющая гражданскую архитектуру (сельская домовая стройка), находящуюся на самой первой или первобытной степени развития и знаменитую характером совершенной неподвижности, по всей вероятности, в отношении к деревянному церковному зодчеству должна быть отличаема и отделяема от северной Руси, как особая половина, именно – половина значительно низшая, имевшая деревянные церкви значительно худшие. Впрочем, мы той решительной веры, что деревянные церкви и южной Руси периода до-монгольского вовсе не должны быть представляемы в виде нынешних малороссийских хат. Строители этих последних, конечно, не могли быть строителями ни хороших церквей, ни вообще чего бы то ни было лучшего; но Юг могли обстраивать хорошими и приличными церквями мастера северные. Кто знает о нынешних путешествиях ремесленных и промысловых артелей по всевозможным направлениям и во всевозможные концы для так называемых заработков; кто в частности знает, что и в настоящее время Малороссия полна ремесленниками из Великороссии: тот легко поймёт, каким это образом могло случиться. Кроме мастеров и строителей, попросту плотников, пришедших с севера (из нынешних Бело-Великороссии) и в самой Малороссии, вследствие спроса на работу, могли явиться специалисты церковного строительства (хотя заключая от нынешних Малороссов и не полагаем, чтобы они явились в

слишком большом числе). Если несмотря на это церкви южной Руси всё-таки должны быть предполагаемы значительно худшими церквями Руси северной, то это потому, что постройка их должна была обходиться значительно дороже и добывание материала значительно труднее, а главное потому, что от хат до настоящего великолепия был так сказать противонатуральный скачок,— что у человека, живущего в хате, идеал великолепия долженствовал быть гораздо скромнее и что полное и возможное, на его взгляд, великолепие должно было наставать там, где ещё далеко не доходило до настоящего великолепия.

На основании сказанного о деревянных церквях периода до-монгольского следует думать так, что в большей половине Руси они были хороши, с отдельными церквями очень хорошими и даже великолепными, а в меньшей половине — приличны. Но всегда и во всём бывают исключения, и необходимо полагать, что не только просто были исключения церквей плохих и убогих, но что по тогдашним особенным условиям и обстоятельствам они были многочисленны более должного, и более так сказать нормального. Подразумевается, что плохие и убогие церкви должны были иметь плохие и бедные приходы. При крайней редкости у нас населения в иных местностях нельзя сделать у нас иных приходов из бедных богатыми, несмотря ни на какие искусственные старания. Но в древнее время кроме этих бедных приходов не по их вине долженствовало быть ещё не малое количество приходов бедных так сказать по доброй воле. Много выше мы говорили, что у нас в период до-монгольский (как и долгое время после) была совершенная свобода открывать приходы; А на этом основании необходимо предполагать, что, при других благоприятствовавших и содействовавших условиях, о которых говорили мы выше (многочисленность и нетребовательность кандидатов на места священнические, поощрение этому со стороны епископов), приходов в этот период было наоткрывано значительно более должного и значительно более нужного. До какой степени плохи были плохие церкви в приходах бедных, мы, разумеется, не можем сказать. Но весьма вероятно, что на крайней степени

убожества они ничем не отличались от простых клетей и сараев, кроме того, что имели на своих крышах кресты.

Весьма вероятно также, что среди многочисленных домовых церквей до-монгольского периода, которые все должны быть представляемы малыми по размеру, было весьма не малое количество таких, которые были не только малы, но и совсем убоги до того, чтобы оскорблять самое скромное понятие о благолепии церкви. Далеко не все имели домовые церкви по благочестивому усердию; многие имели их только по моде и весьма вероятно, что многие из этих многих, желая только приобрести право говорить, что у них есть домовые церкви, довольствовались теми жалкими клетушечками, каковые представляют собой наибольшая часть нынешних деревенских часовен.

Все наши сведения об архитектуре деревянных церквей до-монгольского периода состоят в том, что, во-первых, как мы сказали выше, Новгородский собор, построенный первым Новгородским епископом Иоакимом одновременно с крещением Новгородцев и сгоревший в 1045г., был о 18 верхах, и во-вторых,— что церковь Бориса и Глеба, построенная Ярославом в Вышгороде, была вознаграждена «о клетце»,— объяснение чего ниже, и что была украшена пятью верхами²²². Не имея сведений из самого периода до-монгольского, оставалось бы пользоваться сведениями позднейшими и заключать от самых позднейших церквей, сохранившихся до настоящего времени. Но сведения пока ещё мало приведены в известность и совсем не разработаны, а церкви пока ещё с недоумением ожидают, когда обратят на них своё внимание русские археологи. (Говорим — с недоумением, ибо архитектура деревянных церквей, в которой мы наиболее проявили свою самостоятельность и свой национальный вкус, по-видимому, должна была привлечь к себе внимание наших археологов одна из первых).

Представляя дело априорически, следовало бы думать, что наши деревянные церкви в отношении к своей форме были ничем иным, как единственно воспроизведением церквей каменных и что, как таковые, они имели (подобно этим

последним) одну форму четырёхугольника более или менее близкого к квадрату. В действительности это оказывается не так. Вместе с подражанием церквам каменным мы находим здесь и самостоятельность, и притом самостоятельность, как кажется, шедшую весьма далеко и проявлявшую себя весьма разнообразно, хотя в этом последнем случае мы, к сожалению, и не можем сказать почти ничего определённого и ничего обстоятельного.

Первой формой церковей деревянных, с которой, несомненно, и очевидно началось дело, должна быть считаемая именно форма, составляющая воспроизведение церковей каменных, т. е. форма четырёхугольника, более или менее близкого к квадрату (на деле как увидим далее, наибольшей частью являвшаяся в виде настоящего квадрата).

Вторую форму составлял четырёхугольник значительно продолговатый, разделявшийся внутри поперечной стеной на две половины, и как бы составленный из двух квадратов. Относительно происхождения этого двойного квадрата должно думать следующее: при форме четырёхугольника близкого к квадрату требовалось соблюдение условия, которое в приложении к церквам деревянным было не совсем удобно, именно – для помещения женщин, которые стояли отдельно от мужчин, в них должны были устраиваться, как и в каменных церквах, верхние галереи или полати²²³; поскольку при деревянном материале трудно устраивать их твёрдо и прочно, то и придумали заменить их таким образом, чтобы строить церкви в виде значительно продолговатых четырёхугольников и чтобы внутри разделять их на две половины – переднюю для мужчин и заднюю для женщин.

Скоро ли явилась у нас вторая форма после первой, не знаем; но имеем положительные свидетельства, что уже в период до-монгольский. В приложении к церквам деревянным, для обозначения их видовых или отличительных признаков, употребляется у нас, между прочим, выражение: «о клетце, клетцки»²²⁴. Это о клетце или клетски собственно означает техническую форму устройства стен. Именно – устройства через горизонтальную кладку брёвен одних на другие в виде клетки

(как обыкновенно и единственно строятся у нас деревянные дома в настоящее время), в противоположность другому, употреблявшемуся в древнее время, способу устройства – через поставление брёвен стояками (о чём сейчас ниже). Но один писатель до-монгольского периода, – игумен Даниил в своём иерусалимском Паломнике употребляет выражение «клетцки» о форме церквей и именно – понимает под нею форму четырёхугольно-продолговатую. (Даниил употребляет выражение клетски в приложении к каменным Иерусалимским церквам, – по изданию *Норова* стр. 30 fin., 34, 75, 79, 107; из церквей, в приложении к которым употребляет он это выражение, сохранилась до настоящего времени Вифлеемская церковь Рождества Христова, – и она есть базилика, т. е. продолговатый четырёхугольник).

За самый период до-монгольский мы не имеем других свидетельств о форме церквей деревянных. Но из последующего, сравнительно не особенно далёкого времени, от которого есть вероятность и основания заключать к нему, мы имеем свидетельства: во-первых, – об употреблении в приложении к церквам деревянным исключительной формы церквей каменных – крестовой или четырёхугольника с выступами в бока, во-вторых, – о формах не четырёхугольных.

В 1490г. сгорела в Устюге деревянная соборная церковь, и устюжские попы били челом великому князю о построении новой; великий князь приказал справиться в книгах, кто ставил сгоревшую, и – найдя в последних, что её поставил в 1397г. епископ Ростовский, к епархии которого принадлежал Устюг, приказал и новую также построить епископу... «и послав владыка, – читаем в одной летописи, – мастера... и он (мастер) заложил» не по старине кресъчату (т. е. формы крестовой, о которой сказали мы сейчас выше), а Устюжаном тот оклад (план) стал нелюб и хотели бить челом великому князю, и владыка не велел, а [вз]ялся церковь поставить по старине и прислал мастера да 60 человек работников и заложили круглу по старине о 20 стенах»²²⁵. В Псковской 1 летописи (Собрание летописей т. 4) под 1471г. читаем: «(того же лета) пригонивше Новгородцы (в Псковскую область) из зарубежья, в Навережской

губе много хоромов пожгли и церковь св. Николы сожгли велми преудивлену и чюдну, такове не было во всей Псковской волости, о полтредьюдесяти углах».

Церковь о 20 стенах и церковь о 25 углах! Между четырьмя углами, каковы церкви четырёхугольные, и двадцатью пятью углами весьма большой промежуток, дающий место многим формам: но как представлять себе эти формы? К сожалению, мы можем отвечать на этот вопрос весьма немного. Из позднейшего времени мы знаем одну церковь о десяти углах,— это Кольский Воскресенский собор, который построен был в 1684г. и который сожжён Англичанами в 1854г.²²⁶. Собор этот состоял из четырёх соединённых в одно четырёхугольников, именно — основного и большего, узко-продолговатого, поставленного длиной поперёк, и трёх меньших, прирубленных к нему — одного сзади к его середине и двух спереди к его бокам, и затем ещё из трёх алтарных абсид, прирубленных — одна к основному четырёхугольнику между побочными передними и по одной к этим последним. Подобное ли соединение нескольких четырёхугольников в одно или что-либо другое представляли древние многоугольные деревянные церкви, сказать не можем. В нашей Кольской церкви два побочных передних четырёхугольника суть приделы; но в конце XIV века, к которому относится приведённое нами выше известие о церкви двадцатипяти-угольной, приделы, как кажется, составляли ещё такую же редкость, как и в период домонгольский. А поэтому не представляется вероятным думать, по крайней мере, того, чтобы там многоуголие должно было изъяснять именно прирубкой тех же приделов.

Круглая двадцати-стенная церковь, если представляла собой один круг, то не в точном смысле круглый, а двадцатигранный. Как бы мы не представляли себе малыми грани, но, во всяком случае, их 20, и, следовательно, это будет громадная ротонда. С первого взгляда может показаться невероятными чтобы могла быть подобная деревянная ротонда, ибо рождается вопрос: как бы она могла быть накрыта потолком. На самом деле, однако, тут нет ничего невозможного, и она могла быть накрыта не потолком, а куполом. А что

деревянные купола могли быть устраиваемы громадные, это доказывает устроенный, например, в прошлом столетии и доселе остающийся целым деревянный купол над ротондой (каменной) гроба Господня в Новом Иерусалиме. И в пользу этого говорят сведения, которые мы имеем лично. (От моего отца я многократно слышал в детстве, что на его родине, – Костромская губерния, Кологривский уезд, местность лесная, – была и незадолго до моего появления на свет сгорела огромнейшая и великолепнейшая деревянная церковь, замечательная именно своим огромнейшим и великолепнейшим куполом, о котором отец всегда говорил с необыкновенным одушевлением и энтузиазмом; в нашей округе, имеющей большие и богатые сёла, каменные церкви – очень хорошие и в то время, к которому относятся рассказы, было ещё цело несколько больших деревянных церквей, но, по словам отца, ни первые, ни последние не шли с его сгоревшей церковью ни в какое сравнение. К сожалению, мы не знаем, какую форму имела церковь)²²⁷. Но если круглая двадцати-стенная церковь представляла собой не один круг, а круглое здание сложное и составное, что, может быть, вероятнее, то мы отказываемся угадывать и предполагать, как представлять себе это здание.

Так или иначе мы будем представлять себе круглую двадцати-стенную церковь, – как круг простой или сложный, но, во всяком случае, она не будет соединением нескольких четырёхугольников, чем могли быть, как показывает пример Кольского собора, церкви много-стенные не круглые; следовательно – её форму нельзя понимать только как мультипликацию четырёхугольника каменных Церквей, а должно видеть в ней форму особую от последнего и самостоятельную. А если так, то, очевидно, рождается вопрос: откуда могла быть взята эта особая от церквей каменных форма? Если бы предки наши до принятия христианства имели языческие храмы, то можно было бы думать, что наша форма перенесена на христианские храмы с них. Но, по всей вероятности, предки наши вовсе не имели языческих храмов, или же – если имели их, то не в виде больших зданий, для вмещения молящихся, а (подобно древним Грекам и Римлянам) в виде весьма малых

зданий и как бы часовенок, только для вмещения статуй. Были настоящие и, по свидетельству писателей, великолепные храмы у Славян языческих Балтийских²²⁸. Нам не представляется, однако, вероятным думать, чтобы заимствование было оттуда, — непосредственно ли с храмов языческих или посредственно с храмов христианских. Т. е. с храмов христианских, которые начали строить у себя Балтийские Славяне по подобию храмов языческих, когда начали принимать христианство. Чтобы предки наши были в таких близких и таких живых сношениях со славянами Балтийскими, которые бы делали вероятной возможность заимствования, относительно этого мы вовсе не имеем сведений. Наиболее вероятным нам представляется думать, что наша форма церквей идёт из Скандинавии, в которой столько же, сколько у нас, если не более, процветало деревянное зодчество, и в которой так же, как у Балтийских Славян, были настоящие языческие храмы²²⁹. Форма могла перейти к нам двояко, — или быв принесена Варягами в период времени, предшествующий крещению Владимира, и быв ими приложена к тем церквам, которые они (т. е. крещённые из них) имели в Киеве до него, или после Владимира, быв заимствована из Скандинавии Новгородцами, что при соседстве и близком общении последних с первой было весьма возможно. В пользу этого предположения как будто имеем мы и некоторые положительные основания. Кроме указанного выше способа устройства стен посредством горизонтальной кладки брёвен, что составляет в настоящее время наш единственный способ и что называлось технически «о клетце, клетцки, в клетцки», в старое время в приложении к стройке церквей был у нас ещё другой способ через поставление брёвен стояками, как забираются остроги (ограды вокруг тюрем) и наподобие острогов заборы, каковой способ стройки технически назывался «вверх»²³⁰. Этот второй способ устройства стен, очевидно, изобретённый именно для церквей круглых, мы находим если не исключительным, то преимущественным способом стройки церквей в Скандинавии²³¹.

В позднейшее время деревянные церкви, сколько можем заключать от церквей, сохранившихся доселе и нам известных,

если не всегда, то большей частью были двухэтажные, с подвалом или подцерковьем в нижнем этаже²³². Если не всегда, то большей частью они имели паперти, и именно – наибольшей частью не с одной только западной стороны, но сполна или не сполна и с боковых сторон. Паперти были или «глухие, – рубленые, бревенчатые» или открытые, вроде галерей, забранные из досок (технически называвшиеся «полуперье»²³³.

Окна в деревянных церквах были красные²³⁴ и волоковые. Последние представляли собой небольшие квадратные прорезы в стенах, примерно четверти в полторы – две, не имевшие рам и заставлявшие глухими деревянными заставками (собственно заволакивавшие ими по пазам со стороны, как это в шкафах с задвижками, откуда и название). Относительно красных или настоящих окон представлялось бы вероятным думать, что они имели одну форму с окнами церквей каменных, т. е. были длинны и весьма узки. На самом деле, эти окна если не всегда, то иногда и, как кажется, наибольшей частью имели форму не окон церквей каменных, а форму красных окон, употреблявшихся у нас в домах, которые были то же, что теперь окна в домах крестьянских. Т. е. имея пропорцию между длиной и шириной приблизительно ту же, что в окнах городских, были вообще значительно их менее. (В одном старом акте мы встретили известие, что окошко двойное, – два окна разделённые косяком наподобие того, как итальянские тройные, – «мерой в свете полтора аршина»²³⁵. Следовательно, «ординарное» окно по этому указанию будет три четверти ширины при аршине приблизительно длины).

Как в церквах каменных после стен особая речь о верхах, так это и в церквах деревянных.

Верхи церквей деревянных состояли: во-первых, из покровов в собственном смысле, во-вторых, из украшений на покровах. Первые состояли или из куполов подобно тому, как на церквах каменных, или из потолков с кровлями; вторые состояли из глав с подставками под этими последними.

Относительно формы низа деревянных церквей необходимо думать, что дело началось с воспроизведения формы церквей каменных. Если не необходимо, то весьма вероятно думать,

что, не ограничиваясь низом, воспроизведение простиралось и на верх или было полным. И, таким образом, если не необходимо, то весьма вероятно думать, что первой формой верха церквей деревянных был купол, и что потом уже явился на них верх обычный деревянным постройкам – потолок с кровлей. Так было или иначе, но в позднейшее время, как кажется, преобладал последний верх, как более простой и более удобный. (На основании позднейших описаний церквей, которые находим в так называемых Писцовых и Переписных книгах, вопроса этого решить нельзя, потому что купола у нас смешивались с главами, и описания, не зная слова купол, употребляют слова: верх и глава, под которыми разумеют и главы и купола).

Купола на церквях деревянных могли быть ставимы, что само собой понятно, только прямо на стены, а не на столбы, как в церквях каменных. А так как купол должен иметь под собой четырёхугольник квадратный, то из этого ясно, что на церкви четырёхугольные они были ставимы или при том условии, что последние имели форму квадратную или же в случае формы продолговатой не над всем четырёхугольником, а только над его частью, составляющей квадрат. Следовательно, они были ставимы: во-первых, на те деревянные церкви, которые по форме стен представляли собой воспроизведение церквей каменных²³⁶, – под условием, что четырёхугольник, близкий к квадрату, они превращали в настоящий квадрат; во-вторых, на передние отделения церквей четырёхугольно-продолговатых²³⁷, – под условием, что в четырёхугольнике брался на эти отделения квадрат.

Купола на деревянных церквях были устрояемы двоякие – сферические и башнеобразные. Между позднейшими каменными церквями, начиная с XVII века (а может быть и с XVI) и до настоящего времени, есть весьма немало таких, в которых купола поставлены не на столбы, как в древних церквях, а без этих столбов, на их (церквей) стены. Эти купола, распростиравшиеся над целыми церквями (а не над их частями, как древние) имеют форму сферическую и именно двоякую – или сферу в точном смысле – круглую, что при

четырёхугольности стен достигалось тем способом, что в углах прикладывались каморы, подобно тому, как в четырёхугольниках обрубов над столбами, или сферическую четырёхсоставную и как бы четырёхгранную (сшитую из четырёх клиньев, четырёх лоскутов). Совершенно то же самое были и сферические купола на церквах деревянных, ибо несомненно, что на церквах каменных эти купола представляют собой ни что иное, как снимок с церквей деревянных, т. е. что в каменных церквах с этими куполами, происхождение которых иначе неизъяснимо, мы имеем каменные церкви «на деревянное дело», как наоборот прежде строились деревянные церкви «на каменное дело». Купола башнеобразные были устраиваемы двояко – или в виде башен восьмигранных двухсоставных, что было, кажется, наибольшей частью, или в виде башен четырёхугольно-квадратных одно-составных. Первые устраивались таким образом, что на четырёхугольник стен ставился восьмиугольник, а на этот при посредстве небольшого четырёхугольного обруба другой меньше восьмиугольник (в четырёхугольнике вписан восьмиугольник, затем опять четырёхугольник и восьмиугольник). Вторые устраивались таким образом, что на четырёхугольник стен нарубался тоже четырёхугольник, только несколько его меньше. (Знаем примеры, что эти четырёхугольно-квадратные купола ставились не только на таковые же, но и на четырёхугольно-продолговатые стены, именно – быв нарубаемы поперёк, подобно тому, как на домах нарубаются светёлки или мезонины. См. Кольский собор, на котором все три купола четырёхугольно-квадратные односоставные и на котором средний или главный купол именно на четырёхугольнике продолговатом, поставленном длиной поперёк). – В позднейшее время мы находим на наших каменных церквах ещё купола шатровые (конусообразные). Если бы можно было думать, что они взяты с церквей деревянных, то на последних их можно было бы относить и к древнему времени. Но представляется гораздо вероятнейшим думать, что они взяты не с наших церквей деревянных, а с церквей западных, и именно – с башен при этих и на этих последних церквах. (Были и деревянные церкви

шатровые, см. ниже; но если не ошибаемся, под шатрами на них всегда должно разуметь не купола, имевшие форму шатров, а простые надстройки в виде последних на крышах церквей некупольных, взятые с шатровых куполов каменных церквей).

Крыши на деревянных церквях, которые имели не купола, а горизонтальные потолки, преобладавшие, как должно думать, над первыми решительно или не решительно, были: двускатные, если не ошибаемся, четырёхскатные и бочками. Выше мы сказали, что церкви, имевшие форму продолговатых четырёхугольников, над передней частью могли иметь купол, а над задней крышу. Точно также и при обеих частях, покрытых крышей, они могли иметь её – особую на первой и особую на второй, ибо передняя часть, отделяясь от задней как совсем особое целое, могла быть выше её своими стенами²³⁸. Что такое двускатная крыша, знает всякий. На две поперечные стены здания нарубаются треугольные фронтоны, между фронтонами ставятся стропила и крыша кроется на две стороны или на два ската.

Под крышей четырёхскатной мы думаем разуметь крышу, которая в описаниях называется «клинчатой». Деревенские часовни, сравнительно большие и сравнительно благолепные, обыкновенно имеют четырёхскатную крышу (называемую в иных местах колпаковой, «под колпак»), которая отличается от обыкновенной (домовой) этого рода крыши тем, что накрывая здания квадратные имеет все четыре ската равные между собой. И что она всегда очень крута и, следовательно, высока. Так как каждый из четырёх скатов или каждая из четырёх сторон представляет собой клин (как клин у рубашки или вообще в одежде), то мы думаем, что по этим клиньям она и названа клинчатой. (Правда, мы встречаем в описаниях: «церковь клецки, а верх клинчатый»²³⁹, что по-видимому несогласно с сейчас сказанным. Но под верхом клинчатым в подобных местах можно разуметь верх не над всеми церквями, а над их передними половинами. А между тем встречаем в описаниях и то, что «на церкви и на алтаре верх сводит клином»²⁴⁰: под клином на алтаре как будто нельзя разуметь другого клина кроме принимаемого нами).

В городах в настоящее время деревянные крыши кроются исключительно так, что тес прибивается к стропилам гвоздями. Но в старое время это было не всегда так, а был ещё и другой способ, до сих пор остающийся преобладающим в деревнях, именно – низ крыши вставлялся в так называемые застрехи, а верх пригнетался шеломом. В позднейших описаниях церквей об иных из них говорится, что они крыты в застрехи, о других не говорится²⁴¹. Следовательно, в позднейшее время крыша была с застрехами и без застрех. Может быть, это было так и с самого древнего времени, но, во всяком случае – чем далее назад, тем бóльшую дóлжно предполагать употребительность застрех.

Крыша бочками, что весьма странно слышать и что весьма оригинально видеть, есть именно крыша, как бы составленная из бочек, или, точнее говоря, – полубочек. Пусть читатель вообразит себе большую бочку в полтора или два раза бóльшую сороковой, пусть он разрежет её по длине на две неравные части так, чтобы приблизительно было две трети и треть, и, откинув меньшую часть, оставит у себя бóльшую. Пусть он, взяв две бочки, т. е. две бóльшие части двух разрезанных бочек, врежет их одну в другую так, чтобы выходил равноконечный крест. Пусть он этот крест, срезанной стороной вниз положит на верх церкви, – это и будет весьма приблизительно крыша бочками, получившая название от близкого сходства с последними. Тут будет недоставать одного, впрочем, существенного признака крыш, крившихся бочками, именно – что верхи полубочек или полукругов должны быть сделаны защипами и гребнями. (Что ясно понять можно только на рисунках, которые пусть и смотрит читатель)²⁴². Так как равноконечный крест не может закрывать всего квадрата, на который положен, и оставляет между своими концами незакрытые треугольники, то предполагается, что при этом способе кровли треугольники между концами креста бочек крылись особо. Может приводить в весьма большое недоумение эта форма крыши, ибо какое отношение между бочками и крышей и с какой стати она бочками? На самом деле загадка изъясняется очень просто: несомненно, что эта крыша взята с крыши церквей каменных и несколько изменена. Выше мы

говорили, что в наибольшей части каменных церквей наверху стен над лизенами или арками выводились полукруги, и крыша и была крыта по этим полукругам. Не может подлежать сомнению, что бочки церквей деревянных и представляют собой воспроизведение именно этих полукругов (этих тоже бочек) церквей каменных. Верхи первых получили форму зашипнутых гребней, как должно думать, потому, что были ставимы гребни (взятые из гражданской или домово́й нашей архитектуры) на верхах последних (мы не сомневаемся, что эти гребни были поставлены на полукругах кровли во Владимирском соборе Боголюбского, «удивлённого всякими узорочьи»)²⁴³. На церквях каменных было не по одному полукругу на сторону, но, смотря по их величине и по количеству лизен, от трёх до пяти. А на деревянных церквях бочек всегда было по одной на сторону (крест из четырёх бочек)²⁴⁴. Этого различия мы не берёмся объяснить удовлетворительно; но полагаем, что оно заключалось в условиях строительных, именно – что в деревянных церквях для поддержания многих бочек требовалось такое сплетение многих балок, такая сеть или клетка их, которой не находили удобной. В позднейшее время эти бочки или собственно полукруглые с зашипами лбы их играли весьма большую роль, как средство украшения в архитектуре каменной²⁴⁵, и необходимо думать, что в этом случае архитектура каменная воспроизводила деревянную.

Из сказанного о трёх формах крыши следует, что крыша двускатная могла употребляться для покрытия всяких четырёхугольников, и что крыша клинчатая (если только мы верно понимаем её) и бочками употреблялась для покрытия четырёхугольников непременно квадратных (целых ли то церквей или передних половин их в случае формы продолговатой).

Поверх куполов и крыш деревянные церкви украшались главами с подставками под этими последними.

Мы уже объясняли выше различие между куполом и главой, которые не имеют между собой ничего общего. Купол есть часть самого покрова или потолка церкви, более или менее возвышенная над своим целым, как бы вытянутая и вздутая над

ним (как пузырь отдувается на коже) или прямо в форму сферы или сферы с длинной шеей (это в церквах каменных; в наших церквах деревянных, в которых купол ставился не на столбы, а на самые их, церквей, стены, он представлял не часть покрова или потолка церквей, а весь этот последний). Напротив, глава есть нечто совсем отдельное от покрова или потолка и от кровли, нечто внешнее по отношению к ним, нечто только поставленное на том или на другой. Одним словом, купол есть купол или сферический свод, а глава есть внешнее украшение, поставленное на всякого вида кровле, подобно вазе, статуе, шесту с флюгером или флагом. В представлении русского читателя купол и глава сливаются в одно, потому что в настоящее время у нас все купола не иначе как с главами наверху (ибо с ними обыкновенно строятся новые купола, и они поделаны на всех старых), и читатель не видал куполов без глав. Но он, надеемся, поймёт и уяснит себе это различие, если мы напомним ему, что он видел бесчисленное множество глав без куполов. Т. е. глав, поставленных не на верхи куполов, а на плоской кровле (над придельными алтарями, стоящими не в ряду с главным, – в боковых отделениях, а в так называемых трапезах или задних и зимних половинах церквей). Греческое церковное зодчество вовсе не знало наших глав и вовсе не употребляло их ни отдельно от куполов, ни в соединении с куполами. Наверху куполов Греки ставили маленький крест и более ничего, и именно – или прямо водружали нижний конец креста в центр купола или водружали его в яблоко, а это последнее ставили на куполе, на маленьком штативе, постаменте. Во все не знает наших глав и архитектура западная. Украшений на плоских кровлях, которые бы сколько-нибудь походили на наши главы, вовсе нет; верхи некоторых башен весьма похожи на наши грушеобразные главы, именно – представляют собой те же груши, только не гладкие, а многогранные (как бы сшитые из лоскутьев, как шьются мячи)²⁴⁶; но несомненно, что это не наши главы, а особый от них вид верхов (ведущий своё начало, если не ошибаемся, от ваз или других подобных сосудов), ибо не имеют существенной принадлежности и как бы составной части наших глав – шейки.

(Эти западные груше-вазо-образные главы суть верхи открытых фонарей, которыми кончаются и которыми нарочно увенчиваются башни,— в позднейшее время они перешли и к нам). В частности совсем нет наших глав (а также и сейчас указанных западных) и в деревянной архитектуре скандинавской²⁴⁷. Из всего сказанного следовало бы, что главы составляют нашу национальную собственность. Именно — или взяты из архитектуры гражданской и перенесены на церкви, или нарочно выдуманы для украшения церквей. А так как нет никакого следа их в архитектуре гражданской, то именно — последнее. На самом деле, однако, вероятнейшим представляется думать, что главы не выдуманы нами в собственном смысле этого слова, а быв взяты с церквей каменных только свободно были воспроизведены на церквях деревянных. Мы сказали, что у Греков не было наших глав, и что крест или непосредственно водружался в купол или ставился на нём на маленьких шаре и штативе. Со всей вероятностью следует думать, что глава с шейкой деревянных церквей и представляют именно увеличенное воспроизведение этих шара и штатива. В настоящее время главы имеют у нас форму груш и луковиц, из которых вторая (на наш, по крайней мере, личный вкус — весьма некрасивая) есть позднейшая. В старое время они имели форму груш и шаров. Что первоначальная форма есть последняя, а не первая, видно из того, что название, которое в старое время имели у нас главы от формы, было «маковица»,— разумеется маковая головка, а маковые головки, как известно, имеют форму шара, а не груши. Шарообразная глава на шее, это очевидно есть греческий шар на штативе, только в увеличенном виде. Если так должно думать о происхождении наших глав, то вместе с этим весьма вероятно думать, что дело началось с точного воспроизведения шара со штативом каменных церквей, и что потом они всё более и более были увеличиваемы, и, следовательно,— что чем далее назад, тем главы должны быть представляемы всё меньшими.

Главы ставились на деревянные церкви как в том случае, когда они были купольные, так и в том случае, когда они были

не купольные, т. е. как на купола, так и на крыши.

На купола сферические, по-видимому, могло ставиться только по одной главе – на их верхи. На самом деле это не так, – главы ставились и на их шарообразной площади и иногда так, что, тесно заставляя и уставляя собой всю эту площадь, доходили до огромного числа 23, а может быть и более, ибо пример 23 глав мы знаем на куполе не исключительно большим, а как кажется совсем обыкновенном. Полагаем, что всякому читателю приходилось видеть колокольни с шатровыми верхами, которые (верхи) все в рядах окон имеющих над собой треугольные или полукруглые наличники (козырьки). Пусть вообразит он, что подобным же образом, на сферической поверхности куполов делались частые ряды фальшивых окон с полукруглыми наличники: на этих-то наличниках, воспроизводивших собой лбы бочек, о которых мы говорили выше, и были ставимы главы²⁴⁸. На купола башнеобразные восьмигранные главы могли быть ставимы на их верхи и на пояса их двух уступов. Наверху могло быть поставлено пять глав, на верхнем поясе восемь (против всех граней) и на нижнем поясе четыре (на углах против четырёх граней, между тем как другие четыре грани этого пояса совладали со стенами церкви), следовательно всего 17. На куполах квадратно-четырёхугольных главы могли быть ставимы на их клинчатых крышах и именно так же, как на куполах сферических в числе неопределённо большом. Хотя, кажется, в действительности ставились не более как в числе пяти (считая с верхней и в случае пяти, а не одной, – боковые по одной на каждой стороне крыши).

На крыши главы были ставимы двояким образом: или непосредственно на них самих, т. е. на них непосредственно быв ставимы и как бы в них втыкаемы своими шеями, или на сделанные на них надстройки, каковыми были так называемые четверики, осмерики и шатры. Четвериками и осмериками назывались надстроенные над крышами церковей обрубы (обруб колодца), которые имели форму или четырёхугольную (по своему виду четверики назывались ещё сундуками) или восьмиугольную²⁴⁹. Шатрами назывались конусообразные

надстройки над крышами церквей, имевшие совершенно одну и ту же форму с верхами шатровых колоколен. Восьмерики или восьмигранные обрубы, как необходимо думать, представляли собой фальшивые купола, т. е. быв взятые с куполов церквей каменных заменяли собой эти последние. С чего взяты были и что представляли собой четверики или сундуки не можем догадаться, и не можем сказать. Шатры, по своему появлению поздние, взяты были с шатровых куполов церквей каменных, которые в свою очередь взяты были из архитектуры западной, именно с верхов башен, которые находятся при и на церквях западных. (Так как на церквях каменных мы находим не только шатровые купола, но и простые надстройки в виде шатров²⁵⁰, то возможно думать, что дело было не таким образом, чтобы на деревянных церквях стали делать шатровые надстройки по подобию шатровых куполов церквей каменных, а потом с деревянных церквей надстройки перенесены были на каменные. А так, что и надстройки, после куполов впервые явились также на церквях каменных, и что на деревянные они перенесены уже как готовые. Шатровые надстройки, как и таковые же купола, имеют восьмигранные низы, о которых в описаниях говорится, что «шатёр на восьмерике»; но этих восьмигранных низов или восьмериков не должно смешивать с восьмериками, о которых выше.— Это, так сказать, отрезки верхов башен, с которых взяты шатры. Со второй половины XVII века шатровые верхи на церквях начали запрещать, вероятно, ввиду их западного происхождения). Относительно церквей, на которых ставимы были надстройки, должно думать, что на церквях крытых бочками всегда ставимы были восьмерики, что на церквях, крытых на два ската произвольно была ставима и не ставима которая-нибудь из трёх надстроек, и что на церквях «клинчатых» не ставима была ни одна из них. Крыша бочками взята была с церквей каменных. И, следовательно, для полного сходства с последними деревянные церкви должны были при ней иметь на себе восьмерики, которые представляли собой их купола. Что на церквях, имевших крыши клинчатые, не было сделано ни одной из трёх надстроек, это нужно думать на том основании, что на остром конусе, чем были они (крыши клинчатые),

надстройка представляла бы нечто не натуральное. Что касается до числа глав, поставлявшихся на церкви безкупольные при посредстве надстроек или прямо на крышу, и до законов и обычаев при этом наблюдавшихся, то мы имеем мало положительных сведений. Весьма вероятно предполагать, что при надстройке восьмериков, что по сейчас сказанному могло быть по произволу на церквах, крытых на два ската, и всегда долженствовало быть на церквах, крытых бочками, так как восьмерики представляли собой купола церквей каменных, было подражаемо относительно глав этим последним. Именно – что их ставили по одной или по пяти²⁵¹. Относительно надстройки четвериков или сундуков имеем свидетельства, что на самых этих четвериках было поставляемо по две главы, что для нас также загадочно, как загадочны сами они²⁵². Шатров было ставимо на церкви (а с ними и глав, которые были на них) по два и по три, и именно – по линии не вдоль кровли, а поперёк (по два, вероятно, было ставимо по подражанию церквам западным, на которых башен сзади или спереди или с обеих сторон было ставимо на углах по две, а три должно считать уже собственным нашим нововведением). Непосредственно на крыши клинчатые главы могли ставиться так же, как на те же крыши куполов квадратно-четырёхугольных, и в действительности, вероятно, ставились так же, т. е. или по одной или по пяти. На крышах двускатных, под которыми на церквах продолговато-четырёхугольных, состоявших из двух отделений, должно разумеать передние отделения, глав ставилось или по одной, на середине шелома или по три, в продольную линию, – на середине и на концах шелома (а на задних отделениях церквей продолговато-четырёхугольных как должно думать, глав никогда не ставилось)²⁵³.

Главы состоят из самых глав и из шеек. Шейки, будучи столбиками, представляют собой как бы отрезки колонн и на этом основании низы их обделывались наподобие базисов этих последних. Обделка состояла в том, что низы шеек обводились кругом наличниками (в данном случае должно было бы сказать наноженниками) или из полукругов с защипнутыми и не защипнутыми верхами (лбы бочек)²⁵⁴, или из треугольников²⁵⁵.

Кроме трёх указанных нами надстроек, на некоторых из наших деревянных церквей находим ещё четвёртую, именно – в виде башенок. Три башенки были на Кольском соборе – одна на заднем приставном четырёхугольнике собственной церкви и две на главном четырёхугольнике этой последней с боков купола (см. изображения собора по указанному на стр. 113). Все три башенки – двусоставные, с нижней половиной большей по объёму, чем верхняя. Первая башенка круглая, две остальные четырёхугольные; все они накрыты клинчатыми верхами (круглая – кругло-клинчатым), на которых главки. Откуда взялись эти башенки и как были они у нас употребительны, пока ничего сказать не можем²⁵⁶.

Всем нами сказанным, как мы сами давали знать, далеко не исчерпывается материя о наших деревянных церквях. Но мы сказали, что могли.

IV. Колокольни и их архитектура.

Остаётся нам сказать о наших древних колокольницах или колокольнях²⁵⁷.

Колокольни, как само собой понятно, предполагают колокола.

Колокола, в виде малых колокольцев и маленьких колокольчиков известные Грекам и Римлянам (κῳδων, tintinnabulum), а может ещё и гораздо ранее (и вовсе не изобретённые Павлином Ноланским в начале V века), были применены для церковного употребления, как средство собирания верующих в церкви к молитве, на римском Западе. Впервые это случилось около половины VI века, а в общее употребление колокола вошли в продолжение VIII и IX веков.²⁵⁸ Греческий Восток был будто бы ознакомлен Западом с колоколами в половине IX века. Иоанн, диакон Венецианский, в своём Chronicon Venetum пишет, что в 886г. дож Венецианский Урсус или Орсо I (864–881), по усиленной просьбе императора Василия Македонянина (867–886), послал в Константинополь 12 колоколов, которые император отдал во вновь построенную им церковь²⁵⁹, и что с того времени Греки и начали иметь колокола²⁶⁰. Бароний, основываясь на других летописцах

Венецианских, которых он не называет, говорит, что Урсус послал колокола императору Михаилу в 865г.²⁶¹. Но в свидетельствах, ничуть не подтверждаемых писателями греческими, весьма позволительно сомневаться. Если же они говорят и правду, то необходимо понимать дело таким образом, что колокола, присланные из Венеции, некоторое недолгое время были употребляемы как любопытная и диковинная новость, а потом снесены в сарай. И больше ни о каких колоколах не было и помину. Последующие совершенно надёжные свидетельства не оставляют никакого сомнения в том, что Греки употребляли исключительно била (о которых обстоятельнее сейчас ниже), вовсе не употребляя колоколов. Феодор Вальсамон в нарочитой статье о билах, сказав об употреблении этих последних Греками, прибавляет: «Латинянам же, нечестиво отделившимся от нас, предан другой обычай относительно собирания народа в храмы, ибо пользуются одним сего рода орудием (тогда как бил три рода), разумею – колоколом» (τῇ καμπάνα, от латинского campana)²⁶². Наш паломник, архиепископ Новгородский Антоний пишет: «а колокола не держат (Греки) во святей Софеи, но билцо мало в руке держа клепят на заутрени, а на обедни и на вечерни не клепят; а по иныи церквам клепят и на обедни и на вечерни, – било же держат по Ангелову учению; а в колокола латыни звонят»²⁶³. У Греков колокола входили в некоторое употребление перед Турками со времени владения Константинополем крестоносцами.

У нас в России колокола, несомненно, быв заимствованы с Запада от Немцев²⁶⁴, а не от Греков (от которых не могли быть заимствованы), явились или одновременно с введением христианства или в самом непродолжительном времени после этого. Первое упоминание о них находим уже под 1066г., и, притом, упоминание случайное, из которого вовсе не следует, чтобы они впервые появились в этом году или только немного ранее²⁶⁵. Далеко и вовсе не вошедши в период до-монгольский в общее употребление по всем церквам, они вошли довольно в общее употребление по церквам главнейшим и важнейшим – кафедральным епископским и придворным княжеским. Так что,

под 1146г. их находим даже при княжеской церкви в Новгороде Северском²⁶⁶. Колокола были вовсе не то, что нынешние, а весьма малы,— не сотни и тысячи пудов, а единицы и десятки, ибо на Западе во всё время нашего периода до-монгольского (и до XV в.) были именно такие²⁶⁷. Неизвестно, появлялось ли у нас в России в период до-монгольский собственное литьё колоколов²⁶⁸. Если да, то со времени его появления наши колокола могли постепенно более или менее увеличиваться в своих размерах. Если же нет, то они всё время должны были оставаться весьма малыми, ибо привоз из-за границы сколько-нибудь значительных колоколов должен был обходиться очень дорого, а главное, при тогдашнем состоянии дорог, долженствовал бы быть чрезвычайно труден.

Имея колокола, Русские, конечно, должны были иметь и особые места, где бы их вешать, т. е. колокольницы или колокольни.

На Западе у Немцев колокола были вешаемы на башнях, которые пристраивались к церквам и которые, имея главным и собственным назначением служить украшением церквей, подобно восточным куполам, в то же время служили и колокольнями²⁶⁹. У нас, как мы говорили выше, был обычай пристраивать к церквам башни; но несомненно, что наши башни между другими своими назначениями не имели назначения служить колокольнями, ибо они устраивались совершенно глухими и в своих верхах, в которых бы надлежало висеть колоколам, служили церковными ризницами. Так как колокола были весьма небольшие, и их было очень не помногу, то можно было бы думать, что колокольни устраивались как-нибудь совершенно просто, подобно тому, как это мы находим в позднейшее время в церквах бедных и вообще рядовых, именно — или что ставился на земле ряд деревянных столбов, которые соединялись перекладинами, или что над самыми церквами надкладывались станки с пролётами, и что в первом случае на перекладинах между столбами, а во втором в пролётах и вешались колокола²⁷⁰. Но что касается до первого, то колокола первоначально явились при церквах не беднейших, а наоборот богатейших, и очень странно было бы представлять

такое соединение, что великолепная церковь и деревянные столбы. Что же касается до второго, то надкладенные стенки портили бы вид церквей; а если не особенно заботились об этом позднейшие строители церквей бедных и вообще рядовых, то должны были заботиться и, несомненно, заботились древнейшие строители церквей лучших, и тем более исключительных, с которых именно и началось употребление колоколов. На вопрос о колокольнях или вообще о том, как себя имело дело с колоколами, мы можем отвечать только относительно Новгородского Софийского собора. Существующая в настоящее время колокольня собора, построенная в 1439г. архиепископом Евфимием 2 или Вяжицким на место прежней, упавшей от подмыва наводнением Волхова в 1437г.²⁷¹ как с полной уверенностью должно думать, была построена по образцу прежней и, следовательно, представляет собой ту первоначальную форму, в которой явилась колокольня при соборе. Эта колокольня, нисколько не походящая своим видом на нынешние обыкновенные колокольни, которые суть той или другой формы башни, представляет собой стену или точнее прясло и как бы отрезок стены (длиной 10 сажен 2 аршин, и столько же вышиной²⁷², в верхнем поясе которого выбрано пять пролётов (разделяемых, подразумевается, шестью столбами). А к нижнему поясу которого под самые пролёты и во всю длину посредством другой скобообразной стены сделана узкая, ящико-образная пристройка, именно имеющая форму ящика, приставленного к стене ребром. В пролётах повешены колокола, кровля пристройки служит площадкой для звонящего звонаря, а внутри её ход на кровлю или к колоколам²⁷³. В Новгородской летописи о постройке нынешней колокольни (под 1439г.) сказано: «постави архиепископ Евфимий колокольницу камену, на старом месте, на городе, идеже палася (прежняя) до основания». Колокольня Новгородского собора поставлена вовсе не на городской стене, а отдельно от неё и самостоятельно (хотя и весьма к ней близко), следовательно, выражение «на городе» относится не к этой городской стене, а к самой колокольне: что же оно хочет сказать? Оно, несомненно, хочет сказать то, что колокольня

была подобна городу, городской стене, т. е. представляла как бы отдельное прясло или вырезок из стены. Это и на самом деле так. У городских или крепостных стен с внутренней стороны делались пристройки, на которых устраивались ходы вокруг стен или бои (в один этаж или несколько). Поверх этих ходов (при многоэтажности поверх верхнего) стены имели так называемые забрала, состоявшие из погрудного над ходами возвышения самой стены. И по ней из ряда так называемых зубцов, просветы или отверстия, между которыми давали возможность стрелять в осаждающих. А они сами защищали от оружия последних. Совершенно то же представляет собой и наша колокольня: вся она есть как бы часть городской стены, — кровля её пристройки соответствует ходам. А пролёты со столбами или, наоборот, столбы с пролётами и с нижней, находящейся под ними (столбами и пролётами), частью выдающейся стены соответствуют забралам.

Таким образом, в Новгороде колокольне Софийского собора дана была форма городской или крепостной стены, точнее — вырезки или прясла из стены. На вопрос: каким образом это случилось, можно отвечать только предположительно. Но, как нам думается, ясно то, что именно должно и что единственно можно предполагать. По нашему мнению, должно и единственно можно предполагать, что колокола у св. Софии сначала были повешены, без всякого особого для них здания, на забрала или между забралами городской стены, близ которой она находится (восточной).— Что потом это нашли почему-нибудь неудобным и решили построить особое здание и что новому зданию и дали форму старого, т. е. особой колокольне дали форму городской стены, на которой колокола висели дотолё»²⁷⁴.

Когда, однако, случилось,— в период ли до-монгольский или после, что для колоколов было построено особое здание,— настоящая колокольня, и на неё были они перенесены с городской стены, мы не знаем, ибо в летописях не записано о построении первой колокольни, на место которой поставил свою Евфимий. Вероятнейшей причиной устроения особой колокольни должно считать то, что явились такие большее

колокола, которые не помещались в отверстиях или амбразурах забрал городской стены. Но когда это последнее случилось, чтобы по этому признаку определить время построения колокольни, мы не имеем сведений. По одному указанию следует думать, что если в период до-монгольский, то не ранее второй половины XII века. Если бы Андрей Боголюбский, строя свой Владимирский Успенский собор, имел перед собой в Новгородской колокольне образец колокольни, как особого здания, то и он не преминул бы построить такую же колокольню. Между тем, автор повести об его убиении, помещённой в Ипатской летописи, подробно говоря о соборе, и не забывая его пристроек последнего (столп), ничего не говорит о колокольне.

Из сейчас сказанного следует, что до Андрея Боголюбского не было колоколен, как особых зданий, в области Суздальско-Ростовской, и что они явились в ней после него. Они явились в ней, неизвестно нам когда, после колокольни Новгородской, ибо её взяли себе за образец, несколько изменив её форму или при самом заимствовании или впоследствии. (Позднейшие колокольни области Московской, имеющие форму четырёхугольных продолговатых башен,— стенообразные, но не из одной стены, как Новгородская, а из четырёх,— двух длинных и двух коротких. Т. е. как бы ящико-образные не только в нижней половине, но и в верхней, как-то: Ростовского собора, Суздальского Спасо-Евфимьева монастыря, Московского Успенского собора,— пристрой к Ивану Великому, сделанный патриархом Филаретом и снятый с колокольни Ростовского собора, что объясняется тем, что Филарет был митрополитом Ростовским,— и бывшего Симонова монастыря, представляют собой ни что иное, как видоизменение колокольни Новгородского Софийского собора²⁷⁵. Как видоизменение, они, по всей вероятности, откосятся не к периоду до-монгольскому, а к последующему времени; а потому мы и скажем о них после²⁷⁶.

Были или не были колокольни, как особые здания, в Киеве и других городах южной Руси, совсем не имеем сведений, и, если были, то вовсе ничего не можем сказать об их форме и виде.

На основании сейчас сказанного о Новгороде и о Владимире представляется гораздо вероятнейшим думать, что их не было. Если бы они были в Киеве при Десятинной церкви и Софийском соборе, то их воспроизведение должно было бы явиться в Новгороде, и, во всяком случае, непременно, явиться во Владимире. Ибо невозможно думать, чтобы Боголюбский не построил для своего собора колокольни, когда бы колокольни до него где-нибудь уже были при лучших церквях.

Из сказанного следует тот вероятнейший вывод, что колоколен у нас, как особых зданий, в период до-монгольский не было и что разве только первая между ними, – Новгородского Софийского собора, явилась в конце периода. Следовательно, мы снова возвращаемся к вопросу: как же у нас было в период до-монгольский с колоколами? Если не представляется вероятным думать, чтобы они вешались на деревянных столбах или чтобы для них делались надстройки стенок над самыми церквями, то остаётся думать, что было поступаемо как-нибудь подобно тому, что видим в Новгороде. Не все церкви, которые имели колокола, находились подобно Новгородскому Софийскому собору близ городских стен; но иные из них имели свои собственные города или ограды²⁷⁷, а все они имели близь себя стройки, именно – епископские кафедральные соборы – дома для помещения епископов с клиросами и вообще соборными причтами, а придворные княжения церкви – дворцы князей, ибо они строились близь последних, на их дворах, как вообще домовые церкви. Должно думать, что у тех церквей, которые имели близь себя стены или городские или своих собственных оград, колокола вешались на эти последние (у церквей, которые имели свои собственные ограды, они вешались преимущественно, как можно предполагать, над входными воротами), а что у всех других церквей их вешали на прилежавшие здания или посредством приспособлений произвольных, какие бы кому вздумались, или делая какие-нибудь принятые надстройки (может быть, те самые, которые после видим на самих церквях, т. е. небольшие надстроенные стенки с окнами или пролётами).

После церквей кафедрально-епископских и придворно-княжеских и с ними, может быть, весьма немногих церквей приходских в городах²⁷⁸, все остальные наши церкви употребляли в до-монгольский период греческий способ собирания прихожан на богослужение, т. е. битьё в била или клепала²⁷⁹, (которые оставались у нас и потом весьма долгое время, как увидим после). Относительно бил или клепал, которые первоначально явились в монастырях и от них усвоены приходскими церквами²⁸⁰, в Греции последние отличались от первых, именно – в монастырях было по три особых била, в приходских же церквах употреблялось из этих трёх одно. Три монастырских била были: великое било, сокращённо просто «великое» (σῆμαντρον μέγα, τὸ μέγα), состоявшее из деревянной доски, около сажени длиной, до полутора аршин шириной (sic) и в нашу хорошую тесницу толщиной,– доски, совершенно подобной тем доскам, которые у нас для ночного битья или стука сторожей вешают у общественных хлебных магазинов и вообще везде, где принято, чтобы сторожа стучали ночью в доску (и которые и у нас иногда бывают также очень широки, хотя и не столько). Во-вторых, малое било, сокращённо просто «малое» (σῆμαντρον μικρόν, τὸ μικρόν), также деревянное, состоявшее, так сказать, из планки, около полутора и до двух сажений длиной, в четыре-пять пальцев шириной и от двух до трёх пальцев толщиной, с перехватом для держания рукой посередине, и в-третьих,– железное или медное било (τὸ σιδηροῦν, τὸ χαλκοῦν) состоявшее из железной или медной полосы, около пяти-шести пальцев шириной, в каретную шину толщиной и около двух аршин длиной, согнутой полукругом²⁸¹. Из этих трёх монастырских бил в Греции употреблялось в приходских церквах первое, а у нас наоборот, как следует из позднейших свидетельств, последнее, каковое различие, по всей вероятности, нужно объяснять тем, что великое или единственное приходских церквей било должно было быть возможно звучным. А между тем, того особенного дерева, из которого оно для этой цели делалось в Греции, у нас не было (σφένδαμνος – явор).

Малое било или малое древо было било ручное и, следовательно, хранилось там, где его положат; великое било и железное или медное были била висячие и, следовательно, требовали для себя постоянного помещения. Относительно этого помещения у нас было, конечно, подобно тому, как было в Греции; но как было в Греции, относительно этого мы не имеем положительных известий. У западной стены Константинопольской св. Софии до времён Грелота († после 1880) находилась башня, которую со всей вероятностью должно принимать за бильницу. Башня, формой четырёхугольная, имела два яруса пролётов и была накрыта неострым шатром²⁸². Если справедливо наше предположение, что башня составляла бильницу, и если она была построена уже в древнее время, соответствующее нашему периоду до-монгольскому²⁸³, то вероятно, что и у нас при важнейших церквах устраивались бильницы в виде подобных башен²⁸⁴. Что же касается до всего множества церквей рядовых, то следует думать, что в Греции и у нас было с бильницами гораздо проще. Так как била не требовали для себя непременно особых бильниц, а могли быть повешены на всяких готовых столбах, то вероятно, что в тех церквах, которые имели наружные галереи или наружные паперти галереями, как в Греции, так и у нас, они вешались между столбами этих галерей или наружных папертей. А там, где била не могли быть повешены у самых церквей, особые бильницы могли быть не далее и не более, как простыми столбами, и именно – в приходских церквах для одного била: один столб, на котором оно и вешалось, или два столба в виде покоя, между которыми оно вешалось, – в монастырях для двух бил: два столба в виде покоя, так что одно било вешалось между столбами, а другое на один из столбов, или три столба в виде тверда, так что оба била вешались между столбами. Очень может быть, что столбы иногда ставились значительно выше и что под билами устраивались тумбы или площадки²⁸⁵. Очень может быть также, что, будучи высокими или низкими, они иногда накрывались крышами.

V. Внутреннее устройство и убранство церквей сообразно с их богослужебным назначением.

Обращаемся к устройству и убранству церквей, как богослужебно-молитвенных зданий или храмов, т. е. к особенностям их устройства и убранства сообразно с этим назначением, и затем к их богослужебным принадлежностям или к богослужебной утвари.

С самого первого времени церкви разделены на две части: одну, назначенную для присутствующих и молящихся мирян, – собственная церковь, другую, назначенную для служащих и священно-действующих священников, – алтарь. Об этом мы уже говорили выше и так мы сказали то нарочитое, что может быть сказано об алтаре и служащих его дополнениями пристройках к церкви – жертвеннике и диаконике. Но остаётся нам сказать о дополнении к алтарю, находящемся в самой церкви, именно – о так называемой солее. Солоей, по-гречески преимущественно ἡ σολέα, но также ὁ σολέας, ὁ σόλιος, ἡ σολία (гласные: о, и, е по произволу то короткие, то длинные)²⁸⁶, из латинского solium – порог, приступок, в настоящее время называется у нас²⁸⁷ небольшой выступ возвышенного пола алтаря из-за иконостаса в самую церковь, образующей пред алтарём, вдоль иконостаса, узкую полосу возвышения. В древнее время это было не так. Солея есть «алтарь чтецов»²⁸⁸, – место стояния низших клириков; но если бы именно нынешняя солея была этим алтарём чтецов, то оставалось бы в высшей степени недоуменным и непонятным, почему для низших клириков отделили так мало места, что заставили людей жаться и тесниться (так сказать лепиться) и сделали стояние почти совсем невозможным. А когда мы припомним бы, что в древнее время низших клириков было вообще несравненно более чем теперь, то оставалось бы непонятным до самой последней степени. Этого непонятного и не было. Нынешняя наша солея в древнее время, как кажется, была ещё уже, чем теперь, представляла собой по-за алтарю только как бы карниз алтарного пола, а в дверях алтаря как бы порог, откуда и название σολέα²⁸⁹, но по-за этой солеей в

собственном смысле была другая в смысле несобственном, получившая название только от соседства с первой, именно – перед этим выступом находилась на ступень низшая его и на ступень или более высшая пола церкви обширная площадка, имевшая четырёхугольную форму: эта-то площадка и составляла ту (в несобственном смысле) солею, которая была алтарём чтецов или местом стояния низших клириков. Если вокруг наших нынешних крылосов читатель опишет четырёхугольник к алтарю (и именно – к одному алтарю без жертвенника и диаконика) и если он вообразит, что всё, что внутри четырёхугольника составляет одну площадку, то он и будет иметь ту вторую солею, о которой говорим. Наши теперешние крылосы, возвышающиеся своим полом над полом церкви, представляют собой как бы оставшиеся острова от исчезнувшей сплошной площадки. В Константинопольской св. Софии и в некоторых других древних церквях Турции, на наше счастье, оставили полы (подразумевается, превратив самые церкви в мечети) в том виде, как было до них при Греках, и эти-то полы своими возвышениями и открывают нам тайну второй солеи, без которой всё дело было бы совершенной загадкой и без которой известия, читаемые о солее, оставались бы совсем непонятными²⁹⁰. В Константинопольской Софии, если идти от запада к востоку, от входа в церковь к алтарной абсиде, сначала встречается возвышение пола на одну большую ступень между передними столбами купола, затем другое возвышение, также на одну и несколько меньшую ступень между столбами восточного полу-купола²⁹¹, первое возвышение, представляющее весьма большую площадку, есть возвышение солеи, второе – алтаря²⁹². Солеи всегда или не всегда были окружены решётками, ибо о солее Константинопольской Софии употребляются выражения: Εἰσελθεῖν ἔνδον τῆς σωλέας, ἐξέρχεσθαι τὴν σωλέαν, εἰσερχεσθαι εἰς τὴν σωλέαν, ἔξω τῆς σωλέας²⁹³. (Из сказанного сейчас о солее, как месте стояния низших клириков, видно, что она была совершенно то же, что в древних латинских церквях хор (chorus), – также составлявший место стояния низших клириков)²⁹⁴.

С нашей древней солеей церкви разделялись собственно на три части: алтарь для священников, солея для низших клириков и самая церковь для мирян. Древнюю солею в позднейшее время уничтожили или, точнее говоря, полу-уничтожили, оставив от неё частицы – нынешние крылосы, как должно думать, с одной стороны, потому, что в позднейшее время стало менее клириков, а с другой стороны затем, чтобы освободить мирянам более места пред алтарём (промежуток между клиросами). Уничтожение, как нужно думать, началось с церковей меньших и шло к церквам бóльшим. Как было у Греков с нашей солеей в то время как мы приняли от них христианство, положительно не знаем; но более, чем вероятно, что если не во всех церквах то, по крайней мере, в церквах кафедральных епископских она ещё оставалась, ибо в этих церквах продолжало быть ещё по столько низших клириков, что они не могли уместиться на теперешних клиросах. Следовательно, весьма вероятно думать, что они переходили и к нам, по крайней мере, в те же кафедрально-епископские церкви. (Мы говорили выше, что у нас места стояния певцов и чтецов получили название крылосов, т. е. клиросов, от того, что в древнее время в кафедральных епископских церквах стояли вне алтаря с низшими клириками и пели так называемые клирошане – соборные священники (и вместе архиерейские чиновники). С этими клирошанами число стоящих вне алтаря должно было значительно увеличиваться. А этим даётся наше собственное основание предполагать, что у нас в период домонгольский ещё оставались древние солеи в кафедральных епископских церквах)²⁹⁵. Существование обеих солей – нашей теперешней и древней, из которых первая есть выступ в церковь алтарного пола, а вторая – площадка перед первой, занимающая относительно возвышения середину между алтарём и церковью, обуславливается возвышенным положением алтаря над церковью. Но тогда как для возвышения алтаря имели особые причины, а именно – чтобы сделать более видными присутствующим мирянам служащих священников, вовсе не имели никаких причин для возвышения над церковью жертвенника и диаконика²⁹⁶; а из этого следует, что первая

солея могла быть выступом пола только алтаря, но не жертвенника и диаконика, и вторая могла находиться только перед ним но и не пред последними. Так это и есть в св. Софии Константинопольской²⁹⁷; так это, по всей вероятности, было в древнее время во всех вообще церквах. (У нас, а отчасти и у Греков, оставшиеся малые или собственные солеи в позднейшее время были несколько расширены затем, чтобы можно было ходить по ним. А это последнее, нет сомнения, по уважению к тому обстоятельству, что Устав церковный в некоторых случаях полагает прохождения через солею и стояния на ней,— чины посвящения в диаконы и пресвитеры).

Богослужebные принадлежности алтаря составляли св. трапеза или престол и седалища для епископа и священников, а богослужebное убранство, подобно всей остальной церкви,— священные изображения.

Св. трапеза или престол, как показывает самое название, есть обыкновенная трапеза или обыкновенный стол²⁹⁸, обращенный на священное употребление. Из этого само собой следует, что с древнейшего и первого времени престол должен был иметь форму обыкновенного стола, т. е. горизонтальной доски, поставленной на то или другое количество ножек. В первые два с половиной века, до появления собственных церквей, подвижные престолы временных (и переменных) молелен в частных домах должныствовали быть, как и действительно были, деревянными; с появлением настоящих церквей начало входить в обычай делать их каменные, каковыми они и стали потом у Греков исключительно²⁹⁹. У нас в этом отношении необходимость заставила отступить от обычая греческого и возвратиться к временам первенствующим, ибо у нас не было ни материала, ни мастеров для каменных престолов. Впрочем, существующие свидетельства показывают, что если не целые каменные престолы, то верхние каменные доски считались у нас в период до-монгольский более или менее обязательной принадлежностью церквей лучших, для которых они вероятно добывались из Корсуни. В Патерике Печерском рассказывается, что когда была приготовлена к освящению церковь Печерская, то «много искали мастера,

который бы сделал доску каменную на устройство св. престола и не нашли ни одного; положили было деревянную доску, но митрополит Иоанн не хотел, чтобы на престоле в такой великой церкви была деревянная доска»³⁰⁰ (каменная была обретена чудесно). Доска престольная, так же как и в настоящее время, формой была четырёхугольная; ножек под каменными престолами у Греков было или по четыре и вообще, помногу или и по одной³⁰¹, у нас же под деревянными вероятно всегда по четыре. Обычай покрывать престолы одеждой (ἐνδυτή, ἔνδυμα) восходит к временам первоначальной древности; Но сначала это не была теперешняя одежда в собственном смысле, а то же, что обыкновенная скатерть, накрываемая на обеденные столы. И также накрывалась только на время совершения таинства евхаристии³⁰². Что касается до так называемой срачицы или до нижней одежды престола³⁰³, поддеваемой под собственную одежду, то она, как кажется, происхождения не особенно древнего³⁰⁴, а целью её введения, по всей вероятности, было то, чтобы собственная одежда не тёрлась о камень престола и не портилась от него (Во времена Симеона Солунского, кроме срачицы – катаσάρκα и одежды, которую он называет τραπεζοφόρον, были ещё полагаемы на престол: под срачицу на углы престола четыре лоскута материи, вероятно четырёхугольные, – τέσσαρα υφάσματα, во образ четырёх евангелистов³⁰⁵ имена которых и писались на них, и на одежду – илитон, εἰλητόν, «в знамение смерти и воскресения Христова, потому что апостолы после восстания видели его вместе с погребальными одеждами свитым на едином месте³⁰⁶, поэтому он свит и называется свитком³⁰⁷, и был на главе Христовой и полагается на него вместо Спасителя священное евангелие», – De sacro templo, с. 112, у *Миня* т. 155, стр. 317).

Престол есть святейшее место в храме, и поэтому в Греции он был устраиваем с исключительным великолепием: Юстиниан, не довольствуясь для одежды престола своей Софии чистым золотом, приготовил для неё особенный материал – сплав из золота, серебра, других металлов, драгоценных камней и «из всякого вещества плавимого», откуда получился новый особый сплав³⁰⁸; другие в Греции, прежде и

после Юстиниана, устраивали эту одежду из золота или из золота и серебра с украшением драгоценными камнями³⁰⁹. Были ли у нас в России в период до-монгольский примеры подобных исключительных престолов, не имеем положительных сведений. Но, по крайней мере, один такой престол должен быть предполагаем со всей вероятностью, именно – престол Успенского Владимирского собора Боголюбского. Судя по всему украшению собора, великолепнейшему и совершенно исключительному, представляется совсем необходимым думать, что престол его был если не чисто золотой, то серебряный, позолоченный и при этом украшенный драгоценными камнями, жемчугом и финифтью. А если опускает сказать о престоле автор повести об убиении Боголюбского, то это, вероятно, по забвению. Дóлжно думать, что и престолы церквей Владимировой Десятинной и Ярославовой Софийской, по крайней мере, до некоторой степени выдавались из ряда обыкновенных престолов. Сохранившиеся от Десятинной церкви остатки пола, который был кругом престола и «который был постлан в четырёхугольниках изящной работы из разноцветных мраморов, яшм и стёкол»³¹⁰, дают предполагать, что если престол был не золотой и не серебряный, то изящный каменный.

Над престолом с древнего времени устраивался так называемый киворий или кивурий, по-нашему по-теперешнему сень или балдахин, по древнему кивот. Именно сферовидный или куполообразный верх, поставленный на четырёх колоннах или столбах³¹¹. Иногда киворий устраивался так, что колонны или столбы ставились кругом престола на пол алтарный, так что он представлял собой шатёр, отдельный от престола, который им накрывался; иногда же и весьма нередко колонны или столбы, уменьшаясь до колонок и до столбиков, ставились на углы самого престола, так что шатёр был не только над престолом, но и буквально стоял на самом престоле³¹². Иногда вместо кивория устраивалось так называемое небо (οὐρανός), состоявшее в том, что на протянутых из стены в стену железных прутьях, деревянных шестах (жердях) или же и просто верёвках вешался над престолом четырёхугольный кусок материи³¹³. У

Греков, сколько имеем сведений, киворий решительно преобладал над небом и, так как он имел знаменование надгробного памятника над гробом Христовым, каковой представляет собой престол, то, нужно думать, считался принадлежностью престола необходимой. Что касается до нас Русских в период до-монгольский, то не знаем, считались ли у нас необходимыми одно или другой (небо или киворий); если считались, что вероятно, то нужно будет думать, что у нас, наоборот, небо, как более простое по устройству, решительно преобладало над киворием. Об устройении кивотов над престолами, как у нас назывались кивории, читаются записи в летописях; из этого видно, что такое устройство не считалось делом обычным, а напротив было делом необыкновенным, летописным или историческим. В то же время из записей этих видно, что некоторые лучшие церкви долгие или довольно долгие времена после своего строения или возобновления не имели кивориев, следовательно, или не имели ничего или, что вероятнее, имели небеса. Так, в Новгородском Софийском соборе кивот был устроен только епископом Нифонтом (1180–1156)³¹⁴, в Ростовском соборе, заложенном в 1218г. (на место прежних) и оконченном неизвестно когда, но не позднее, как года через два – через три, кивот был устроен в 1231г.³¹⁵; во Владимирском соборе Боголюбского, после пожара 1185г. возобновлённом в 1194г., кивот был устроен в 1237г.³¹⁶. В Греции, в лучших церквях, кивории устраиваемы были великолепные и великолепнейшее, – из серебра золочёного или не золочёного и со всяким художественным узорочьем³¹⁷. У нас в России, по всей вероятности, старались подражать в этом отношении Греции, насколько было это возможно, ибо, имея серебро и золото, не легко могли доставать хороших мастеров. К сожалению, о кивориях, которые должно предполагать великолепнейшими из всех, именно – Богородицы Десятиной Владимировой, Софийского собора Ярославова и в особенности Успенского собора Боголюбского, совсем ничего неизвестно (автор повести об убиении Боголюбского, забывая сказать о престоле, забывает вместе с ним и об его кивории). В церкви Печерского монастыря одним его благодетелем киворий был

окован златом, что, по всей вероятности, должно разуметь не о чистом золоте, а о позолоченной меди (или, если в древнее время меди не золотили, о позолоченном серебре)³¹⁸. Епископ Ростовский Кирилл в 1231г. «причины (в свой кафедральный собор) кивота два³¹⁹ многоценна». Епископ Владимирский Митрофан в 1237г. «постави кивот в святей Богородице сборней над трапезой и украси его златом и серебром» (Архиепископ Новгородский Антоний в своём Константинопольском Паломнике говорит о кивории Константинопольской Софии, который он называет катапетазмой: «во алтари великом над святой трапезой великой, на середине её, под катапетазмой повешен Константинов венец и у него же повешен крест, под крестом голубь злат; и иных царей венцы висят окрест катапетазмы... (и ещё) у катапетазмы повешены венцы малы,— 30 их, в память всем христианам и в незабытие Иудиных ради сребреник, на них же Господа Бога предаде»³²⁰. Обычай вешать в кивории над престолом венцы или украшения в виде венцов был и у нас. Так, в Печерском монастыре был повешен над престолом венец, пожертвованный Симоном Варягом)³²¹.

Принадлежность престолов кроме святого евангелия и крестов³²² (об антимирах см. ниже) составляли ещё сосуды для хранения запасных даров (дарохранительница). Сосуды эти устроились двояким образом — или в виде голубя, составляющего символ св. Духа, который подвешивался в кивории над трапезой, или в виде башенки — церковки, которая ставилась на самом престоле³²³. У нас они были устраиваемы в той и другой форме³²⁴ и, как дают знать свидетельства, ни в той, ни в другой, а просто в виде ящичка³²⁵. С древнего времени упоминаются у нас в числе богослужебных принадлежностей так называемые Иерусалимы или Сионы, бывшие в числе этих принадлежностей и у Греков, но неизвестно как у них называвшиеся³²⁶. Всеслав Полоцкий, ограбивший Новгород в 1066г., взял из его св. Софии, по позднейшему, но до-монгольскому, свидетельству летописи, между прочим «ерусалим церковный»³²⁷, Андрей Боголюбский устроил во Владимирский собор «три ерусалима велми велиции от злата чиста (и) от камня многоценна» и в Боголюбовскую

церковь один «ерусалим злат»³²⁸. В ризницах соборов Московского Успенского и Новгородского Софийского до настоящего времени сохраняются четыре Иерусалима или Сиона, по два в каждой. Из коих два Московские сделаны в собор по повелению великого князя Ивана Васильевича в 1486г., а два Новгородские относятся приблизительно к XV веку. Все четыре Иерусалима, серебряные позолоченные, представляют собой как бы модели церквей – два Московские бóльшие, а два Новгородские меньшие (вышина Московских – одного 1 аршин 5 вершков, другого 1 аршин с верхом; вышины Новгородских точно не знаем, но, если не изменяет нам память, они приблизительно с архиерейскую большую митру). Все четыре Иерусалима внутри полые и имеют двустворчатые дверцы. Особенность Новгородских Иерусалимов составляет то, что они поставлены на блюда, к которым припаяны³²⁹. О богослужебном употреблении Иерусалимов нам известно за древнее время у Греков, а за позднейшее время у нас то, что в большие праздники они носились на великом выходе за литургией (и кажется также в крестных ходах)³³⁰. Не имеем ни прямых сведений, ни косвенных указаний, но со всей вероятностью думаем (как думают впереди нас и другие), что Иерусалимы эти были ни что иное, как дарохранильницы (в позднейшее время и в Москве по крайней мере были, кажется, Иерусалимы праздничные, употреблявшееся только в торжественных случаях, и дарохранильницы обыкновенные, постоянно стоявшие на престоле, ибо в Уставе Московского Собора говорится, что после праздника Сионы относят в ризницу, стр. 369). Что касается до происхождения имени Иерусалим и Сион, то пока об этом не можем сказать ничего положительного. Может быть под церквами, вид которых имели Иерусалимы, хотели разуместь Иерусалимскую церковь Воскресения, в которой находится гроб Христов, или (Сионскую горницу, в которой совершена тайная вечеря³³¹.

Алтарь в древнее время был совершенно открыт для молящихся мирян, ибо нынешних иконостасов (о чём несколько ниже) вовсе не было. Между тем в литургии, в совершении на престоле таинства евхаристии, есть таинственные действия,

которые не должны быть видимы лицами не священными. Вследствие этого явилась нужда на время закрывать престол вместе со служащими. Для этой цели с древнего времени у престолов явились завесы, которые привешивались со всех четырёх сторон между столбами кивориев на прутьях, так что задёргивались и отдёргивались³³². В монастырях в позднейшее время, не знаем и не совсем понимаем – по какой причине, вероятно, – для большей простоты и большего удобства, придуман был другой способ завешивать престолы. А именно вместо четырёх завес³³³ вокруг него самого вешать одну завесу над алтарной преградой (по линии нынешнего иконостаса), так что ею закрывался не один престол, а весь алтарь³³⁴. В Греции не только во всё время, соответствующее нашему периоду домонгольскому, но и весьма долгое после, первый способ завешивания если не оставался в приходских или мирских церквах исключительным, то был решительно преобладающим над последним³³⁵. Следовательно, нужно и вероятно думать, что и у нас было так. Но у нас, как мы сказали, у престолов были наибольшей частью не кивории, а горизонтальные сени (небеса, οὐρανοί). Каким образом устраивались завесы вокруг престолов у этих сеней, положительно не знаем; вероятно так, что под шестами, железными прутьями или вервями самих сеней делали ещё четырёхугольник шестов, прутьев или вервей³³⁶. В Греции алтарные или собственно престольные завесы бывали очень богатые, не просто шёлковые, но вытканые и вышитые золотом, с вытканными или вышитыми священными изображениями. Несомненно, или, по крайней мере, весьма возможно и вероятно, что такие завесы бывали и у нас, ибо, имея деньги, их без труда можно было приобретать из Греции.

В Греции престолы обыкновенно ставились не прямо на пол алтарный, а на подставленную под них более или менее высокую тумбу (подобную тем тумбам или рундукам, на которых облачаются архиереи среди церкви, только не на подвижную, а на неподвижную), так что к ним был восход в одну, две и три ступени³³⁷. Делалось это, очевидно, с той целью, чтобы престол с предлагаемыми на нём Телом и Кровью Христовыми

возможно лучше был видим всем присутствующим в церкви. Что это было так и у нас, во всех или не во всех церквях, в период до-монгольский и после, об этом свидетельствуют доселе находящиеся на таких тумбах или возвышениях престолы в некоторых древних церквях.

Относительно пространства алтаря престолы в Греции с самого древнего времени ставимы были так, как это и ныне, а именно не были приставляемы вплоть к передней стене, как то нередко (а относительно не главных или побочных престолов всегда) у католиков³³⁸, но непременно были ставимы среди алтаря, так что кругом их был ход, а впереди помещались архиерейское и иерейские седалища или так называемое сопрестоліе.

В первенствующее и древнейшее время как служащие священники, как и молящиеся миряне во время совершения богослужения не исключительно стояли, но отчасти стояли, отчасти сидели (быв приглашаемы от сидения к стоянию доселе сохранившимся в богослужении восклицанием: «премудрость, прости», что значит: «внимайте ж вставайте»)³³⁹.

Вследствие этого в церквях должны были явиться седалища или места сидения для священников и для мирян. Седалища священников, имевшие своё место, подразумевается, в алтаре, были устроены не с западной стороны св. трапезы и лицом не к востоку, где и как ныне стоят служащие священники, а с восточной стороны и лицом к народу. Именно – они поставлены были в полукруге алтарной абсиды, непосредственно или вплотную к стене. Седалище епископа было поставлено в центре полукруга абсиды, а седалища пресвитеров полукружиями с обеих его сторон. Седалище епископа было – трон, что не есть почётное наименование всякого седалища, заимствуемое от лица, которое на нём сидит, а есть простое наименование почётного седалища именно известной формы; греческое трон – θρόνος по-русски значит кресло, т. е. седалище, устроенное в форме кресла, со спинкой и ручками. Тронам или креслам епископским усвоено было ещё наименование кафедра (καθέδρα, что значит вообще седалище и место сидения). По-славянски трон или кресла – престол

(просто стол в смысле сидения есть стул, а престол более чем стол). В древнейшее время, как кажется, и седалища пресвитеров устроались в виде тронов или кресел, о чём должно заключать, во-первых, из наименования совокупности седалищ епископского и пресвитерских τὸ συνθρόνον – сопрестоліе, т. е. соединение многих тронов или престолов, – во-вторых, из того, что пресвитеры назывались οἱ τῶν δευτέρων θρόνων³⁴⁰. Во всяком случае, имеем положительные свидетельства, что в древнее время так было иногда и в некоторых местах³⁴¹. В позднейшее время седалища пресвитеров вместо особых для каждого тронов или кресел были общими для всех лавками (т. е. две лавки с обеих сторон епископского трона или кресла). Трон епископа становился не непосредственно на пол алтаря, но на более или менее высокую подставу, что делалось для того, чтобы из-за св. трапезы он мог видеть присутствующих мирян, а присутствующие миряне могли видеть его и чтобы он мог быть слышим последними, когда говорил с трона или со своей «кафедры» поучения³⁴². В древнейшее время и седалища пресвитеров если не всегда, то иногда ставились на одной высоте с тронem епископа³⁴³. В позднейшее время они становились непосредственно на пол алтаря, так что всегда были более или менее ниже трона епископа. Епископские троны или кресла по своей форме были то же, что наши кресла, отличаясь от наших тем, что спинку имели совершенно глухую и сравнительно высокую и что с боков под ручками имели глухие стенки. Что касается до степени возвышения трона епископского над полом алтаря, то определённых правил относительно этого, если она были, мы не знаем; но слишком низко он не мог быть ставим по указанной выше причине, а свидетельства дают знать, что иногда был ставим и очень высоко³⁴⁴. Седалища пресвитеров, как мы сказали, имели форму наших лавок. Как престолы, так и седалища, если не всегда, то наибольшей частью устроались у Греков каменные³⁴⁵. Эти престолы с седалищами или эти сопрестолія в настоящее время остаются у нас до некоторой степени только в архиерейских кафедральных соборах. Но в то древнее время,

которое соответствует нашему периоду до-монгольскому, у Греков они были непременно и без исключения во всех приходских церквях, составляя их необходимую и существенную принадлежность. Много выше мы говорили, что в первенствующее время каждая отдельная община, представлявшая собой особую церковь в смысле духовном и имевшая вместе с этим свою церковь в смысле вещественном, непременно имела и своего епископа, который есть предстоятель церкви и без которого церкви (отдельной полноправной церковной общины) быть не может. Вследствие этого в первенствующее время при каждой церкви в смысле вещественном непременно был епископ и, наоборот, эти церкви были только при епископах. В последствии времени, с одной стороны, через уничтожение епископий сельских, с другой стороны, по неудобству и затруднительности для жителей обширных городов всем собираться для молитвы и для принятия таинств евхаристии в одно место, в сёлах и городах явились церкви, заведываемые только пресвитерами или приходы в нынешнем смысле. О чём обстоятельнее мы говорили выше. Так как одни из этих церквей перестали быть самостоятельными, а другие явились не в качестве таковых, но те и другие были как бы под отделениями («выставками») той церкви епископской, к которой принадлежали, то в древнее время принято было, чтобы они в ознаменование этого непременно имели престол своего епископа с седалищами составлявших собор при нём пресвитеров или вообще епископско-пресвитерское сопребстолие. При освящении этих церквей епископы на находившихся в них своих престолах (тронах, кафедрах) совершали обряд своего в них воспрестоления (ἐνθρονισμός, ἐνθρονισμός), т. е. через восседание на престолы совершали действие видимого усвоения этих церквей своей власти (как бы объявляли их чрез это своей собственностью, «посадили» их). Так это было в Греции во всё время, соответствующее нашему периоду до-монгольскому: сопребстолий не имели только церкви домовые, которые не были под-отделениями кафедральной церкви епископской или общинной церкви приходской, а представляли

нечто особое, которые не были в собственном смысле и не назывались храмами и церквами (ναὸς, ἐκκλησία), а были и назывались молитвенными домами или храминами и молитвенницами (εὐκτήριος οἶκος, εὐκτήριον), которые не освящались архиереями лично, а через посылаемые антимины, и в которых архиереи вовсе не служили³⁴⁶. Подобно Грекам так это было и у нас в период до-монгольский и довольно значительное время после. Относительно этого мы не имеем письменных свидетельств, но и имеем свидетельства самых памятников: в Новгороде довольно значительное количество древних приходских церквей до настоящего времени сохраняют свои древние епископско-пресвитерские сопрестолья³⁴⁷. При этом рождается вопрос, на который мы не в состоянии отвечать. В Греции неперенное присутствие или бытие сопрестолій в приходских церквах соединялось с неперенным освящением этих церквей самими архиереями; у нас же, как скажем сейчас ниже, было далеко не всегда так. Отсюда рождается тот вопрос, на который мы ничего не можем отвечать: устраивались ли сопрестолья только в церквах, которые освящались самими епископами или во всех вообще³⁴⁸.

Сохранившиеся Новгородские сопрестолія все суть каменные, и именно – или каменные в собственном смысле или выложенные из кирпича³⁴⁹. Что касается до архиерейских в них тронов или кресел, то последние представляют только весьма отдалённое сходство с действительными тронами или креслами. И, по всей вероятности, дело должно понимать так, что это не самые троны или кресла, а только места для них, которые ставились в места деревянные.

В настоящее время у нас непременно все церкви имеют антимины. Но это обычай не древне-церковный. На вопрос, когда появились антимины у Греков, ничего не можем отвечать кроме того, что они упоминаются в первый известный раз (но не как нечто новое) у Никифора Исповедника (806–815)³⁵⁰. Название антиминыс – ἀντιμίσσιον у нас производят от ἀντί – вместо и mensa – стол, что будет – вместопрестоліе, плат (освящённый), заменяющий собой престол. Но ἀντί есть, слово греческое, а mensa – латинское, и Греки не могли составить

сложного слова таким образом, чтобы одну половину его взять из своего языка, а другую из чужого. Греческие писатели производят ἀντιμίσσιον из ἀντί и μίσσος, из которых последнее есть взятое в греческий язык латинское missus и значит блюда с кушаньями, самые кушанья, стол накрытый кушаньями³⁵¹. Происхождение названия писатели объясняют так, что антиминс вместо «мыслимых» брашен святой трапезы, причём, под брашнами разумеют действия, входящие в состав освящения церкви, которое заменяют собой антиминсы³⁵². По выражению Вальсамона, антиминсы придуманы (ἐπενοήθησαν)³⁵³ для замены престолов надлежаще освящённых архиереями и употреблялись – во-первых, для служения в домовых церквях, которые не освящались архиереями и для которых антиминсы заменяли это освящение³⁵⁴, во-вторых, для совершения литургии вообще в местах неосвящённых. (И выдавались архиереями мирянам, желавшим иметь домовые церкви, и священникам, имевшим нужду и хотевшим иметь возможность служить литургию в неосвящённых местах, т. е. где бы то ни было вне церквей). В Греции не только в продолжение всего нашего периода до-монгольского, но и долгое время после господствовал тот взгляд на приходские церкви, что они непременно должны быть освящаемы архиереями. И тот взгляд на антиминсы, что их назначение только заменять св. трапезы церквей, освящённые архиереями, для служения в храминах и местах неосвящённых³⁵⁵. А поэтому у них не только в продолжение всего нашего периода до-монгольского, но и долгое время после не были употребляемы в приходских церквях (освящённых архиереями) антиминсы³⁵⁶. У нас в этом отношении по нужде было допущено изменение закона. Вследствие обширности наших епархий у нас не представлялось возможным, чтобы архиереи непременно сами освящали все приходские церкви, и поэтому у нас вошло в обычай вместо собственного архиерейского освящения полагать в приходских церквях освящённые архиереями антиминсы. Как при этом совершалось самое освящение церквей не архиереями, а священниками, остаётся нам неизвестным. В летописях архиерейские или собственные освящения церквей

называются великими, из чего следует, что было малое освящение, не архиерейское. Но древнего чина этого последнего освящения нам не известно. (Антиминсы по своему происхождению суть те платы полотняные или иной материи, которыми вытиралась помовенная св. трапеза при её освящении архиерейском³⁵⁷. После освящения церкви антиминсы оставлялись на престоле в продолжение семи дней, быв положены под его одежду, и потом снимались³⁵⁸. Иоанн Китрский восстаёт против освящения антиминсов в другое время, как против дела незаконного³⁵⁹, но при Симеоне Солунском это по нужде допускалось³⁶⁰. Симеон Солунский говорит о вложении в антиминсы святых мощей³⁶¹, но до него этого не говорится, а Вальсамон как будто прямо хочет сказать, что этого не делалось³⁶². Патриарх Нил говорит об антиминсах не только полотняных или вообще из материи, но и дощатых: ἡ δὲ παυιού, ἡ δὲ σανίδος³⁶³. Во времена Симеона Солунского антиминсы, представляя точное подобие св. трапезы, были так сказать многосоставные, именно на них нашивалось всё то, что полагалось на св. трапезу: четыре малые плата по углам в образ евангелистов, два равные самому антиминсу плата в замену срачицы и одежды (κατασάρκα и τραπεζοφόριον) и поверх последнего в середине илитон,— частицы мощей, завёрнутые в ткань, пришивались с передней стороны³⁶⁴. Когда вошло у нас в обычай класть антиминсы на все престолы, т. е. и на освящённые архиереями, сказать не можем. Что обычай явился не с самого начала, на это имеем положительное свидетельство в словах митрополита Георгия, который говорит в своём Уставе: «без антиминса не достоин служить в неосвящённой церкви, а в освящённой достоин». (Митрополит употребляет слово церковь или в общем смысле храма храмины, или хочет сказать, что, построив церковь, можно начать в ней служение и до освящения её архиереем, взяв у последнего антиминс)³⁶⁵. Затем, мы имеем от 1148г. антиминс, на котором написано: «жертвенник святого мученика Георгия, священ от Нифонта архиепископа Новгородского повелением епископа Ростовского Нестора при благочестивом князе Георгии сыну Мономахову месяца сентября в 1 (день) в лето 6657, индикта в 12»³⁶⁶, т. е.

надпись хочет сказать, что Нифонт Новгородский, быв в 1148г. в Суздале у Юрия Долгорукого³⁶⁷, освятил в епархии епископа Ростовского Нестора (к которой принадлежала Суздальская область) с его дозволения, одну (неизвестную нам) церковь. Если бы этот антиминос принимать за действительный антиминос, то следовало бы, что в половине XII века у нас уже был обычай полагать антиминосы и на престолы, освящённые архиереями. Но в виду того, что обычая не было в церкви Греческой³⁶⁸, нам представляется это последнее весьма сомнительным, и мы скорее склонны полагать, что в нашем антиминосе должно видеть не действительный антиминос, а что-либо другое. Что другое, об этом можно думать надвое, именно – или что у нас был обычай класть на престолы под их одежды особенный плат, который не имел священного значения, но на котором делалась запись об освящении церкви в том намерении, чтобы этот плат, сохраняемый на престоле, хранил память о годе освящения церкви и составлял как бы её летопись³⁶⁹, или что надписания о времени освящения церковей делались на тех четырёх небольших платах (τέσσαρα ὑφάσματα), которые полагались на четыре угла престола, как символы евангелистов, и что таким образом в нашем древнем антиминосе с надписанием мы и имеем один из этих платов. В пользу последнего предположения говорит то, что в новом греческом требнике эти четыре плата называются ὑφάσματα ἢ χάρτια (ибо ткани дозволяется заменять хартиями) τοῦ ἐνθρονισμοῦ³⁷⁰. Полагать то или другое мы имеем и действительные основания. У Греков антиминосы, поскольку не назначались для определённых мест, а могли быть переносимы во всякое место (были переносные святыя трапезы), не надписывались на имя известного прихода (οὐ περιγράφονται ἐν τῇδε τῇ ἐνορίᾳ)³⁷¹. Что и у нас, подобно Грекам, не было в древнее время обычая надписывать антиминосов, об этом свидетельствует сохранившееся до настоящего времени весьма большое количество древних антиминосов, которые не имеют никаких надписей, а имеют только изображения крестов³⁷²; а что последние антиминосы суть действительные антиминосы, это видно из того, что многие из них найдены с пришитыми к ним святыми мощами³⁷³. От XV

века мы знаем славянский Требник, в котором говорится, что в ново-освящённой архиереем церкви антиминсы остаются на престоле в продолжение семи дней, что потом они снимаются и служба совершается без них³⁷⁴. Но свидетельство Требника, воспроизводящего без изменения греческий чин или повторяющего свой греческий оригинал, не может быть принято за свидетельство о практике. А таких свидетельств, которые, отвечая на наш вопрос, говорили бы именно о практике, нам неизвестно. (Греки в настоящее время, подобно нам, имеют антиминсы непременно во всех церквях. В греческом чине освящения церкви помещённом в Εὐχολόγιον μέγα, т. е. в великом Требнике, находим относительно антиминсов следующее. Перед тем как архиерей готовится омыwać св. трапезу, священники полагают на четырёх углах её антиминсы; когда архиерей отрёт антиминсами трапезу, священники отлагают их, и на четырёх углах полагаются четыре ткани или вместо них хартии,— τὰ τέσσαρα ὑφάσματα ἢ ἀντ' αὐτῶν τὰ χαρτία,—укрепляемые воскомастикой; когда на престол будут надеты срачица и одежда, архиерей распростирает на святой трапезе антиминсы (помянутые выше), полагая их один на другой,— θάτερον θατέρῳ ἐπιτίθμενος; потом распростирает над ними и антиминс церкви,— καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας ἀντιμίνσιον, и на нём полагает святое евангелие).

Мы сказали, что сохранилось до настоящего времени весьма большое количество древних антиминсов. Так как на антиминсах нет надписей, то мы не знаем наверное, есть ли между ними относящееся к периоду до-монгольскому. Но несомненно то, что в сохранившихся антиминсах мы имеем наши антиминсы в их первоначальной, идущей к временам до-монгольским, форме. Эти антиминсы, не имея ничего общего с нашими нынешними, по своей форме суть весьма малые четырёхугольники или четырёхугольные лоскуты, и именно — квадратные, имеющие четверть, четверть с небольшим длины и ширины; по своей материи все они суть если не самый грубый, то весьма грубый холст (подразумевается — белый, некрашенный); все изображения на них (при отсутствии всяких надписей) состоят в начертании трёх небольших крестов,

которое обыкновенно сделано не кистью живописца и не красками, а пером и чернилами (наподобие того и с тем искусством, как делаются надписи на почтовых, посылаемых в холсте, тюках)³⁷⁵. Если показать человеку не знающему древний антиминс, то, увидав весьма небольшой квадратный грубо-холщевый белый лоскут, он никак не подумает, чтобы это было то, что есть на самом деле. Что антиминсы были весьма малы и не имели никаких изображений, кроме начертания крестов,— это так было принято. Но материя антиминсов — грубый холст, а не лучшее полотно или не другая доброкачественная ткань³⁷⁶, невольно возбуждает недоумение, и тут остаётся одно из двух — или полагать, что холст употреблялся для большей прочности, или же винить епископов в небрежении. Если последнее, то по всей вероятности должно винить епископов не наших, а греческих, которым наши только подражали. (А если наших, то вовсе нельзя будет приводить в их оправдание того, что в древнее время у нас не делалось, может быть, хорошего полотна и никаких других материй: полотно и всякие материи без малейшего затруднения можно было получать из Греции).

Принадлежность церквей составляют святые иконы и священные изображения. И так как они составляют и составляли принадлежность не только самых церквей в теснейшем смысле, но и алтарей, то мы должны начать свою речь о них здесь, чтобы выйти вместе с ними в собственные церкви.

Иконы и священные изображения явились у христиан в церквах, в общественном употреблении, не с самого начала христианства, а спустя некоторое, довольно значительное, время,— не ранее конца III века, хотя в употреблении частном, по личному так сказать произволу, они явились и весьма рано³⁷⁷. После первоначального совершенного отсутствия в церквах тех и других, они явились в них таким образом, что священными изображениями для назидания взоров присутствующих были украшаемы стены церквей в теснейшем смысле этого последнего слова, а иконы для молитвенного обращения и чествования были изображаемы в алтарях (которые, при подразумеваемом отсутствии нынешних

иконостасов, были открыты взорам присутствующих). Дальнейшая история икон и священных изображений была та, что первые вышли из алтарей в самые церкви, а последние, наоборот, вошли из церквей в теснейшем смысле в самые алтари.

Первенствующее христиане (как целое общество) не употребляли и не допускали в местах своих общественно – молитвенных собраний или церквях ни икон, ни священных изображений, во-первых, потому, что христианство вышло из Иудейства. Иудеям дана была Богом заповедь: не сотвори себе кумира и всякого подобия и пр., и эта заповедь была понимаема первенствующими христианами, вместе с самими Иудеями, не в том только смысле, что ею запрещается делать кумиры богов иных или демонов, а в смысле безусловного запрещения всяких изображений³⁷⁸. Во – вторых и главное, через допущение священных изображений христиане не хотели уподобляться язычникам, которые имели и чтили изображения своих богов, чтобы таким образом не приравняться к ним и не явиться как бы теми же чтителями камней и дерева. Но потребность видимых напоминаний о предметах невидимых, потребность изображений и икон или, что то же, портретов³⁷⁹ лиц отсутствующих, наконец, потребность созерцаемого и наглядного изображения повествуемых или повестных событий совершенно естественны человеку и не заключает в себе ничего предосудительного и на самом деле запрещённого Богом. Когда мало-помалу исчезла у христиан Иудейская нетерпимость к всякого рода изображениям, возникшая из запрещения Божьего не творить кумиров и всяких подобий богов иных; когда, с другой стороны, идолы побеждённого язычества, перестали возбуждать страстное так сказать ожесточение, сделались предметом простого равнодушия, и когда таким образом стали в состоянии отличать употребление от злоупотребления и перестали отождествлять и принимать за равнозначное всякое изображение с изображением идолов, тогда помянутая выше потребность должна была сказаться в массе всего христианского общества, и тогда изображения и иконы, бывшие дотоле в частном употреблении (как бы по злоупотреблению),

мало-помалу начали являться у них и в местах общественно-молитвенных собраний или церквах³⁸⁰. Скоро или не скоро это необходимо должно было случиться по самому существу дела. Но были особенные обстоятельства, которые должны были содействовать ускорению этого. Со времени Константина Великого христиане начали строить великолепные храмы, стараясь всевозможным образом украшать их; в числе других украшений заимствовано было из житейского быта и то, чтобы расписывать их картинами, т. е. расписывать картинами светского содержания, по подобию того, как расписывались ими жилища или дома богатых людей. Но картины светского содержания, хотя бы в них и не было ничего прямо оскорбительного для нравственного чувства, хотя бы они содержали одни сцены сельской жизни, охоты и пр., очевидно, вовсе неприличны и неуместны были в храмах. Чтобы вытеснить их из храмов, пастыри церкви и рекомендовали нарочитым образом заменять их изображениями священными³⁸¹. Подобным образом был проложен путь в храмы и иконам. Христианские императоры, начиная, как полагает Иоанн Дамаскин, с самого Константина Великого, и предстоятели церквей – епископы, начиная, может быть, с него же, а, во всяком случае, – с ближайшего к нему, времени, ввели обычай ставить в храмы свои портреты или допускать их поставление другими³⁸². Это украшение храмов иконными изображениями – что суть портреты – земных царей и живых чтимых людей естественно должно было привести к мысли внести в них для общественного чествования иконы Царя Небесного с Его Матерью и святых мужей, почивших, но приснопоминаемых³⁸³.

Как всякое нововведение, священные изображения и иконы, явившиеся в общественном употреблении, сначала были встречены не везде и всеми одобрительно, но в конце IV – начале V века уже начали получать твёрдое признание. В деяниях собора Иллибеританского³⁸⁴, бывшего в 305г., читается определение: *placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur aut adoratur in parietibus depingatur*³⁸⁵; Епифаний Кипрский († 403, родом Еврей) решительно восставал против священных

изображений в церквах³⁸⁶; Августин Иппонийский († 430) не одобрял *picturarum adoratores*³⁸⁷. Но Василий Великий († 379) призывает искусство живописцев на помощь своему недостаточному слову в изображении доблестей мучеников³⁸⁸; Григорий Нисский († между 894–408) описывает с похвалами храм, украшенный священными изображениями, и говорит с теми же похвалами отдельно об этих последних³⁸⁹; Златоустый († 407), Иероним († 420) и Нил Синайский (половина V в.) были те указанные нами выше учителя церкви, которые рекомендовали украшать храмы вместо мирских изображений священными, а Павлин Ноланский († 430) сам украсил один храм таковыми изображениями³⁹⁰.

Алтарь со святой трапезой и с совершаемыми на последней приношением Тела и Крови Христовых есть то место в церкви, куда должны быть обращены молитвенные взоры присутствующих. В этом алтаре, за святой трапезой, над епископско-священническом сопрестолием, на сгибе полукупола алтарной абсиды, так чтобы присутствующие могли только поднимать от трапезы свои взоры кверху, и явились им впервые иконные видимые образы для наружной молитвы. Первым таким образом был образ не в собственном смысле, но древнейший образов собственных – св. крест, который до половины V века один был изображаем на алтарной абсиде; Нил Синайский, живший около этой половины V века, пишет к одному лицу, построившему церковь и желавшему украсить её изображениями: «в святилище к востоку от божественнейшего жертвенника (τὸ μένους) изобрази один только крест и более ничего (ἕνα καὶ μόνον σταυρὸν), ибо одним спасительным крестом уврачёван человеческий род и отчаянным повсюду возвещается надежда».³⁹¹ После половины V века явились на алтарной абсиде и иконы в собственном смысле, которые не были писаны на особых досках и поставляемы на ней, но были изображаемы на ней самой или на самой стене. После св. креста первыми почитаемыми иконами были иконы Спасителя и Божьей Матери; они именно и были изображаемы на алтарной абсиде, и, как кажется, по преимуществу, если не исключительно, вторая, потому что сам Спаситель имел свой

образ в кресте, который, по выражению Севериана Гевальского, есть Его икона³⁹². Что это было именно так, можно заключать и от обычая позднейшего времени. В позднейшее время необходимыми запрестольными иконами считались крест и икона Божьей Матери. Но они суть ни что иное, как иконы, так сказать снятые с абсиды и поставленные за престол³⁹³. Первоначально в алтарях были изображаемы крест и икона и не были они украшаемы священными изображениями, за исключением тех немногих, которые были атрибутами икон³⁹⁴. Но потом начали украшать стены алтарей священными изображениями так же, как и стены церквей, и при этом их икона, так как она не была поставлена на стену, быв написана на особой доске, а была изображаема на самой стене так сказать слилась с изображениями, утратив собственное значение иконы³⁹⁵.

В Киево-Софийском соборе Ярослава украшен священными изображениями, сделанными мозаически, весь передний полукруг алтарной абсиды: Вверху под самым сводом – стоящая с молитвенно распростёртыми руками Божья Мать, под нею тайная вечеря, изображённая в виде совершения литургии. Именно: изображена св. трапеза с киворием, сзади её два диакона с рипидами, с обеих боковых сторон Иисус Христос в двух фигурах, – на одной стороне преподающим шести подходящим апостолам Тело, на другой стороне преподающий такому же числу апостолов Кровь. Под тайной вечерей ряд святителей с диаконами. В настоящее время после разделки окон, которые приходятся между ними, состоящей из 12 фигур, а в подлинном виде, вероятно, состоявший из 15³⁹⁶. В Новгородской церкви Спаса в Нередицах, которая построена в 1198г. и живопись которой, по всей вероятности, современна её построению, весь алтарь украшен священными изображениями. После бордюры над епископско-священническим сопрестолием около трёх четвертей аршина ширины живопись состоит из четырёх рядов или линий изображений с несколькими надставками вверху. Первый ряд снизу: в середине Спаситель с Божьей Матерью и Предтечей (τρίορφον, деисус), по сторонам пророк Илия и Пётр Александрийский. Второй и третий ряды –

святители с диаконами, из коих последние над дверями в жертвенник и диаконик. Четвёртый ряд: тайная вечеря, как Киевская, но только представленная таким образом, что двойной Спаситель стоит у двух особых престолов, у одного подавая Тело, у другого Кровь. Над тайной вечерей Божья Мать с младенцем Иисусом на персях (Знамение); над Божьей Матерью, уже на своде, престол с книгой и по сторонам его херувимы; далее на своде Иисус Христос также с херувимами по сторонам. Из сказанного видно, что священная живопись, которой украшался алтарь, после Спасителя и Божьей Матери состояла преимущественно в изображении святых мужей из чина лиц, служащих в алтаре, и Божественного действия, в нём совершаемого.

Границу между алтарём и церковью в древнее и старое время составляла алтарная преграда, над которой явились (впервые) иконы и в самой церкви, и которая в конце концов превратилась в наш нынешний иконостас.

Алтарь помещается в пристроенной к церкви абсиде, захватывая некоторую часть и её самой по передние подкупольные столбы. Между алтарём и церковью нет никакой естественной преграды, и они сливаются в одно (в сейчас помянутой арке). Между тем алтарь есть место, назначенное исключительно для священников, и не должен быть вхожен для всех. На этом основании алтарь отделили от церкви посредством преграды, поставленной в помянутой арке.

Мы говорили выше, что со времени Константина Великого христиане взяли за образец для своих церквей Римскую базилику и что алтарная абсида церквей есть не что иное, как судейская абсида этой последней. Со всей вероятностью следует думать, что и алтарную преграду³⁹⁷, как готовую, христиане взяли из той же базилики, именно, что она была та решётка, которая в базиликах ограждала помещения судей и их писцов. Собственные и обычные названия алтарной преграды у Греков суть *κιυκλίδες* и *κάυκελλα*³⁹⁸. Но оба эти названия первоначально означают судейскую решётку и двери в ней³⁹⁹. По своей вышине алтарная преграда была стенкой или преграждением погрудным,— по грудь человека: низ нынешних

наших иконостасов, что под местными иконами, представляет собой ни что иное, как эту древнюю преграду, только выдвинутую из-под алтарной арки и протянутую по всей ширине церкви. Что алтарная преграда имела сейчас указанную высоту, это видно и ясно: во-первых из того, что описательно она называется *θώρακες* – нагрудник! и *στήθεα* – погрудник, *pectoraria* (собственно грудь)⁴⁰⁰; во-вторых из того, что на неё можно было облакачиваться и класть руки⁴⁰¹; в-третьих, из того, что крест, водружённый на её дверцах или дверях, можно было доставать для целования без помощи подставы или лестницы⁴⁰². И, наконец, в-четвёртых, это с одной стороны доказывается сохранившимися древними изображениями алтарных преград⁴⁰³, а с другой стороны об этом свидетельствует живая современная действительность: у Греков царские двери, бывшие в древнее время одной высоты с алтарной преградой, до настоящего времени остаются маленькими погрудными (именно – в такой же большой, как и у нас, прорез в иконостасе для входа в алтарь, у них вставляются весьма низенькие, высотой по грудь, дверцы)⁴⁰⁴. По своей форме алтарная преграда была – или решётка из столбиков, совершенно подобных нашим точёным, употребляемым на перила у лестниц, балконов и пр., или стенка из досок, и именно – или глухая и украшенная рельефной резкой с выпуклыми клеймами, круглыми и квадратными, или сквозная, украшенная сквозной резьбой. Евсевий Кесарийский, описывая великолепный храм, построенный Павлином Тирским, говорит об алтарной преграде, которую он сделал в нём: «поставив святой жертвенник в середине храма, он оградил его, чтобы не был доступен для всех, сетками из дерева (*τοῖς ἀπὸ ξύλου δίκτυοις*), которые были мелкой резьбы (*λεπτοουργία*) самого высокого искусства, так что представляли смотрящим удивительное зрелище»⁴⁰⁵. Изображение алтарной преграды, состоящей из подобной сквозь резаной стенки, только не представляющей образца в своём роде, находим на купольной мозаике Солунской церкви св. Георгия (ротонды), относимой к IV веку и, во всяком случае, относящейся к глубокой древности⁴⁰⁶. Нужно, впрочем, думать, что сквозная или

прорезная стенка была более или менее употребительна в древнейшее время, когда преграды делали из дерева. В последующее время, когда их стали делать преимущественно из камня⁴⁰⁷, обычными формами были остальные две – решётка из столбиков или балясин и глухая стенка. Первая из этих двух форм, вероятно, есть первоначальная, т. е. именно та, с которой преграды взяты из Римских базилик, и как отсюда следует заключать далее, в древнейшее время вероятно была формой наиболее употребительной. В позднейшее время она осталась господствующей формой на Западе (который и в отношении к самым церквам остался при форме базилик)⁴⁰⁸. Вторая форма, по всей вероятности – ведущая своё начало от Юстиниана, стала господствующей и едва ли даже не исключительной формой Востока⁴⁰⁹.

В то время как мы приняли от Греков христианство, у последних ещё вовсе не было нынешнего иконостаса, который в своём нынешнем виде происхождения весьма не древнего, а была алтарная преграда в алтарной арке и поверх её – преграды в той же арке иконы (о чём сейчас ниже). Из какого материала были делаемы алтарные преграды у нас с России в период до-монгольский, положительных указаний не имеем. Что в церквах деревянных, каковыми была наибольшая часть наших церквей до-монгольского периода, они делались деревянные, это само собой предполагается. Что в церквах каменных они не делались каменные в том смысле, чтобы были из высеченных мраморных или иных каменных досок, как было именно в Греции, это также необходимо предполагать. Если монахи Печерского монастыря, создавшие лучшую в Киеве каменную церковь после Десятинной Богородицы Владимировой и Софии Ярославовой, весьма затруднялись даже достать каменную доску для престола, то ясно, что не могло быть помышлений о каменных алтарных преградах в указанном смысле⁴¹⁰. После настоящих каменных алтарных преград каменных церквей могли быть каменные не в собственном смысле, а именно выложенные из кирпича стенки; затем, они могли быть деревянные и металлические глухие стенки или сквозные

решётки. Очень может быть, что было всё то, что могло быть. Но, во всяком случае, должно и необходимо предполагать, что решительно преобладающей формой была глухая деревянная стенка,— та, что теперь под местными иконами (не в одной только алтарной арке, но по всей ширине церквей) и украшавшаяся так же, как в настоящее время. Весьма вероятно, что в великолепнейших церквях стенки обкладывались серебряными или медными посеребрёнными листами, а об Андрее Боголюбском, который устроил амвон от золота и серебра⁴¹¹, необходимо думать, что он обложил их листами серебряными золочёными. Алтарные преграды становились в алтарных арках (между передними подкупольными столбами). Следовательно, чем менее были церкви, тем менее (уже) были помянутые арки; а чем менее были арки, тем менее (короче) были алтарные преграды. Наши каменные церкви до-монгольского периода не отличались своей величиной; а поэтому и алтарные преграды не могли быть у нас большие. В описаниях церквей, которые у нас до сих пор производятся не с достаточной удовлетворительностью, ширина алтарных арок не обозначается; но по измерениям этих арок на планах церквей, которые сделали мы сами, оказывается, что в церквях больших или монументальных ширина была от 8 с половиной сажен до 8 без небольшого⁴¹². А затем всё убавляясь доходила до полутора сажен и менее⁴¹³. Следовательно, у нас алтарные преграды были вообще не велики или не длинны; отделяя в середине их приблизительно аршин для царских дверей (которые были весьма не широки, см. немного выше в примечании о Новгородских домакариевских дверях), мы получим на крылья: в больших церквях — от полутора с небольшим сажен до сажени с тремя четвертями аршина, а в остальных церквях меньшее — до полу-сажени.

В отношении к истории алтарной преграды восточная и западная церкви имеют себя совершенно противоположным образом. На Западе с течением времени не только ничего не было прибавлено к ней против её первоначальной формы и не только не вышло из неё ничего нового, но и она сама перестала

считаться необходимостью. Так что в настоящее время там алтари безразлично и имеют её (в первоначальной форме) и вовсе не имеют (представляя в этом последнем случае как бы возвращение к временам первоначальным). Напротив, в восточной церкви она превратилась в наш нынешний иконостас (которому ничего подобного вовсе не знает Римская церковь). Между алтарём и церковью, для отделения первого от последней, была поставлена в алтарной арке преграда в виде невысокой стенки или решётки, и более пред алтарём не было ничего. В бока от преграды шли подкупольные столбы, между которыми она находилась, и потом глухие стены жертвенника и диаконика, если они были, или угловые по-за алтарём отделения самой церкви. Ни на столбах, ни на стенах не было никаких икон, как не было их и во всей церкви. Ибо они исключительно находились в алтаре, на его абсиде⁴¹⁴. Как столбы, так и стены, подобно другим столбам и стенам церквей, были украшены и покрыты священными изображениями или живописью, которая явилась в церквях значительно ранее икон в собственной смысле. Таким образом, иконы для молитвы находились в алтаре, на его абсиде, которая сквозь алтарную арку (ничем не загороженную) была видна и открыта присутствующим. А перед церкви, далее которого должны были простирать свои взоры молящиеся, представлял – в алтарной арке преграду и по сторонам её на столбах и на стенах (жертвенника и диаконика), так же как и во всей церкви, священные изображения или живопись. Но над алтарной преградой в её арке явилась одна икона; к одной иконе прибавились другие, так что вышел целый ряд икон; над одним рядом явились другой и третий, так что весь верх алтарной арки был заставлен рядами икон. Затем, иконы выступили из алтарной арки и простёрлись вширь по столбам и по стенам вплоть до продольных стен церкви, – северной и южной; наконец, сверху они спустились вниз на самую преграду и по её линии на столбы и стены, так что пред алтарём с жертвенником и диаконом образовали собой одно сплошное целое, одну сплошную и глухую площадь, стену: из всего этого вышел наш нынешний иконостас.

Это кратко представленное нами образование иконостаса в действительности совершилось весьма не быстро, и в своей окончательной, нынешней форме он нисколько не весьма древен, а напротив весьма молод,— восходит не далее как только к XVII веку. Первый повод к вынесению икон из алтаря в самую церковь, с чего начался наш иконостас, был подан не преднамеренно и, так сказать, не умышленно. Он состоял в том, что без всякой мысли об этом вынесении икон из алтаря в церковь была несколько изменена первоначальная форма преграды, в видах придания ей большей красоты. Алтарная преграда, как всякие преграды, разделялась столбиками или колонками на прясла. Эти столбики или колонки, как обыкновенно в преградах, были одной с нею вышины, возвышаясь над нею только головками. Но император Юстиниан умыслил иначе устроить преграду в своей св. Софии. Между пряслами преграды он поставил не колонки, равные с нею по вышине, а колонны, которые значительно возвышались над нею, представляя поверх её не головки, а колоннаду (числом 12 колонн, нет сомнения, по числу апостолов)⁴¹⁵. К нововведению Юстиниана, которое стало образцом для последующего времени, скоро сделано было дополнение, которое требовалось архитектурными обычаями и условиями красоты, а также и вместе должно было придавать колоннаде большую крепость, именно — поверх колонн был положен горизонтальный брус или так называемый архитрав, который на церковном языке был назван космитисом — κοσμίτης, быв приравнён к ветхозаветному очистилищу, которое в послании к Евреям (IX, 1) называется τὸ ἄγιον κοσμητὸν⁴¹⁶. Положение этого архитрава или космитиса поверх колонн собственно и было началом иконостаса. Со своей боковой стороны, обращённой к церкви, архитрав должен был иметь какие-нибудь украшения, и так как она обращена была не просто к зрителям, а к зрителям, стоящим на молитве, то совершенно естественно было прийти к мысли поместить между украшениями⁴¹⁷ священные изображения, которые бы поддерживали в зрящих молитвенный дух. Так это и было сделано, и именно — первоначально начали высекать на архитраве или ставить на него изображение креста.

Мы не знаем положительно, когда после Юстиниана случилось то и другое, т. е. когда после него положен был на колонны архитрав и на последней начат был изображаем или ставим крест, но о том и о другом говорит Софроний Иерусалимский (первой половины VII века)⁴¹⁸. На алтарной абсиде, как мы видели выше, сначала изображаем был крест, а потом явились иконы и в собственном смысле; таким же образом имело себя дело и с над-алтарным архитравом. Георгий Амартол, писавший свой хронику в правление императора Михаила III (842–867), говорит об изображении на нём креста⁴¹⁹; но император Василий Македонянин, преемник Михаила (867–886), в построенной им знаменитой «Новой» церкви (Νέα ἐκκλησία) приказал изобразить на нём икону Спасателя⁴²⁰. Икона была изображена на самом архитраве. Не знаем, когда вскоре за этим вместо того, чтобы изображать её на архитраве, начали ставить её на нём написанную или изображённую на особой доске. К одной иконе начали потом прибавлять другие, и таким образом пошло дальнейшее развитие иконостаса, как мы сказали выше.

Это дальнейшее развитие иконостаса у Греков, который впрочем, как скажем сейчас ниже, вовсе не назывался у них иконостасом. В отношении к форме совершалось не таким образом, чтобы к одной иконе начали быть приставляемы другие иконы, написанные на особых от неё досках, так чтобы ряд икон постепенно увеличивался в смысле ряда особых (на каждой по одной иконе) досок, чтобы над первым рядом особых досок явился второй такой же и т. д., а таким образом, что постепенно увеличивалась самая доска, на которой была написана первая икона и что все вновь прибывавшие иконы были пишомы на одной и той же доске, которая по мере их прибывания превращалась в больший или меньший, сколоченный из досок, дощатый щит. Так: один дощатый щит, поставленный на архитрав, больший или меньший, смотря по количеству написанных на нём икон,— такова была внешняя форма, в которой явился у Греков над-алтарный иконостас. Этот щит сохраняется у Греков в их иконостасе и до настоящего времени⁴²¹ и, как со всей вероятностью должно думать, в

форме более или менее древней, только увеличенной против древнего в размерах. Форму в точности описать невозможно и её должно смотреть на рисунках. Но если читатель вообразит себе равнобедренный треугольник с весьма тупым верхним углом, если он этот угол несколько срежет и придаст волнообразную форму сторонам и если он весь щит окружит рамой, а наверху его поставит крест, то и будет иметь приблизительное понятие.

Этот щит, бóльший или меньший и с большим или меньшим количеством написанных на нём икон, явившийся на архитраве над алтарной преградой, получил у Греков название темплона – *τέμπλον*, в просторечье *τέμπλο*, что из латинского *templum*. Латинское *templum* значит храм, но затем оно имело ещё у Римлян совсем другое техническое значение, именно – в архитектурной технике *templum* значило балку, положенную поперёк кровельных стропил. Стропила состоят из брёвен или балок, составленных треугольниками и потом из брёвен толстых или тонких, смотря по тяжести крыши, положенных поперёк треугольников, по их рёбрам, на которые кладётся крыша, – эти последние бревна и назывались у Римлян технически *templa*⁴²². Между бревном, положенным поперёк стропил или чего-нибудь, и между щитом из досок с написанными на нём иконами, поставленными на архитрав над алтарной преградой, нет никакого отношения, но Феодор Студит, обращающийся со своими ямбами к темплону, когда вне алтаря ещё не было икон, даёт знать, что первоначально назван был темплоном самый архитрав, на котором потом явился щит с иконами, и что таким образом последний получил своё имя от первого⁴²³. Архитрав же мог быть назван темплом потому, что он есть точно также поперечная балка (брус) как и балки стропильные⁴²⁴.

Какие иконы были писаны у Греков на темплонах или на щитах в первое время после появления последних и в наш перед до-монгольский, положительно мы этого не знаем, потому что не имеем современных свидетельств⁴²⁵. Но вопрос об этом решает нам наш нынешний иконостас. Во втором верхнем ярусе нашего нынешнего иконостаса находится в середине икона Спасителя с предстоящими Ему Божьей Матерью и Предтечей.

Икона Спасителя есть та первая икона, которая явилась на темплоне и от которой он пошёл разрастаться вширь и вверх. Следовательно, иконы стоящие в одном ряду с этой иконой и выше над нею и суть те иконы, которые писаны были в темплонах. При этом, до какой степени развития достигали у Греков темплоны в наш период до-монгольский, т. е. было ли уже писаны на них все те иконы, которые теперь находятся у нас в полных иконостасах, мы вовсе не имеем сведений. Далее, в настоящее время ряды икон протягиваются по всей алтарной стене, древний же темплон помещался только в алтарной арке; следовательно, в каждом ряду далеко не могло быть писано всё то, что теперь у нас стоит (каждый чин сполна, если только не предположить, что было писано миниатюрой). Наконец, темплоны, как это и у нас теперь с иконостасами, могли быть больше и меньше, более полные и менее полные, начиная от единственного изображения Спасителя с Божьей Матерью и Предтечей.

Ещё в наш период до-монгольский явился у Греков под темпლოном новый ряд икон, отличный от икон темплона тем, что они не были писаны все на одном щите, как последние, но каждая на своей и на отдельной доске, подобно тому, как имеют себя у нас в иконостасах все иконы. Как было поступлено при этом относительно способа поставления икон,— так ли, что темплон был приподнят над архитравом и иконы, размером малые, были поставлены под него или к нему (архитраву) была приделана сбоку полка, и они были поставлены на эту последнюю, не знаем⁴²⁶. Этот ряд икон состоял из 12 икон месячных (лицевых святцев) и из икон двенадесятих праздников. Его иконы получили название αἱ προσκυνήσεις – поклонные иконы (собственно поклонения), потому что икона текущего месяца и случавшегося праздника вынималась из своего места и ставилась на аналое для поклонения. Эти поклонные иконы, которых появление не может быть возводимо к более раннему времени, чем первая половина XI века, как нужно думать, не сразу стали необходимой принадлежностью всех церквей, и более или менее долгое время находились только в некоторых из них. Так как 12 икон месячных с

присовокуплением икон двенадцатых праздников (которые, впрочем, все могли быть писаны на одной доске) не могли уместиться в алтарной арке (за исключением разве таких церквей, как София Константинопольская), то необходимо думать, что они выступали из арки и более или менее протягивались в обе стороны от неё по стенам⁴²⁷.

Наконец, кроме темплона и поклонных икон, по известиям конца XI – начала XII века к иконам пред-алтарным принадлежала ещё одна икона, ставившаяся не над алтарём, а перед ним на пол церковный. Это – храмовая икона церкви. Быв писана или в малых размерах, как поклонные иконы, или по крайней мере не в больших, а средних, она была полагаема на аналое (с того или другого бока царских дверей)⁴²⁸.

Как было относительно пред-алтарных икон у Греков, так, конечно, долженствовало быть и у нас. Однако было не совсем так относительно формы и способа поставления.

Иконы, писавшиеся у Греков на темплоне или на щите, у нас были писаны на особых досках или иначе этот темплон у нас воспроизводился в особых и отдельных иконах (как это у нас и в настоящее время), так что вместо одного щита темплон явился у нас составным (составлявшимся из того или другого количества отдельных икон)⁴²⁹. Чем объяснить эту разность, не можем сказать положительно, а что касается до предположения, то представляется вероятнейшим следующее: иконы для церквей в первое время после крещения мы получали исключительно из Греции, а в последующее время наибольшей частью из неё. Так как большие щиты, каковы темплоны, неудобно было перевозить, то иконописцы греческие и придумали разнять их на отдельные иконы, сделать их как бы разборными.

По всей вероятности, этим различием в форме наших темплонов от греческих должно объяснять и то, что они первоначально названы были у нас не тем именем, которое имели у Греков, не *тяблами*, как греческое *τέμπλον* по-славянски и как стали они, между прочим, называться у нас уже после⁴³⁰, а получили новое и своё собственное имя. Это имя, взятое тоже из греческого языка, есть *деисус*⁴³¹, русское превращение слова

δέησις, которое значит моление. Объясняют усвоение этого имени темплону обыкновенно таким образом, что в Греции с древнего времени был обычай делать на алтарных арках записи о построении церквей, что когда явились архитравы, эти записи были делаемы именно на них под темплонами, что записи начинались словами δέησις τοῦ δούλου Θεοῦ τοῦ δεῖνα, т. е. (сия церковь есть) моление такого-то раба Божия, что вместе с обычаем записей слово δέησις перешло к нам без перевода (приняв форму деисуса) и что из записей, делавшихся под темплоном, его и перенесли на самый темплон⁴³². Но едва ли не гораздо вероятнее другое объяснение, а именно – что название взято от иконы. Главная и первоначальная в темплоне икона Спасителя с предстоящими по сторонам Божией Матерью и Предтечей называется в настоящее время у Греков τριμορφον (τριμόρφιον, – триобрание, так как на иконе три лика)⁴³³. Но весьма возможно предполагать, что в древнее время икона эта называлась у Греков δέησις (моление) на том основании, что Божья Мать и Предтеча изображаются на ней в молитвенном по отношении к Спасителю положении⁴³⁴, ибо у нас эта икона темплона или деисуса до позднейшего времени называлась частнейшим образом деисусом. От названия главной иконы и мог получить у нас темплон своё новое название, тем более что в древнее время весьма нередко он весь состоял из одной только этой иконы.

Иконы поклонные и икона храмовая также перешли к нам ещё в период до-монгольский. Здесь между нами и Греками различие было то, что храмовая икона не ставилась на полу церковном на аналой, но ставилась под темплом или по нашему деисусом вместе с иконами поклонными⁴³⁵ (быв маленькой как эти последние). Так же как и темплон, иконы поклонные вместе с храмовой получили у нас своё название, а именно – они названы были иконами наместными. Что под нашими иконами наместными разумеются греческие иконы поклонные с иконой храмовой, это, во-первых, следует из Патерика Печерского, который даёт знать, что наместная икона Печерской церкви в теснейшем смысле её храмовой иконы была поставлена высоко, так что нужно было приставлять к ней

лестницу⁴³⁶, следовательно, под темплом или деисусом; во-вторых, это доказывается тем местом, которое доселе занимает в иконостасе Печерской церкви её древняя наместная икона: она висит на шнурах над царскими дверями, в линию с рядом тех икон, которые у Греков назывались поклонными⁴³⁷. А, наконец, и всего более, хотя быть может несколько и неожиданно, это ясно из названия икон: наместный производят от «на» и «место»; но при этом производстве слово не будет иметь смысла, ибо всякая икона (и всё, что стоит) стоит на месте. Позднейшее наместный – из древнего «намьстный», что значит праздничный⁴³⁸, каковы, действительно и суть греческие поклонные, а наши наместные иконы⁴³⁹. Так как иконы темпла или деисуса не писались у нас на одном щите, как у Греков, а на разных досках, так же, как иконы поклонные, – наши наместные или праздничные, то по форме темплон или деисус и эти иконы поклонные или наместные слились у нас в одно общее. В этом общем отличием ряда икон поклонных от рядов икон темпла или деисуса было то, что они представляли собой ряд икон меньших, чем иконы темпла⁴⁴⁰. Общее называлось именем большей части, т. е. деисусом; но когда нужно было отличить в нём иконы наместные, как особую часть, то употреблялось о них это последнее название⁴⁴¹.

Итак, в период до-монгольский наш деисус, по теперешнему иконостас, состоял из того или другого числа рядов икон, поставленных в алтарной арке над алтарной преградой, – рядов, в которых различались две составные части, – иконы поклонные (меньшие размерами), составлявшие нижний ряд, и собственный деисус или греческий темплон, который составляли все ряды дальнейшие. До какой степени развития доходил у нас в период до-монгольский собственный деисус, т. е. до какого количества рядов и до какого количества икон в рядах (или в каждом ряду) достигал он, этого мы также не знаем, как и о греческом темплоне или о том же деисусе у Греков. Однако есть одно указание, которое даёт знать, что в ширину он не выступал из алтарной арки и что в высоту он более или менее не доходил до её верха. Об Андрее Боголюбском говорится, что в Рождественской Боголюбовской

церкви он устроил сень или навес над алтарной аркой от верха и до деисуса⁴⁴²; следовательно, иконы были в арке и от них до её верха было более или менее далеко.

В настоящее время у нас в церквях кроме икон, находящихся в иконостасе или составляющих иконостас, есть ещё иконы настенные и настолпные или пристенные и пристолпные, ставимые в киотах у продольных стен церковных (северной и южной) и у подкупольных столбов. Эти иконы у Греков и у нас восходят своим появлением также к нашему периоду до-монгольскому. На иконах темплона или деисуса из новозаветных святых были изображаемы только апостолы; после апостолов явились над алтарём на иконах поклонных или наместных и все прочие святые. Но они могли явиться здесь только в изображениях миниатюрных и так сказать иконах несобственных. Большие и настоящие иконы прочих святых, какие из последних в какой церкви особенно чествовались, и было принято ставить у стен и у столбов. У Греков эти иконы явились, как имеем положительное свидетельство, не позднее первой половины XI века⁴⁴³, и, как со всей вероятностью следует думать, одновременно с иконами поклонными. Когда явились эти иконы у нас, не знаем; как кажется, не позднее Андрея Боголюбского, а, во всяком случае, мы находим их у нас в конце периода⁴⁴⁴.

Значительно ранее икон для молитвенного обращения и чествования явились в церквях священные изображения, имевшие назначением украшать церкви и доставлять назидание взорам присутствующих, а в частности служить наглядным средством поучения для тех из христиан, которые по безграмотности не могли поучаться из книг⁴⁴⁵. Иконы, первоначально явившиеся в алтарях, вынесены были потом в самые церкви; наоборот, священные изображения, явившиеся первоначально в собственных церквях, внесены были потом в алтари. Таким образом, с течением времени как одни, так и другие стали принадлежностью обеих частей, из которых состоят церкви. Не знаем, скоро ли священные изображения вошли у Греков в общий обычай, но со всей вероятностью следует думать, что в то время как мы приняли от них

христианство, они считались у них необходимой принадлежностью церквей. От Греков священные изображения перешли и к нам; но у нас они вовсе не могли стать этой необходимой принадлежностью церквей, ибо у нас расписывание церквей вовсе не могло стать таким же делом нетрудным, как это было в Греции. Не став необходимой принадлежностью всех церквей, священные изображения, как кажется, стали у нас если не необходимой, то весьма желаемой принадлежностью церквей каменных.

После первоначального, более или менее продолжительного периода разнообразного произвола, должен был настать в способе украшения церквей священными изображениями или живописью некоторый определённый порядок, т. е. должны были до некоторой степени установиться обычаи и правила, что именно где писать. Со всей вероятностью следует думать, и отчасти имеем положительные основания предполагать, что в то время как мы приняли от Греков христианство, этот порядок, вполне или не вполне сложившийся, был уже у них наблюдаем. Так как памятников живописи до-монгольского периода сохранилось слишком недостаточное количество, то мы не можем сказать о порядке многого определённого. Но отчасти на основании сохранившихся памятников, отчасти позволяя себе заключения от последующего времени, мы получим следующее общее: во-первых, были места в церквах, на которых было принято писать только известные священные изображения (а не какие-нибудь другие); во-вторых, после этих мест, на которых должныствовали быть писаны именно известные изображения, вся площадь церквей разделялась на две половины и каждой половине была усвоена своя особая категория или группа священных изображений. Что касается до мест, на которых были писаны известные, усвоенные им, священные изображения, то таких мест мы пока знаем два: столбы алтарной арки или передние подкупольные и потом купол – в церквах однокупольных единственный, а в церквах многокупольных главный. На столбах алтарной арки, теперь закрытой иконостасом, было изображаемо Благовещение, именно – таким

образом, что на одном столбе изображалась Божья Мать, на другом Архангел Гавриил⁴⁴⁶. (Быв взято с закрытых теперь столбов, оно изображается у нас в настоящее время в верхних клеймах царских дверей). В куполе церквей однокупольных единственном, а многокупольных главном был изображаем Спаситель с ангелами, пророками и евангелистами; именно – в самом верху или лбу Спаситель в радужном круге, одной рукой благословляющий, а в другой держащий евангелие; по сторонам Его и под Ним на сгибах верха к тамбуру или шее, если позволяло место, смотря по величине купола, ангелы, в тамбуре или шее между окнами – пророки; в четырёх каморах или абсидах, иначе парусах купола – евангелисты⁴⁴⁷. Две части, на которые в отношении к живописи разделялась вся площадь церквей, за исключением сейчас указанных и вероятно других неизвестных нам мест с определённо присвоенными им священными изображениями⁴⁴⁸, суть: с одной стороны стены церквей, столбы и лбы на дугах арок у сводов, и именно – у сводов как под самыми церквами, так и под полатыми или хорами, вообще вся поверхность перпендикулярная или отвесная; с другой стороны – в церквах многокупольных побочные купола и во всех церквах своды, и именно – как верхние над самыми церквами, так и низкие под полатыми или хорами, вообще вся поверхность горизонтальная. Поверхность горизонтальная, на которой фигуры должны быть изображаемы распростёртыми и как бы парящими, представляла собой небо; поверхность перпендикулярная, на которой фигуры изображались в их естественном прямом положении, представляла собой землю. Сообразно с этим и сюжеты живописания или живописи, распадаясь на две группы, одни считались более приличествующими одной поверхности, другие – другой, одни небу, другие земле. На поверхности горизонтальной, на сводах и в куполах были изображаемы: небесный трофей христианства – крест, окружённый ангелами, Иисус Христос и Божья Мать, окружённые теми же ангелами, парящие на облаках и без облаков, в различных видах апофеоза, (великого совета Ангел, Еммануил и пр.), пророки и вообще ветхозаветные праведники (первые, вероятно, как

провозвестники уготовленного для людей Христом царства небесного, а все вторые, как его чятели) и, наконец, апостолы на престолах (как будущие судьи миру)⁴⁴⁹.

На поверхности перпендикулярной или на стенах, столбах и лбах арок были изображаемы: двенадцатые праздники (как представлявшие события из земной жизни Иисуса Христа и Богородицы), святители, мученики и мученицы⁴⁵⁰.

В минуту принятия христианства мы не знали никакой светской живописи, так чтобы обратить знание на церковное употребление. Следовательно, на первых порах в иконах и церковной живописи мы вполне должны были зависеть от Греков. Но как было потом: так ли, что, зависев от них некоторое первое время, мы потом водворили искусство живописи у самих себя и стали обходиться без них, или напротив так, что и во всё продолжение периода мы оставались в бóльшей или меньшей от них зависимости, главным образом их же имея своими живописцами и своими поставщиками икон? Ответ на вопрос может быть дан не положительный, за совершенным отсутствием прямых указаний, а только предположительный.

Живопись и иконописание, как все ремесла художественные, требуют для своего процветания той или другой степени просвещения, ибо для этого необходим развитый вкус и сознательное разумение техники, что возможно только под условием большого или меньшего просвещения. Но у нас в России в период до-монгольский не было просвещения ни большого, ни малого, из чего следует, что живопись с иконописью не могли процветать у нас как художества. Они могли существовать и быть более или менее распространены у нас как ремёсла, подобно тому, как в настоящее время существуют во Владимирском Суздале. Полагаем, что как таковые, живопись и иконопись нужно отделять одну от другой и что о степени распространённости у нас той и другой в период до-монгольский нужно думать более или менее различно. Живопись требует мастеров на место, в самые церкви, которые нужно расписывать и не может быть перевозима; напротив, иконы могут быть перевозимы и привозимы, как всякий товар.

Таким образом, для живописи могли быть получаемы из Греции только мастера, иконы же могли быть получаемы из неё как готовые произведения. На этом основании мы думаем, что ремесло живописи гораздо более было распространено у нас в период до-монгольский, чем ремесло иконописания. Процветание и просто существование всякого ремесла непременно обуславливаются степенью его выгоды: если ремесло не приносит выгоды, то естественно, что не будет охотников им заниматься. Но несомненно, что конкуренция Греции должна была делать у нас ремесло иконописи вовсе невыгодным. Только что начинающие заниматься каким-нибудь ремеслом, по весьма понятной причине, вовсе не в состоянии продавать произведения своего производства по такой же низкой цене как те, которые занимаются им давно. Следовательно, иконы нашего собственного производства должны были бы быть дороже привозных икон греческих; но дорогого, равнокачественного с дешёвым, никто не станет покупать, а, следовательно, не имея возможности удешевить производство до рыночной цены, никто не будет им и заниматься. То обстоятельство, что греческие иконы должны были издалека привозиться, весьма мало должно было влиять на их цены, ибо перевоз был до самого Киева водяной, т. е. возможно дешёвый, так что на каждую икону должен был обходиться не более как в несколько копеек. Единственное средство создать у нас новое ремесло в виду конкуренции Греков была нынешняя запретительная система; но ни о чём подобном в древнее время вовсе не думали и, конечно, всего менее могли думать в приложении к иконам. Таким образом, необходимо думать, что в период до-монгольский ремесло иконописания было у нас развито и распространено весьма слабо, и что вся Русь была снабжаема иконами преимущественно из Греции. Подобно тому, как в настоящее время почти всю деревенскую Русь снабжают ими иконники помянутого Суздаля (собственно древней области Суздальской, в настоящее же время Вязниковцы, иконописцы – богомазы Вязниковских слобод Мстеры, Холуя и пр.). Главными местами,

которые занимались поставкой к нам икон, должно считать Константинополь и ближайшую к нам Корсунь.

Из того обстоятельства, что Русь до-монгольского периода имела иконы преимущественно получавшиеся из Греции греческого производства, читатель, полагаем, поспешит сделать заключение, что в период до-монгольский она имела иконы гораздо лучшие, чем в последующее время собственного производства. Мы того решительного мнения, что это заключение было бы совершенно ошибочно, что напротив знаменитую византийско-русскую иконопись в смысле иконописи возможно неудовлетворительной должно возводить именно ещё к этому древнейшему времени. И что даже и знаменитая русская пословица: годится – молиться, не годится – крынки покрывать, может быть, ведёт своё начало не от Суздальцев, от которых её обыкновенно производят, а ещё от Греков. Вообразать, будто в Греции каждый иконописец был непременно художник, писавший не иначе как возможно хорошие иконы, конечно, значило бы вообразать нечто совсем неладное. На одного действительного художника приходилось, если не сотня, то, наверное, полусотня простых ремесленников и между этими последними в постепенной градации к низу, несомненно, доходило и до весьма худых. Всякий худой товар, естественно, ищет специального рынка своих потребителей и когда его находит, то, естественно, на него устремляется. В Греции у покупавших людей способность оценки достоинства икон была совсем другая, чем у нас, а именно – совсем настоящая. Следовательно, плохие иконы посредственных иконописцев там и могли идти только за плохие, а, следовательно, и продаваться могли только по цене вполне соответствующей, т. е. весьма малой. И притом искать себе покупателей только в невзыскательных местах глухих и бедных. Но какая могла быть оценка достоинства икон у нас в России, где прежде не знали никакой живописи и иконописи и где и после того, как они вошли в употребление, не прибавилось вкуса? Было бы написано что-нибудь, было бы поярче, было бы золота поболее (т. е. истинного или мнимого), а художественная сторона, конечно, должна была оставляться без всякого

внимания. Таким образом, Россия естественно и необходимо должна была стать специальным рынком для греческих икон низшего разбора,— для всего того, что дома являлось как брак и не находило покупателей. Так как требование икон в России должно было быть огромное и с течением времени всё более и более увеличиваться, то необходимо думать, что не только были скупаемы для неё все плохие иконы, производившиеся беззаказно, но что в местах, ведших с ней торг иконами, заведена была специальная фабрикация икон, назначенных именно для неё.— Икон производившихся так же скоро и так же дёшево и с такими же заботами о чём-нибудь другом, кроме сих двух качеств, как в настоящее время творится в Мстере и Холуе.

Итак, необходимо думать, что Русь до-монгольского периода молилась иконам преимущественно греческого производства, но иконам далеко и вовсе не высокого достоинства. Сейчас сказанное нами должно быть разумеемо, впрочем, об иконах так сказать базарных, об иконах, которым молилось в церквях и в домах большинство. Что касается до князей и вообще людей богатых, то они весьма легко могли приобретать и для себя и для строенных ими церквей иконы и истинно хорошие, а именно-посредством особых заказов и посредством нарочитой выписки из Греции⁴⁵¹. И несомненно, что хорошие иконы периода до-монгольского были несравненно лучше хороших икон нынешних, ибо несомненно, что хорошие мастера греческие и хорошая греческая иконопись X-XII веков были несравненно выше хороших мастеров и хорошей иконописи настоящего времени (за исключением, конечно, в первом случае наших академиков, которые посвящают себя иконописанию, и которые не всегда, впрочем, понимают иконописание надлежащим образом). Нынешняя наша хорошая иконопись, после бóльшей или меньшей тщательности письма и доброкачественности красок, в существе своём есть всё та же византийско-русская иконопись, имеющая своей отличительной чертой неестественность изображения лиц, в которых более напоминает о живых людях, чем они действительно представляются; напротив, древняя хорошая греческая

иконопись соединяла со строгим соблюдением принятых и установленных форм естественную живость и натуральность и возможное художественное совершенство изображения лиц, так что хотела давать и давала не одни напоминания о святых людях, а именно их самих и именно с возможно бóльшим выражением в их внешних живых образах внутренней идеи каждого из них (о греческой иконописи по её позднейшим жалким образцам нашим составилось у нас странное понятие, будто эта иконопись не только не требует художественности, но и есть нечто несовместимое с нею. На самом деле, конечно, это не так: греческая иконопись требует археологической точности⁴⁵² во внешности и не допускает произвола в сочинении, но в изображении всего и преимущественно ликов она, само собой разумеется, настоятельно желает художественности,— под тем условием, чтобы Христос был изображаем именно Христом и святые именно святыми).

Не процветала у нас в период до-монгольский иконопись, как ремесло, с целью снабжения иконами страны, были, однако же, у нас иконописцы. В древнее время смотрели на занятие иконописью как на занятие священное и святое. Вследствие этого находились люди, которые выучивались ей (от приходивших для живописи в храмах иконописцев греческих и друг от друга) и которые занимались ею не в видах приобретения выгод и её как средством существования или промыслом, а как упражнением благочестивым, как своего рода христианским добрым делом. Между этими своего рода дилетантами-иконописцами, которые преимущественно должны были являться между монахами, каков известный нам преподобный Алипий Печерский⁴⁵³, могли быть мастера и очень хорошие, и так как они, не ища барышей, писали иконы не наспех, то и между их произведениями должны были быть иконы более или менее замечательные по своему достоинству.

Необходимо думать, что значительно иначе имело себя у нас дело в период до-монгольский со стенной церковной живописью. Для этой живописи требовались налицо и на место работ самые мастера. Сношения между нами и Грецией, правда, были весьма деятельные и живые, путь из неё к нам

был сравнительно недалёк и лёгок⁴⁵⁴: но всё-таки трудно и невероятно предполагать, чтобы так же хлынули из неё к нам нужные нам рабочие, как должны были хлынуть товары. Последние, будучи привезены, могут ждать покупателя; рабочий же может отправляться только на верные работы. Из этого следует, что греческие стенные живописцы не толпились у нас на рынках, предлагая свои услуги всем имевшим в них нужду, но что могли быть получаемы из Греции только через нарочную выписку. А если так, то очевидно была нужда и в собственных мастерах русских. Мастера издалека могли иметь охоту идти на работы только в тех случаях, когда они предстояли большие и по достоинству ценные. Но подобного рода работы по стенной живописи представляли только очень немногие церкви исключительные. После немногих церквей исключительных оставались все церкви обыкновенные, живописные работы в которых были сравнительно невелики и малоценны: все они должныствовали быть достоянием природных мастеров русских и все они требовали существования этих мастеров. Составляет вопрос: были или нет расписываемы живописью церкви деревянные, что могло быть делаемо в них посредством обтяжки полотном или посредством штукатурки. Если да, то собственные мастера живописи могли повести у нас начало ещё от тех церквей, которые были в Киеве ещё до Владимира, а, во всяком случае, они повели его от его первых церквей. Если же нет, то они ведут своё начало от времени Ярослава, ибо расписание Владимировой Десятинной церкви живописцами греческим дало или не дало собственных мастеров русских (как учеников этих живописцев греческих), но, во всяком случае, они должны были умереть без дела (ибо от Десятинной церкви до Софии и других церквей Ярослава не было строимо церквей каменных). Как бы то ни было, но необходимо думать, что собственные мастера русские ведут своё начало от той или другой ранней поры. До настоящего времени сохранилось так мало остатков работ наших живописцев до-монгольского периода, что положительным суждениям о них едва ли может быть место. Но вообще нужно думать, что относительно стиля они были неуклонно и старательно верными подражателями

мастеров греческих, а относительно достоинства представляли собой посредственность со значительным процентом нисхождения к низу, но с весьма незначительным процентом восхождения к верху. Во всё продолжение периода наши живописцы находились в живом общении с живописцами греческими, имея перед собой их работы: Естественно предполагать, что они именно старались подражать последним, как своим учителям, поставляя свою задачу в том, чтобы по возможности верно и точно копировать их, и вовсе не помышляя вводить каких-нибудь особенностей, по которым бы их живопись составила собой особый стиль, кроме того – насколько их индивидуальный национальный характер должен был сказываться в их работах помимо их воли. Относительно достоинства мы не полагаем вероятным быть о них высокого мнения потому, что они были не настоящие учёные художники, а просто ремесленники, мастеровые, подобно нынешним мастерам из крестьян, в руках которых находится расписывание церквей сельских (с весьма значительной, впрочем, долей и городских). Что им (вместе со всеми русскими людьми) недоставало просвещения и с ним некоторого теоретического знания и разума и некоторого эстетического развития. Но как не бывает правила без исключения, так весьма возможно, что бывали примеры отдельных замечательных живописцев, которые сейчас указанный недостаток восполняли избытком таланта.

В Греции стенная живопись, как кажется, считалась необходимой принадлежностью церквей, составляя общий и непереносимый или как бы обязательный способ их украшения. Если так, то греческий взгляд, конечно, был известен и у нас. Но у нас взгляду уже ни в коем случае не могло соответствовать дело. Для того чтобы могли быть украшаемы живописью все церкви, требовалось бы такое развитие ремесла живописи, какое в период до-монгольский, в среде совсем необразованной, вовсе не могло иметь места. Не знаем, сказали мы, были или не были украшаемы живописью деревянные церкви, каковыми были наибольшая часть наших церквей до-монгольского периода. Сколько знаем, вовсе не

представляют примеров такой живописи позднейшие деревянные церкви, сохранившиеся до настоящего времени, что как будто говорит за её совершенное неупотребление в них и в древности. Но, с другой стороны, нам известно одно древнее не совсем определённое свидетельство, которое, напротив, как будто говорит об её употреблении в древнее время и в деревянных церквях; преподобный Нестор пишет о деревянной церкви Бориса и Глеба, построенной Ярославом в Вышгороде: «украси (ю) всякими красотами, иконами и иными письмены»,— под «иными письмены» как будто нужно разуместь стенную живопись, потому что более разуместь нечего. Как бы то ни было, но если и действительно входило у нас в обычай украшать живописью и деревянные церкви, то, во всяком случае, необходимо думать, что на деле обычай не пошёл далее весьма редких и немногих исключений. И что, за этими немногими исключениями, деревянные церкви у нас не были украшаемы живописью. А так как деревянные церкви составляли решительное большинство наших церквей домонгольского периода, то следует, что у нас оставалось без живописи это решительное большинство церквей. Что касается до церквей каменных, составлявших в общем количестве всех церквей весьма незначительный процент, то относительно их, наоборот, есть вся вероятность думать, что живопись считалась столько же их необходимой принадлежностью, как это было в Греции. Правда, мы не имеем относительно этого общих свидетельств, но думать так заставляют частные свидетельства, которые говорят об украшении живописью церквей каменных и самых незначительных.

Особый род живописи составляла мусия или мозаика (μουσεῖον, μουσίον, μωσίον, musivum, mosaicum)⁴⁵⁵, в которой изображения не писались посредством красок, а составлялись из маленьких цветных квадратиков особо приготовленного стекла (ψηφίδες, tessellae – плиточки, камешки). Мусия, ведущая своё начало из глубокой древности, была чрезвычайно распространена и употребительна у христианских или византийских Греков⁴⁵⁶ и, так как она представляет род живописи гораздо более прочной, чем обыкновенная живопись

красками, то в украшении церквей она едва ли не преобладали над последней. Как бы то ни было, но, считаясь живописью высшей, чем обыкновенная, она, по крайней мере, до некоторой степени украшала наибольшую часть церквей, именно – алтарь, столбы алтарной арки и её верх и купола. У нас этот род живописи, по сравнительной дороговизне материала и по сравнительной трудности и мешкотности его производства, как кажется, не получил особенной распространённости. Впрочем, говорим об этой не распространённости не на основании прямых свидетельств, которых вовсе не знаем, а на основании того обстоятельства, что известно слишком мало церквей, имевших мозаику, именно – и всего пять: четыре в Киеве – Десятинная церковь, Софийский собор, церкви Печерского и Михайловского монастырей, и одна вне Киева – Новгородский Софийский собор. В Патерике Печерском даётся знать, что Греки привозили к нам мозаику на продажу⁴⁵⁷. Этим даётся знать, что были и русские мастера, которые занимались мозаичными работами из готового материала. А, следовательно, распространённость у нас мозаики не должно будет ограничивать только пятью упомянутыми церквами. Работы русских мастеров, как менее прочные, могли давно осыпаться и быть заменены после в церквях, в которых они были, простой живописью. С другой стороны, из церквей самого Киева, в которых по преимуществу должна была сосредоточиваться мозаика, за исключением Софийского собора и церкви Михайловского монастыря, до нас не сохранилось ни одной. Замечательно, что ничего не говорится о мозаике между украшениями Владимирского собора Боголюбского. Если он на самом деле не был украшен ею, то, конечно, не по причинам, указанным нами выше. Единственной таковой причиной нужно будет считать то, что он не относил её к числу украшений великолепных и что он со своими современниками не имел к ней вкуса. (Насколько была украшена мозаикой Десятинная церковь Владимирова, остаётся неизвестным. В Софийском соборе Ярославовом были ею украшены алтарь, столбы алтарной арки и её верх, главный купол с каморами или абсидами и с дугами под ним. На восточной стене алтаря

сохранились мозаичные – Божия Матерь, Тайная вечеря и святители с диаконами, о которых мы говорили выше. Преосвященный Евгений предполагает, что был украшен мозаикой и свод алтаря, но что там было, неизвестно. На столбах алтарной арки – Благовещение; наверху её – Спаситель с Божьей Матерью и Предтечей (деисус или триморфион); купол не сохранился, а в уцелевших его абсидах сохранились не вполне изображения евангелистов; на передней дуге подкупольной изображён Спаситель, а на остальных трёх были изображены в кругах погрудно 40 мучеников, из которых уцелело теперь 15,– Описание Киево-Софийского собора стр. 42 sqq, *Фундукля* стр. 37 sqq. В церкви Печерского монастыря, не сохранившейся до настоящего времени, был украшен мозаикой алтарь,– Патерик в рассказе о живописцах. В Михайловском монастыре мозаика сохранилась в алтаре, на передней части стены над горним местом или сопрестольем; она состоит из одной линии или одного ряда изображений, которые суть: в середине Троица с предстоящими ангелами, с обеих сторон Троицы Тайная вечеря в двух отделениях, как в Новгородской Спасо-Нередицкой церкви,– с одной стороны Спаситель преподаёт подходящим ученикам Тело, с другой стороны – Кровь,– *Фундукля* стр. 58 sub fin. В Новгородском Софийском соборе мозаика, находящаяся в алтаре, представляет не изображения святых, а полосу простых украшений, «вроде окон с полукружиями и крестами», которая идёт по стене поверх сопрестолія. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде архимандрита Макария I, 48).

Выше мы сказали, что в древнее время к нынешней нашей солее примыкала против алтаря (перед которым одним и она простиралась) другая солея, в виде четырёхугольно-продолговатой, более или менее значительной по величине, площадки. На западном краю этой второй солеи в древнее время стоял или же с западной стороны её в древнее время к ней примыкал амвон⁴⁵⁸, который с нынешними нашими амвонами, состоящими из небольших, одной вышины с нашими солеями и примкнутых к ним, полукруглых рундуков, не имел ничего общего. В настоящее время у нас нет совершенно

никакой и памяти о древних амвонах, а между тем они исчезли у нас не далее, как только в начале прошлого столетия, и в истории нашей церковной археологии представляют ту замечательную особенность, что мы сохраняли их гораздо долее, чем Греки⁴⁵⁹. Древний амвон⁴⁶⁰, явившийся в церквах для той цели, чтобы всё читаемое, возглашаемое и поемое в них было лучше слышимо присутствующими и, в особенности, чтобы это так было с чтением Священного Писания, представлял собой бóльшее или меньшее возвышение, на которое должны бои восходить читающие, возглашающие и поющие. Наши сведения относительно форм, в каких устроены были древний амвон, весьма недостаточна: но очень вероятно, что форма, которую дал ему Юстиниан в своей Софии, была наиболее употребительной и господствующей. Пусть читатель вообразит себе беседку в форме овального ограждения, сделанного посредством глухих погрудных стенок (т. е. пусть он вообразит себе,— возьмём простое и несколько грубое, но зато совершенно ясное, подобие,— большой чан или весьма большую кадку, только не круглой, а овальной формы). Пусть он поставит эту беседку на колонны вышиной примерно от двух до трёх аршин; пусть он вообразит себе, что на эту беседку с двух противоположных и именно длинных сторон овала, сделаны два всхода (с двумя, разумеется, отверстиями в беседке) посредством приставленных лестниц, которые зашиты (оперены) глухими стенками: вообразив это, он будет иметь точное понятие об амвоне наиболее употребительной формы. Иногда беседка оставлялась открытой, иногда же делался на ней верх, именно — на её ограждение (барьер) ставились колонки и на эти колонки ставилась сферическая или пирамидальная крыша⁴⁶¹. Как поместительны были делаемы амвоны (их беседки), мы не знаем; но идя вниз от овала в две сажени длиной и одну шириной, каков приблизительно был пространством амвон Юстиниановой Софии⁴⁶², нужно остановиться на таком меньшем, при котором бы сразу могло помещаться на амвоне человек не менее пяти. (Ибо на него восходили избранные певчие для пения). Мы не знаем и того, как высоки были делаемы амвоны; но идя вниз от 3 аршин,

каковую приблизительно имел амвон той же Софии⁴⁶³, полагаем вероятным принимать за меньшее два аршина, потому что знаем амвон, вышину которого можно принять за среднюю и который имеет её в 2 с половиной аршина⁴⁶⁴. Амвоны, как мы сказали, делались с двумя всходами, устраивавшимися один против другого с противоположных сторон (длинных овала). Они ставились таким образом, что один всход обращён был к востоку или алтарю, а другой к западу или входным в церковь дверям⁴⁶⁵. Не имеем прямых указаний, но с вероятностью предполагаем, что на них делалось по два пюпитра,— один обращённый к югу, другой к северу, и что на одном читалось евангелие, на другом апостол⁴⁶⁶.

Не знаем, как было в Греции, считался ли амвон необходимой принадлежностью всех церквей или он был только в церквах главнейших, преимущественно кафедрально-епископских, но что касается до нашей России, то со всей вероятностью нужно думать это последнее.

Что он, однако, был у нас, по крайней мере, в кафедрально-епископских церквах, это не подлежит сомнению, ибо кроме его несомненного существования у нас в этих церквах в позднейшее время мы имеем свидетельства и современные. Андрей Боголюбский устроил в своём Владимирском соборе «онъбон от злата и сребра»⁴⁶⁷,— ясно и очевидно, что тут подразумевается не нынешний, а древний амвон. Иерусалимский паломник игумен Даниил, описывая башенку или часовню над пещерой гроба Господня, уподобляет её амвону: «и есть печерка та оделана яко (акы) амбон красным маромором и столбци мароморяны ж около стоят, числом их 12»⁴⁶⁸. Очевидно, что в приведённых словах подразумевается древний, а не нынешний, амвон, и если Даниил берёт его в подобие для ясности, то столько же затем очевидно, что он был вещью известной Русским людям, а, следовательно, и употребительной в России.

В какой форме были устраиваемы у нас в период домонгольский древние амвоны, пока остаётся нам вовсе неизвестным. В XVI веке, если судить по амвону, сделанному митрополитом Макарием в Новгородский Софийский собор,

отчасти описанному, отчасти сохранившемся до настоящего времени⁴⁶⁹, они устраиваемы были в форме помянутой беседки, но не овальной, а круглой, ставились на колонки не особенно высокие, менее, чем в рост человека⁴⁷⁰, и имели не по два всхода, а по одному.

Юстиниан устроил в своей Софии великолепный амвон, обложив его весь серебром⁴⁷¹. Не имеем прямых свидетельств, но должно думать, что подражали ему в этом случае и его преемники; в особенности это должно думать о ближайшем к нашим христианским, временам его преемнике – Василии Македоняnine, который если не в пределах всей империи, то в пределах Константинополя хотел быть в отношении к строению и великолепному благоукрашению церковей вторым Юстинианом⁴⁷². Вероятно думать, что и у нас во Владимировой Десятинной церкви и в Ярославовой Софии амвоны были устроены с большим или меньшим соревнованием великолепию греческому. А, во всяком случае, имеем положительное свидетельство, что Боголюбский в своём Владимирском соборе устроил амвон с великолепием Юстиниановым.

(Об амвонах у Греков см. *Bingh. Vol. III, p. 192 sqq, Дюканжа Gloss. Graecit. под словом ἄμβων, его же Constantinop. Christ. Lib. III, с. LXXIV и LXXV. Не знаем, с какого времени до Симеона Солунского амвоны начали быть сносимы у них с середины церкви на сторону⁴⁷³ и к половине XVII века последнее стало у них общим обычаем, а первое было совсем забыто⁴⁷⁴. На стороне и именно – северной, не знаем по позднейшему ли примеру Запада или наоборот, показав ему пример, Греки не поставили амвонов на пол церковный. Но в виде малых беседок или глухих балкончиков подвесили их в заднему подкупольному столбу (или, смотря по устройству церкви, – в форме базилики и куполо-базилики, что в настоящее время весьма нередко, имеющей много столбов, или же в форме так сказать и если позволительно так сказать – сарая, совсем не имеющей столбов, – к одному из задних столбов и к стене), в виде каковых висячих балкончиков, служа для чтения евангелия на литургии и для сказывания проповедей, они остаются у них и до настоящего времени. (У нас в Малороссии, если не ошибаемся,*

есть эти ново-греческие амвоны – висячие балкончики, но служат исключительно для второй из указанных целей; в Петербурге в Исаакиевском соборе несколько подобным образом устроена кафедра для проповедников). Что касается до древних амвонов у нас в России, то после периода домонгольского мы знаем свидетельства о них за XV-XVII век: под 1493г. говорится об амвоне древней формы Московского Успенского собора⁴⁷⁵; в 1533г. устроил такой амвон Макарий в Новгородский Софийский собор⁴⁷⁶; около одного времени с Макарием устроил такой амвон епископ Тверской Акакий в свой кафедральный собор⁴⁷⁷; в половине XVII века был такой амвон в Вологодском кафедральном соборе⁴⁷⁸. Первую мысль об уничтожении у нас древних амвонов подал Арсений Суханов, не совсем впопад считавший их нашим нововведением; в своём Проскинитарии он пишет: «амбона (нашего) отнюдь нигде нету (у Греков) и наших зазирают, что церковь всю заслонил: алтарь и образы и престол и царские двери, всю де красоту отнял, а у них (Греков) есть амбоны старинные подле стены на стране высоко»⁴⁷⁹... Вероятно, что вследствие представлений Суханова, были спрашиваемы о наших амвонах восточные патриархи на соборе 1667г.⁴⁸⁰; затем мы встречаем указания на их существование в самом конце XVII века⁴⁸¹.

Остаётся вопросом: откуда взялся наш нынешний амвон по исчезновению древнего и собственного амвона? Ответ можем дать не положительный, а только вероятный, и именно – он есть тот, что нынешний амвон существовал издревле совместно с исчезнувшим настоящим амвоном и только принял имя последнего по его исчезновению (а в церквах его не имевших может быть и ранее этого), называвшись дотоле другим и своим неизвестным нам именем. Нынешняя наша солея, как мы сказали, в древнее время была весьма узка, в собственном смысле только порогом алтарным, что значит её имя; между тем к затворённым царским дверям подходили для лобызания водружённого на них креста⁴⁸²: чтобы сделать привставание на солею, требовавшееся при этом лобызании (т. е. на нашу теперешнюю солею с древней большой), более удобным и устроили, как можно думать небольшую полукруглую выпушку

из неё против царских дверей и эта-то выпушка, как можно думать затем, и есть наш нынешний амвон (несколько отодвинувшийся от царских дверей с расширением теперешней солеи). В Константинопольской св. Софии пред царскими дверями алтаря был порφυροῦν ὀμφάλιον, на который становились цари, подходя к дверям и с которого, как кажется, целовали они или которую-либо из половинок или водружённые на них кресты⁴⁸³. Слово ὀμφάλιον, значащее пуп, в другом приложении к полу церковному, о котором сейчас ниже, означало вставленный в этот пол цветной круг или овал не выпуклый, а совершенно ровный. Может быть, и в нашем случае его должно понимать так же, разумея указанный круг или овал, вставленный в пол большой солеи пред малой. Но весьма возможно и правдоподобно понимать его и как выпушку из малой солеи в большую, – выпушку, которая бы представляла наш нынешний амвон⁴⁸⁴. (Присоединим заметку о втором, сейчас помянутом нами, пупе в церквах греческих. В наибольшей части нынешних греческих церквей вы заметите в полу, на середине церкви (иногда несколько ближе к алтарю, иногда, наоборот, к западным дверям), вставленный большой круг или овал, который отличается своим цветом от прилежащих к нему частей пола, если последний мозаичный, т. е. разноцветный, или от всего пола, если он одноцветный, и которым, очевидно, для чего-то обозначено место. Этот круг или овал, теперь не имеющий у Греков никакого технического названия (и просто называемый κύκλος – круг) и большинству их вовсе не известный по своему назначению⁴⁸⁵, в древнее время называвшийся ὀμφαλός или ὀμφάλιον, имел своё назначение в отношении к богослужению: во-первых, как положительно известно, на нём поставлялась перед началом вечерни «свеща церковная» (та, с которой диакон, а по старому – кандиловжигатель, предходит кадящему священнику)⁴⁸⁶, на нём во время предначинательного этой службы каждения священник делал остановку для начертания кадилом креста⁴⁸⁷, на нём становился священник с евангелием, износившимся из алтаря на утрени для лобызания молящимися (что ныне у нас делается посредством положения евангелия на аналой) и на нём

канонархи сказывали стихи⁴⁸⁸; во-вторых, как со всей вероятностью следует предполагать, на нём делали остановку священники во время великого выхода)⁴⁸⁹.

Несколько раз мы говорили выше, что у Греков во время богослужения мужчины и женщины становились в церквях отдельно одни от других,— первые в самых церквях, вторые на верхних галереях. Обычай этот, взятый из житейского быта или из домашней жизни, в которой женщины, отделённые от мужчин, жили у Греков в своих особых гинекеях (весьма наподобие того, как у магометан в гаремах и совсем так, как у нас до Петра Великого)⁴⁹⁰, нет сомнения, восходит у них к самому первому времени христианства, и, во всяком случае, в житии Василия Великого упоминается как уже бывший до него. Так как верхние галереи составляли необходимую принадлежность церквей (ибо иначе не было бы где становиться женщинам), то, подразумевается, что у Греков они были непременно во всех церквях⁴⁹¹. Эти галереи, как мы тоже говорили уже выше, вовсе не должно представлять себе в виде тех маленьких и лёгких (с дощаным поющим полом и висячим на железных или деревянных выпусках) хор, которые устраиваются у нас в настоящее время в кафедральных соборах, а отчасти и в других церквях, для певчих. Они устраивались совершенно прочно на столбах с колоннами и на сводах и соразмерно с величиной церкви были более или менее обширны⁴⁹². Входы на них устраивались не из самых церквей (в которые не должны были заходить женщины), а всегда из папертей. Для пресечения возможности непозволительных сношений между мужчинами и женщинами посредством глаз, галереи эти иногда, а в позднейшее время, как кажется, всегда зашивались прозрачными занавесями (так чтобы женщинам видна была церковь, но их не видно было из церкви) или заставлялись решётками⁴⁹³. Для заведования галереями, именно — для наблюдения в них чистоты, для поставления в них во время церковных служб свеч перед иконами и пр., находились при церквях особые женщины, как бы своего рода причётницы (представлявшие собой остаток древних диаконис и в Константинопольской св. Софии, как мы говорили выше, до

позднейшего времени называвшиеся Диаконисами)⁴⁹⁴. Галереи назывались τὰ γυναικεία, αἱ γυναικωνίται, γυναικωνίτιδες, т. е. гинекеи, женские отделения, «бабинцы», τὰ υπερῶα, οἱ ἔμβολοι τῶν γυναικῶν, τῆς γυναικωνίδος,— женские горницы, женские галереи, также τὰ κατηχουμένα, κατηχουμένεια,— оглашенники, места оглашённых или места оглашённые⁴⁹⁵.

И у нас в период до-монгольский относительно разделения в церквах мужчин и женщин было так же, как у Греков, хотя весьма вероятно, что у нас разделение не соблюдалось так строго, как это было у них. Каменные церкви строились у нас в этот период непременно с верхними галереями⁴⁹⁶, которые были названы у нас полатями⁴⁹⁷, а что касается до церквей деревянных, то отчасти и они были строимы с галереями. Главным же образом разделение производилось в них, как должно думать, тем способом, что они разделяемы были по длине на две части и что в передней части становились мужчины, в задней женщины, или что передняя часть составляла мужскую церковь, а задняя женскую. Галереи или полаты устраивались у нас совершенно с такой же прочностью, как и у Греков, и так же соразмерно с величиной церквей большие (быв меньшими их галерей настолько, насколько наши церкви были меньше их церквей). В отношении к своему протяжению по стенам церквей у нас галереи разделялись на три класса, именно — в церквах больших они шли (т. е. устраивались так, что шли) кругом всей церкви — по западной стене и потом по стенам южной и северной вплоть до алтаря. В церквах средних,— шестистолпных — шли по западной стене и потом по бокам (по южной и северной стенам) до задних подкупольных столбов⁴⁹⁸; в церквах малых,— четырёхстолпных, по одной западной стене. Входы на галереи иногда устраивались у нас, так же как у Греков, из папертей, в пристроенных к церквам столбах или башнях, о которых говорили мы выше, но большей, кажется, частью из самых церквей, в западных стенах этих последних. Весьма вероятно, что и у нас были особые женщины, заведовавшие полатями (и после ставшие, как мы говорили выше, вместе и просфоропёками церквей), но в то же время у нас упоминается

и полатник, имевший у себя ключи от полатей и запиравший их на ночь⁴⁹⁹. Что у нас, так же как у Греков, полати были заведываемы занавесками или заставляемы решётками, это если не весьма вероятно, то очень возможно. Что касается до нашего разделения деревянных церквей на две половины, то и до настоящего времени во многих местах России, преимущественно в Малороссии (древней настоящей Руси) и по соседству с нею соблюдается обычай, чтобы мужчины становились отдельно в передней части, а женщины в задней. (В настоящее время соблюдается не только в церквях деревянных, но по исчезновению галерей из церквей каменных и в этих последних). Если не везде, то, по крайней мере, в некоторых местах Малороссии женская или задняя половина церкви носит своё особое имя «бабинца» (бабинец), т. е. бабьей, женской церкви. Не знаем, есть ли где-нибудь у нас, чтобы женская половина отделялась от мужской посредством особой перегородки, но, судя по примеру Сербов, весьма вероятно думать, что это так у нас было или бывало. (У Сербов до настоящего времени существует обычай, не везде, впрочем, и не непременно соблюдаемый, чтобы женская или задняя половина церкви отделялась от мужской посредством поставленной поперёк её перегородки, состоящей из невысокой решётки, и чтобы пол её возвышался над полом последней на ступень или на две. Одна половина называется «мушка црква» (мужская церковь) или «мушка препрата», другая – «женска црква» или «женска препрата»).

Выше мы сказали, что в древнее время за службами церковными как служащие священники, так и присутствующее миряне, отчасти стояли, отчасти сидели. Для священников были устроены седалища в алтаре (сопрестолие). Подобным образом для низших клириков были устроены сидения на солее, т. е. на древней большой, ныне не существующей⁵⁰⁰, а для мирян в остальной церкви. Как были устроены у Греков сидения в древнее время, мы не знаем, но с полной вероятностью должно думать, что так, как это и в настоящее время. В настоящее время у Греков в каждой церкви есть так называемые стасидии, — τὰ στασίδια, что по-русски значит стоялища, стояла

(от ἵστημι, ставлю, возвратное становлюсь). Мы затрудняемся определить и описать эти стасидии, хотя, в сущности, они и представляют собой вещь весьма простую. Они суть ряды действительно как бы маленьких стоил, в каждом из которых можно свободно поместиться одному человеку, сделанные таким образом, что в них можно и стоять и сидеть, именно – снабжённые досками для сидения, повешенными на петли, на время стояния поднимающимися вверх, а когда нужно сидеть, опускающимися на подставки; иначе их можно определять так, что они суть ряды кресел (из голого, ничем не обитого и не покрытого дерева), сделанные в одной общей связи, с подъёмными сидениями, имеющие весьма высокую, в рост человека, спинку (одну, общую всем им) и отгороженные одно от другого весьма высокими, по грудь человека, перегородками. Кто видел в наших монастырях так называемые формы, имеющиеся в некоторых из них у западной стены церквей⁵⁰¹, тому мы скажем, что греческие стасидии суть ни что иное, как эти формы, только сделанные не так просто и топорно, как это у нас (по крайней мере, насколько нам приходилось видеть), а в большей или меньшей мере хорошим столярным мастерством (не сколоченные из досок, а связанные из рам и филёнок)⁵⁰². Стасидии ставятся поперёк и вдоль церквей и их количество зависит от величины последних. Если церковь небольшая, то их ставится по одному ряду у западной стены (с обеих сторон входных в церковь дверей), и по одному ряду у стен южной и северной, начиная непосредственно от западной стены и немного не доходя до стены алтаря. Если же церковь большая, то поперёк с запада ставятся два и даже (если не ошибаемся) три ряда с оставленным, подразумевается, в середине проходом, следовательно, подразделённые на полу-ряды (и, следовательно, если три ряда, то на обеих сторонах прохода шесть полу-рядов), а вдоль четыре ряда – два у стен и два между подкупольными столбами, – те и другие не доходя на востоке немного до алтаря и вторые два оставляя проход к двум первым на западе. Так как в настоящее время у Греков (как и у нас) нет древних больших солей, на которых стояли стасидия низших клириков, и на которых они отделялись от

стасидий мирян загородками, бывшими вокруг солей, то в настоящее время те и другие стасидии слились в одно, и чтобы представлять себе древнее, нужно воспроизвести в воображении эти бывшие соли с их загородками или решётками⁵⁰³. Из сказанного видно, что стасидии занимают не всё пространство церквей, а только некоторую его часть, и, следовательно, они рассчитаны были не на то, чтобы давать места для сидения всем молящимся, сколько бы могли вместить их церкви, а только некоторой их части. В объяснение этого, нужно себе припомнить, что приходы в Греции были так многочисленны и, следовательно, так не велики, что разве в редкой приходской церкви могло не доставать мест в стасидиях для всех своих прихожан. А затем имеем указания, что, вероятно, не желая загромождать всего пространства церквей, заботились главным образом о людях старших и почтеннейших, предоставляя молодым и бедным, в случае недостачи мест или стоять или садиться на пол⁵⁰⁴.

Как было у нас в период до-монгольский с местами для сидения в церквах мирских или приходских, – составляли ли они общую принадлежность всех этих церквей или были по произволу только в некоторых (как это в настоящее время) и состояли ли они из неподвижных, правильно поставленных и именно греческой формы стасидий, или же из подвижных, наших собственных и как придётся поставленных скамеек (по нашему теперешнему), пока ничего не можем сказать, потому что вовсе не встречали относительно этого указание.

После самых церквей в отношении к их богослужебному устройству остаётся нам сказать об одном здании или зданьице с богослужебным назначением, находившемся вне их, но при них – на их дворах или в их оградах. Это водосвятельница или «крестильница»⁵⁰⁵ святой воды. В Греции с древнего времени был и до настоящего времени остаётся обычай первое число каждого месяца освящать малым освящением святую воду при церквах «на всяку потребу» (с которой, как мы говорили выше, священники ежемесячно обходят домá прихожан). Для этих ежемесячных освящений, а также и для великого Богоявленского, там находились, а отчасти и теперь находятся

при церквах на их дворах особые водосвятительницы, состоящие из каменных чаш (больших ваз) на постаментах или подставах, накрытых кровлей, повешенной над ними на колоннах или иначе поставленных в шатрах⁵⁰⁶. Не знаем, входили ли у нас эти водосвятительницы в общий обычай, в каком они были у Греков но имеем свидетельства, впрочем, уже после-монгольские, что они у нас были⁵⁰⁷.

VI. Богослужебные принадлежности.

Обращаемся к богослужебным принадлежностям, каковы суть священные сосуды, священные одежды и прочее.

Священные сосуды, употребляемые при совершении таинства евхаристии на литургии, суть потир и дискос; к ним принадлежат: звезда или звездица, покровы, воздух, лжица, копьё и рипиды⁵⁰⁸.

Не говоря о форме священных сосудов и их принадлежностей, которая может быть и имеет некоторую историю, но которая во-первых, совсем неизвестна, а во-вторых, несомненно окончательным образом установилась задолго до принятия нами христианства⁵⁰⁹ (за исключением в том и другом случае рипид), мы скажем только об их у нас материи или материале (с прибавкой о форме и употреблении одних последних).

Священные сосуды – потир и дискос были у нас употребляемы – золотые, иногда с украшением драгоценными камнями и жемчугом⁵¹⁰, серебряные с тем же вероятно иногда украшением, каменные – из мрамора и других благородных камней, стеклянные, из низших металлов – медные лужёные и оловянные, и наконец, деревянные⁵¹¹. Затем, имеем ещё указание на потиры, материал которых составляет загадку. Митрополит Георгий говорит в своём Уставе: «аще кто не хотяй (не нарочно) проткнёт потерь, пролитое в землю вскопает и в воду всыплет»..., а епитимия такая-то⁵¹². Проткнуть потир металлический, каменный, стеклянный, конечно, невозможно. Совершенно невероятно, думаем, допустить, чтобы мог быть проткнут и потир деревянный. Следовательно, ясно, что тут подразумевается какой-то материал мягкий, из которого

делаемы были, между прочим, потиры. Не решаемся отвечать положительно на вопрос: из какого мягкого материала были делаемы потиры, но считаем не невероятными предполагать, что из тыквы, наподобие тех тыквенниц, которые в Малороссии как сосуды для воды весьма употребительны и в настоящее время.

С потирами и дисками металлическими, каменными и деревянными звезды и ложки были употребляемы из того же самого материала. С потирами и дисками стеклянными они, как должно думать, употребляемы были из того или другого материала нехрупкого. А что касается до потиров тыквенных, если таковые были, то при них как звезды с ложками, так и диски должно подразумевать деревянные.

Покровы и воздухи⁵¹³ были делаемы, подобно потирам и дискам, из всяких материй драгоценных, которые могли доставлять Греция и азиатский Восток, затем из всяких материй так называемого фабричного производства низших, и наконец из крашеины домашнего холста.

Рипиды в настоящее время употребляются у нас только при архиерейском служении литургии, но в древнее время они одинаково употреблялись и при служении священническом, ибо они составляют собственно принадлежность не сана служащего, а самого богослужения. Назначение рипид состояло в том, чтобы посредством веяния или махания над чашей с вином и над хлебом для Крови и Тела отгонять от них летающих в алтаре мух, комаров и других насекомых⁵¹⁴. И понятно, что все эти насекомые одинаково могут летать в алтаре как при архиерейском, так и при священническом служении. Пока рипиды оставались при своём первоначальном назначении и не превращались в простую церемониальную принадлежность богослужения, они не могли делаться металлическими, как теперь, ибо металлическими неудобно производить веяния. Они делались (как это нам положительно известно) из тонких кож (ἐξ ὑμένων λεπτῶν), из полотна и всякой другой материи и из павлиньих крыльев⁵¹⁵;— когда именно они начали при этом делаться в виде шестикрылых херувимов (по подобию тех изваянных херувимов, которые осеняли ветхозаветный кивот

Завета и в образ тех истинных херувимов, которые осеняют лицо Божье) остаётся неизвестным⁵¹⁶. Употребление рипид требовало двух особых диаконов кроме служащего, которые должны были стоять с ними с боков святой трапезы. Так как далеко не всякая приходская церковь могла иметь трёх диаконов, то поэтому, конечно, они и вышли из употребления в приходских церквях, оставшись только в кафедрально-епископских⁵¹⁷. (Впрочем, у Греков они и доселе не вышли из употребления и в приходских церквях: рипиды, там же, как и у нас металлические, у них доселе есть в каждой приходской церкви. За отсутствием в приходах потребных диаконов они не держатся над святой трапезой, но на великом выходе они предносятся пред святыми дарами мальчиками.— Что не противно уставам церкви, ибо последние запрещают не то, чтобы никто не брал рипид в руки кроме диаконов, а то, чтобы никто кроме диаконов не приближался с ними к святой трапезе, которая доступна для одних только священников и диаконов)⁵¹⁸.

Как должно представлять себе дело относительно качества священных сосудов и их принадлежностей в большинстве наших церквей до-монгольского периода, об этом скажем несколько ниже в общем замечании о всех богослужебных принадлежностях церквей.

С богослужебными одеждами священников и причётников в период до-монгольский было у нас не совсем так, как теперь, и в отношении общего количества одежд и в отношении к их форме и в отношении к употреблению известных одежд известными лицами.

Одеждами священников в период до-монгольский были: нынешние — подризник с поясом, епитрахиль и риза или фелонь, лишние против нынешнего — малая или причётническая фелонь и ручник (не принадлежали к их одеждам — поручи, которые употребляются ныне всеми ими и набедренник с палицей, даваемые некоторым из них).

Священнический подризник есть то же самое и та же самая одежда, что диаконский стихарь, ибо священник носит свой собственную одежду и вместе диаконскую или прибавляет первую к последней, как и он сам произведён в священники из

диаконов (составляющих первую степень собственного священства). У Греков подризник назывался и до сих пор называется одним именем с диаконским стихарём, т. е. стихарь,— στήχάριον (στοιχάριον, как он и у нас называется в богослужебных книгах, см. в Служебнике Чин «священные и божественные литургии»,— одеяние священника с диаконом в богослужебные одежды). Стихарь составлял в мирском быту, из которого он взят для богослужебного употребления⁵¹⁹, один из видов в классе одежд, которые у Греков назывались хитонами (χιτών), а у Римлян туниками (tunica). Именно — одежд, которые не накидывались только на плечи (как всякого рода греческие иматии и римские тоги), а совсем надевались и которые в этом разряде одежд надевательных (а не накидных) имели специфическими особенностями то, что перед у них был неразрезанный (на полы от напоя,— на две половины), а глухой, как у рубашек. И что у них были рукавные прорезы (для просовывания рук) или и самые рукава. В своём классе одежд стихарь составлял одежду длинную до пят, и с длинными по запястьям рукавами⁵²⁰. Частное название стихаря в классе хитонов (туник) стихарём,— τό στήχάριον происходит от στήχος — ряд, строка, полоса и означает то, что он украшался разноцветными полосами, которые нашивались на него или выстрачивались на нём (τό στήχάριον вместо χιτών στήχάριος — хитон, украшенный полосами)⁵²¹. Несомненно, представляя собой древнейшую из богослужебных одежд, он взят был из мирской жизни⁵²² для церковного употребления, как думаем, впрочем сами от себя, нигде не находя удовлетворительного объяснения.— Во-первых, в воспоминание того бесшовного и цельнотканого хитона Христова, о котором говорит евангелие (Ин. 19:23),— во-вторых, потому, что будучи надет на домашние одежды, он совсем скрывает эти последние и, следовательно, как бы совсем скрывает в служащем священнике на время богослужения житейского человека. Будучи одной и той же одеждой у священников и у диаконов, стихарь в древнее время, как само собой понятно, у тех и у других имел одну и ту же форму. В настоящее время он не сохраняет вполне этой древней формы ни у одних, ни у других. Древний стихарь

представлял собой длинную до пят прямую или без талии и не особенно широкую рубашку с длинными до самой кисти руки и с узкими сверху донизу рукавами. Ближе к древней форме нынешний стихарь священнический, которому стоит только уничтожить талию, несколько удлиниться против того, как ныне шьют его у нас, и несколько сузить верхи рукавов, чтобы стать совсем похожим на древний. Так называемые запястья рукавов или их концы у стихарей священнических делались так же, как и теперь, т. е. разрезывались, и потом плотно состёгивались⁵²³; а запястья у стихарей диаконских памятники иконографические представляют двояко и разрезанно-застёгнутыми, как у священников, и без этого разреза⁵²⁴. Что касается до полос или строк, которыми украшались стихари и от которых получили название, то, в древнейшее время быв одинаковой принадлежностью стихарей диаконских, священнических и епископских, в позднейшее время (под именем источников – *ποταμοί*) они стали принадлежностью только стихарей епископских и между епископами не всех, а только некоторых избраннейших (о чём ниже). Случилось это после половины VII века и прежде конца XII, после патриарха Константинопольского Германа и до Феодора Вальсамона: как было с ними в наш период до-монгольский, пока мы не можем сказать⁵²⁵.

Епитрахиль (ἐπιτραχήλιον – навыйник, нашейник) есть нечто иное, как диаконский орарь, обогнутый вокруг шеи и опущенный обоими концами наперёд. Что это именно так, об этом кроме другого прямо и ясно свидетельствуют греческие чины поставления в священники древний и новый⁵²⁶. В древнее время две полосы согнутого орая, образующие епитрахиль, не сшивались вместе (из чего теперь вышла нынешняя цельная епитрахиль), а оставлялись как есть, вероятно, будучи застёгиваемы или состёгиваемы вверху на одну или несколько пуговиц⁵²⁷.

Пояс – ζώνη в древнее время совсем отличался от нынешнего нашего. Он был или шнур, вервь или узкая тесьма, покроя, но не широкий, ибо широких поясов вовсе не знали и не употребляли Греки⁵²⁸. Нынешняя наша форма священнических богослужебных и небогослужебных поясов есть

наша национальная, т. е. взята из нашего собственного житейского быта. В Малороссии и Галиции (преимущественно последней)⁵²⁹, где, собственно, сохраняются остатки нашего национального костюма, (ибо в Великороссии, разумею в крестьянстве или у простого народа он почти совершенно татарский) до настоящего времени крестьяне носят весьма широкие кожаные пояса, совершенно такие по форме, как наши священнические. (Не только не уже священнических, но иногда имеющие неимоверную ширину вдвое против них и более). Когда случилось у нас расширение священнических поясов по образцу народному, пока не встречали указаний: может быть, что ещё и в период до-монгольский. (И в этом случае дело должно будет представлять не так, что расширение началось с архиереев, которые должны были подражать митрополитам Грекам, а так, что оно началось с сельских священников, которые, быв из крестьян, и в священстве продолжали носить пояса крестьянские⁵³⁰.)

На поясах в древнее время священники имели ручник – ἑυχέριον, как бы нашу столовую салфетку (и вместе носовой платок) одним словом то полотенце, которое в настоящее время висит у них на малом аналое у престола. Когда ручник снят был священниками с пояса и повешен особо, не знаем; но на иконографических памятниках X – начала XI века, он изображается ещё висящим на поясе⁵³¹ и патриарх Антиохийский Пётр, современник патриарха Константинопольского Михаила Керулария, говорит о нём, как ещё носимом на последнем⁵³².

Священническая риза называется по-гречески φαίλῶνης⁵³³ – фелонь но её собственное название есть φαίνῶλης, φαίνῶλίον⁵³⁴ – феноль (лат. раепула)⁵³⁵, из которого первое образовалось через перестановку букв. Название не может быть объяснено этимологически из греческого языка, (не от φαίνω) и по всей вероятности есть какое-нибудь иностранное, заимствованное вместе с самой одеждой (в житейский быт, из которого потом и в церковь, – по некоторым древним – персидское)⁵³⁶. Нынешняя риза или фелонь в существе своём есть древняя, но с одной стороны значительно урезанная, а с другой надбавленная:

Древняя фелонь получится, если, во-первых, к вырезке нынешней фелони спереди приставить совершенно такой же глухой перед как её зад, и во-вторых, если обрезать её верх сзади, так чтобы отверстие лежало кругло по шее. Древняя фелонь представляла собой колоколообразную одежду, которая закрывала всего священника с головы до ног и как сзади, так и спереди, так что он был в ней как бы в доме, от чего по латыни фелонь и называется (кроме собственного названья *raepula* ещё) *casula* – домик, от *casa* – дом: «фелонь круговидная,— говорит один древний греческий писатель,— заключает внутри себя все члены (тела) как бы стена и изображает вхождение со страхом Божиим во внутренний дом ума и там собеседование с Богом»⁵³⁷. Для священных действий перед фелони был поднимаем руками, и именно известным образом, ἔκ πλαγίου, т. е. с боков, так чтобы концы поднятого переда, спускаясь на стороны по рукам, представляли собой как бы крылья, напоминая об ангельском служении священников⁵³⁸. Древняя фелонь изменена у нас (а равно и у Греков) в нынешнюю посредством вырезки переда не только после периода домонгольского, но вообще в позднейшее время⁵³⁹. В настоящее время на священнический фелони нашиваются у нас кресты, но этого не было не только в древнее время, но и, по крайней мере, до первой половины XV века, до Симеона Солунского, который говорит, что никто кроме архиерея не может носить на фелони крестов⁵⁴⁰.

Вместо своей собственной и настоящей ризы или фелони, о которой мы сказали сейчас, в древнее время священники употребляли иногда малую фелонь или малую ризницу причётническую. В Менологии императора Василия есть несколько изображений литаний или крестных ходов и похоронных провождений гробов к усыпальницам или могилам, на которых все клирики или духовные, какие изображены, в одних и тех же малых фелонях⁵⁴¹ (описание их формы ниже). В некоторых случаях нельзя решить с уверенностью, есть ли между изображёнными священники, а не одни только низкие клирики, ибо ни на каком не видится епитрахилей; но есть и такие случаи, где в малых фелонях, несомненно, изображены

священники, ибо из-под фелоней ясно видны епитрахили⁵⁴². Пока мы не можем сказать с уверенностью, когда были употребляемы священниками малые фелони, кроме того, что они были надеваемы ими в крестные ходы и для похоронных провождений (проводов). Но полагаем, что в этом случае можем опереться на пример церкви западной. В этой последней церкви священники и до настоящего времени одеваются в малую причётническую фелонь (camisia, camisus), «когда занимают место в хоре. (Т. е. по-нашему – когда стоят на крылосе) или когда совершают таинства или какие-либо молитвословия»⁵⁴³. С большой вероятностью можно думать, что и в восточной церкви священники надевали малую фелонь именно при совершении таинств и всяких частных молитвословий или вообще при совершении всяких треб. Ответ на вопрос, почему в этих случаях священники надевали малую фелонь вместо своей большой, будет очень простой, именно – потому, что последняя по своей длине и форме была неудобна для продолжительных хождений, что требовалось в крестных ходах и похоронных проходах и для действий руками, что требовалось при совершении таинств и молитвословий (крещение, причащение, брак, елеосвящение, освящение воды).

Одежды диаконов в период до-монгольский состояли: из стихаря, ораля, ручника и может быть пояса (из нынешнего у них не было поручей).

О стихаре диаконском мы сказали выше⁵⁴⁴. Употребляли ли иногда диаконы подобно священникам вместо стихарей малые причётнические фелони, этого на основании изображений в Менологии императора Василия с уверенностью решить нельзя: на изображениях, как мы сказали, все клирики, какие на них есть, начиная от священников, представлены в малых фелонях; но есть ли на них после священников диаконы, а не одни только низшие причётники, начиная с иподьяконов, отвечать на это не представляется возможным, ибо ни на ком не видится ораля. Можно с некоторой вероятностью думать, что, по крайней мере, в крестных ходах и похоронных проходах диаконы употребляли малые фелони вместо стихарей,— это на том основании, что к

продолжительной ходьбе стихари, и в древнее время более узкие, чем теперь, так же неспособны, как и фелони.

Орарь – ὠράριον происходит от латинского os, oris, – рот, лицо и значит полотенце для утирания лица, именно – в житейском быту, из которого взят орарь для церковного употребления, был у знатных людей обычай носить на плечах подобные полотенца для указанной цели⁵⁴⁵. Наиболее вероятное объяснение, почему орарь усвоен диаконам, есть то, чтобы этим полотенцем они отирали уста приступавшим к чаше со св. Кровию⁵⁴⁶. Вместе с этим с весьма древнего времени они служили им и для той цели, чтобы подавать знаки к молитве (orare – молиться)⁵⁴⁷. В древнейшее время орари были именно полотенца (Златоустый называет их ὀθόναι⁵⁴⁸, а патриарх Софроний – λινὰ ὠράρια⁵⁴⁹, а затем вообще лентии. Форма их с древнего и до настоящего времени остаётся одна и та же, только в древнее время они были уже теперешних⁵⁵⁰. Их особенность в древнее время составляло то, что на них обыкновенно вышивалась (или писалась чернилами) песнь ангелов, которых представляют собой диаконы: ἁγίος, ἁγίος, ἁγίος, т. е. свят, свят, свят, что делалось одной строкой по длине, буква под буквой⁵⁵¹.

Во времена патриарха Германа, который выражается, впрочем, не совсем определённо, диаконы как будто препоясывались по стихарям поясами⁵⁵², подобно священникам. Патриарх Алексей в своём Уставе совершенно ясно говорит об этом препоясании, давая знать, что в его время оно было обычаем не общим, а частным⁵⁵³. На иконографических памятниках периода до-монгольского диаконы изображаются большей частью без поясов, но есть и препоясанные (т. е. препоясанные именно поясом, независимо и само по себе от ораря)⁵⁵⁴.

Во времена того же патриарха Германа диаконы как будто имели, подобно священникам, и ручки на поясах. А что касается до периода до-монгольского, то на памятниках иконографии они изображаются с ручниками, которые держат в руках⁵⁵⁵.

(У Греков в позднейшее время, может быть несколько захватившее и наш период до-монгольский, были исключительные диаконы, имевшие своей богослужебной одеждой или употреблявшие при богослужении вместо диаконских стихарей священнические ризы или фелони. Это именно главнейшие из чиновников или клириков Константинопольского патриархата, которые, как мы говорили выше, в позднейшее время были не из пресвитеров, а из диаконов. Первые пять из сих чиновников или так называемые первая их пятерница – πρῶτῃ πεντάς. Кодин, сообщающий об этой странной и противо-канонической привилегии⁵⁵⁶ объясняет её таким образом, что чиновниками у патриарха сначала были пресвитеры, а потом диаконы, и что последним в память так сказать о первом и даны ризы; но мы уже говорили выше, что его объяснение, как диаконы заместили пресвитеров в качестве чиновников при патриархе, неудовлетворительно; в присвоении диаконами чиновниками священнических риз просто должно видеть неумеренное и незаконное притязание этих последних. Помянутые диаконы употребляли священнические ризы не с епитрахилью, а с орарём. Один из этих диаконов (именно этих, а не других) выбирался в придворные архидьяконы. Как таковой он употреблял не ризу, а стихарь, но в неделю крестопоклонную, когда он приносил из дворца в св. Софии для поклонения крест с животворящим древом (и именно в этот один раз) он надевал на стихарь священническую ризу, опять также с орарём, но не епитрахилью)⁵⁵⁷.

В древнейшее время епископы, нет сомнения, употребляли одну и ту же богослужебную одежду со священниками. Но с течением времени явились отличия. Первым из таких отличий был омофор, который первоначально (около второй половины IV века)⁵⁵⁸ появился не как общая принадлежность всех епископов, а как отличие высших между ними и который усвоен всеми не ранее как в продолжение второй половины IX – первой половины X века⁵⁵⁹. Затем, неизвестно когда явившиеся в более или менее позднее время другие отличия архиереев в продолжение времени, соответствующее нашему периоду до-монгольскому, разделялись на два класса, именно – во-первых,

отличия патриархов, автокефальных архиепископов и немногих избраннейших митрополитов, во-вторых, отличия всех прочих епископов. Отличия первых состояли: в саккосе, так называемом полиставрии, стихаре с источниками и гамматами и особого рода жезле⁵⁶⁰; отличия вторых: в епиманикиях или поручах, епигонатии или палице и жезле⁵⁶¹.

Иконографические изображения омофора – ὠμοφόριον, что значит нарамник или наплечник⁵⁶², мы имеем от конца X – начала XI века в Менологии императора Василия. Здесь мы находим его в двух видах. В виде такой же, как ныне, широкой ленты, положенной на плечи епископов так же, как и теперь, и в виде так сказать двойной епитрахили, надетой на шею. Если взять две священнические епитрахили и именно нынешние, а не древние, т. е. сшитые, и отрезав у одной шейное отверстие пришить её к шейному отверстию другой с противоположной стороны, то эта так сказать двойная епитрахиль и будет омофором второй формы. Надетый в отверстие на шею, как епитрахиль, он опускался обоими концами свободно висеть, так что представлял поверх фелони архиерея как бы две епитрахили – переднюю и заднюю⁵⁶³. Саккос – σάκκος, что значит мешок, названный так от его формы, в древнее время отличался от нынешнего тем, что не имел рукавов⁵⁶⁴; в первой половине XIII века, как одежда исключительная, он употреблялся для богослужения только три раза в год: в Пасху, Пятидесятницу и Рождество Христово⁵⁶⁵. Полиставрием, – πολυσταύριον, т. е. многокрестие, – называлась фелонь или риза, вся сплошь украшенная множеством вытканых, вышитых или нашитых на ней крестов. Гамматами (γάμματα) на стихарях⁵⁶⁶ назывались фигуры на них, составленные из четырёх начертаний буквы гамма и имевшие форму или четырёхугольника таким образом



или креста



; иначе эти гамматы назывались тригониями – τριγώνιον, что значит треугольники, так как каждая гамма в отдельности представляет эту геометрическую фигуру. Источники, по-

гречески ποταμοί, т. е. реки, были те разноцветные продольные на боках (от подмышек до подола, в числе двух на каждой стороне) полосы, которые в древнейшее время составляли принадлежность всех стихарей до диаконского включительно и о которых мы говорили выше⁵⁶⁷. Чем отличался жезл (ῥάβδος) патриарший от общего архиерейского, прямо не говорится; но так как последний был один и тот же с игуменским⁵⁶⁸, то из этого следует заключать, что патриарший был двурогий, как последующий и нынешний архиерейский, а общий архиерейский был однорогий⁵⁶⁹ или винтообразный (клюка). Епиманикии – поручи или нарукавники (ἐπιμανίκια, ἐπὶ – на и μανίκιον, из лат. manica, рукав) ко времени Симеона Солунского перешедшие и ко всем священникам (но ещё не к диаконам)⁵⁷⁰ конечно, суть одни и те же от древнего и до настоящего времени. Епигонатий – ἐπιγονάτιον, т. е. наколенник, по нашему теперешнему – палица, а по древнему – полїца⁵⁷¹, во времена Симеона Солунского дававшийся уже архиереями некоторым священникам и некоторым архимандритам⁵⁷², в древнее время, как кажется, имел форму, отличную от нынешней. По Вальсамону он означает тот ручник – лентий (τοῦ λεντίου ἐγχειρίδιον), которым Господь отёр ноги апостолам⁵⁷³; по Симеону Солунскому он означает победу над смертью и воскресение Спасителя и имеет как бы форму меча (ὡς σχῆμα ῥομφαίας ἔχει)⁵⁷⁴: в обоих случаях даётся знать, что он был нечто длинное и узкое наподобие епитрахили или даже ораря⁵⁷⁵.

Наши митрополиты периода до-монгольского не только не принадлежали к числу немногих избраннейших митрополитов Константинопольского патриархата, но и среди рядовых его митрополитов, как же говорили выше, занимали весьма невысокое место. Из этого следует, что в богослужебном одеянии они ничем не отличались от своих епископов. Их отличие вместе с епископами от священников состояло только в поручах и епигонатии (и не состояло в головном покрове, о котором сейчас ниже)⁵⁷⁶.

Богослужебную одежду чтецов и певцов и вообще низших клириков, как мы сказали выше, составляла в древнее время

краткая фелонь⁵⁷⁷ или малая риза. Собственное название этой фелони у Греков было καρίσιον⁵⁷⁸, что значит рубашку (от латинского *camisa*, *camisia*⁵⁷⁹, из которого французское *chemise*), но надеваемую не непосредственно на тело, а поверх другой в собственном смысле рубашки как бы блузу (ибо собственная рубашка у Греков от этого καρίσιον есть ὑποκάριον). По своему названию краткая фелонь должна бы быть коротким стихарём. Весьма вероятно, что такой она и была в древнейшее время⁵⁸⁰; но на иконографических памятниках конца X – начала XI века, именно – в Менологии императора Василия, она является совсем в другом виде. Своеобразную форму описать вразумительно довольно трудно. Кто видал католические священнические ризы, тому мы просто скажем, что малая фелонь, как она является в Менологии, весьма похожа на эти ризы; кто не видал этих риз, тот пусть вообразит себе широкий мешок, пусть на дне его сделает такое отверстие, чтобы в него могла войти голова, пусть наденет его на себя в это отверстие, затем с обеих сторон, начиная от спуска с плеч, пусть разрежет его до низа; чрез это получится одежда, надетая на шею и висящая спереди и сзади в виде двух отдельных платов, – это приблизительно и будет малая фелонь в том виде, как мы её находим в Менологии императора Василия⁵⁸¹. О происхождении формы пока мы ничего не можем сказать. Много выше, объясняя то, каким образом случилось, что у нас чтецы и певцы названы одним именем с диаконами, мы сказали, что единственно вероятное, чем можно объяснять это, есть – предполагать, что чтецы и певцы были приняты за одно с диаконами вследствие того, что носили одну и ту же богослужебную с ними одежду, т. е. стихарь. (И так как диаконы носили на стихарях орари, а чтецы с певцами нет, то сначала диаконы назывались диаконами орадными, а чтецы с певцами просто диаконами, а потом первые стали называться просто диаконами, а вторые уменьшительным именем диак). Из этого следует, что у нас чтецы и певцы начали носить диаконский стихарь ещё в период до-монгольский и с более или менее первого времени. (А так как это случилось у нас, нет сомнения, по примеру Греков, то из этого следует, что и у последних

стихарь заменил собой, как одежда чтецов и певцов, малую фелонь, которую видим в Менологии императора Василия, более или менее вскоре после него)⁵⁸².

Богослужбные одежды высших членов причта – диаконов, священников и архиереев в древнее время, обнимающее и наш период до-монгольский, были у Греков двух цветов – всегдашнего и траурного для дней поста и служб над умершими. Первый для всех одежд был белый, второй пурпурный или красный⁵⁸³. (При Хаматине «по обычаю церковному траурные первосвященнические, т. е. патриаршие одежды должны были быть просты и без приложения источников и крестов⁵⁸⁴, следовательно, не было траурных полиставриев: а что не было траурных саккосов, это ясно из того, когда они употреблялись). Что касается до одежды низших клириков, то свидетельству относящихся к периоду до-монгольскому, не знаем, а Симеон Солунский говорит, что она должна быть или белая или красная (т. е. красная не только как траурная, но и во всякое время)⁵⁸⁵.

В настоящее время архиереи наши имеют нарочито-богослужбный головной покров, т. е. такой головной покров, который употребляют только при богослужении, подобно богослужбным одеждам, – это так называемая митра. Наша нынешняя митра происхождения весьма не древнего, в древнее же и старое время архиереи не имели такого головного покрова, за исключением – в древнее время двоих из них – папы Римского и патриарха Александрийского, а в позднейшее время, после отделения папы от церкви, одного последнего⁵⁸⁶. Папе Римскому будто бы дал головной покров Константин Великий, а патриархи Александрийские будто бы стали носить его со святого Кирилла по тому поводу и в память того, что последний был представителем папы на 3 вселенском соборе⁵⁸⁷. На самом деле было не так. В древнейшее время явился было у епископов обычай украшать головы на время богослужения повязками, по подобию Ветхозаветного первосвященника (Второзак. 28:4, 37–39)⁵⁸⁸. Эти-то повязки, первоначально общие всем епископам или употреблявшиеся желавшими между ними по произволу, потом усвоены были

только двум старшим между всеми ими, каковы были Римский и Александрийский. (А так как последний занимал место старшего по Римскому до 2 вселенского собора или до 881г., когда должен был уступить место епископу Константинопольскому,— 2 вселенского собора правило 3,— то это, значит, случилось до сейчас указанного года). Повязка папы, состоявшая в том, что более или менее драгоценный и богато украшенный плат, быв свёрнут, обвивался кругом головы наподобие венца (колесом), превратилась с течением времени в его нынешнюю тиару. История повязки патриарха Александрийского, до появления на его голове нынешней митры, взятой от нас Русских, остаётся не совсем известной⁵⁸⁹.

За исключением патриарха Александрийского никто из восточных архиереев не имел до позднейшего времени нарочито-богослужебного головного покрывала. Об этих всех прочих архиереях, за исключением патриарха Александрийского, писатели говорят, что они служат с непокрытыми головами; например, Симеон Солунский: «с непокровленной главой совершают священно-служение все иерархи и священники Востока за исключением Александрийского»⁵⁹⁰. Однако эти слова должно понимать не совсем в собственном смысле; не было у архиереев нарочито-богослужебного покрывала, но как они, так и все прочие клирики до чтецов и певцов включительно, служили отчасти с покрытыми головами. Много выше мы говорили, что головной покров клириков состоял — во-первых, из скуфьи, которая прикрывала гуменцо, выстригавшееся каждому клирику до чтеца и певца включительно, и которая не только надевалась ими при выходе из дому, но не снималась с головы никогда, составляя головной покров и комнатный постоянный. И во-вторых — поверх этой скуфьи из шляп и шапок, составлявших головной покров внештатный, выходной, головной покров открытого воздуха. Первый головной покров или скуфья был отчасти и богослужебным головным покрывалом всех клириков, которые входили в нём в церковь и потом отчасти стояли в нём в церкви, отчасти снимали его совершенно или приблизительно так, как в настоящее время это делают у нас священники со

своими скуфьями и камилавками. Так как архиереи и священники снимали скуфьи в важнейшие времена литургии, совершая важнейшие действия с непокрытыми головами, то поэтому-то, конечно, Симеон Солунский и говорит, что они служат с непокрытыми головами, причём предполагается, что папа и патриарх Александрийский остаются в своих головных покровах во всё продолжение литургии⁵⁹¹ (наочито именно надевая их для служения последней, тогда как скуфьи наоборот, составляя не наочито-богослужебный головной покров, в известные времена наочито снимаются). Мы не имеем свидетельств о сейчас указанном употреблении греческим духовенством их скуфей, относящихся именно к периоду до-монгольскому. Но мы имеем свидетельства из предшествующего и из последующего времени. Известный западный учёный времён Карла Великого Алкуин говорит о греческих священниках, что они совершают божественные тайны с покровенными главами и имеют на головах скуфьи, когда предстоят св. престолу (*pileatos divina mysteria celebrare et chufias in capite gestare, dum assistant altaribus*)⁵⁹². Наш диакон Игнатий, о котором упоминали мы выше, говорит о певчих константинопольской св. Софии именно во время стояния их в церкви: «певцы же стояху украшены чудно, ризы имеяху... (приведено выше), на главах же их воскрыльцы остры (остроконечные скуфьи) со златом и с бисером и с круживом»⁵⁹³. Козин говорит, что придворные певчие поют во дворце накануне Рождества всенощную в стихарях и с покрытыми головами (*μετὰ τῶν ἱματίων καὶ ἐπιρρίπτारीων αὐτῶν, φοροῦντες καὶ καμίσια ἐπάνω τῶν ἱματίων*, и что между ними не имеют покровов на головах только канонархи⁵⁹⁴, как это и надлежало быть по правилу). Сейчас сказанное нами относится к духовенству белому. Что касается до духовенства чёрного, к которому именно принадлежали наши архиереи, то оно в отношении к употреблению в церкви своего головного покроя отчасти может быть расходилось с духовенством белым, отчасти же, и именно – в отношении не к простому присутствию в церкви, а в отношении к служению в ней служб, вполне сходилось с ним, являясь одним и тем же с ним и в отношении к

внешней форме. Головной покров духовенства чёрного или монахов, к которым принадлежали наши архиереи, также, как и у духовенства белого был двойной и состоял – во-первых, из монашеской скуфьи, называвшейся у монахов великого образа или схимников кукулем, а у монахов малого образа или манатейных камилавкой и клобуком (вместо древнего скуфьеобразного клобука явился у нас нынешний высокий цилиндр, как мы говорили выше, только со времени Никона, см. ещё ниже, в главе о монашестве),– во-вторых, из платяного известной формы покрыва поверх камилавки или клобука, который неизвестно как назывался у нас в старое время и который в настоящее время от материи называется крепой. Белые духовные, служили ли они в церкви службу или же только просто присутствовали в ней, во всяком случае, из своего двойного покрыва имели на головах только внутренний или скуфьи, снимая вообще при входе в церковь наружный, шляпы и шапки. Как имело себя дело с головным покрывом монахов, когда они только присутствовали в церкви, но не служили, именно – снимали они в этом случае с клобуков крепу или не снимали, как в настоящее время, это составляет вопрос, к которому мы возвратимся после. Но когда они не просто стояли в церкви, но и служили (подразумевается, конечно, те из них, которые имели степени священства, начиная со степеней чтеца и певца)⁵⁹⁵, то в этом случае, подобно белым духовным, они снимали верхний покров (крепу), оставаясь в одном клобуке или в одной своей скуфье и соблюдая относительно её снятия в известные важнейшие, вообще положенные времена, совершенно те же правила, которые белые духовные наблюдали относительно своих скуфей. Из этого-то монашеского клобука или что то же скуфьи, так как в древнее и старое время клобук имел форму скуфьи, и возникла наша нынешняя архиерейская митра. У архиереев наших было принято (вошло в обычай) служить не во всякой скуфье, а иметь для этого нарочитые, именно для богослужения назначенные, скуфьи. Так как скуфьи во время богослужения снимались с головы, то чтобы не класть их плашмя и сплющено, что весьма неприглядно, а ставить, начали делать их

(богослужебные скуфьи) на твёрдой подкладке так, что они получили вид шапочек. Шапочки начали делать из дорогих материй, украшать простыми украшениями и иконами, и таким образом и явились у наших архиереев особые богослужебные шапочки, увеличенные потом до размера шапок, и эти-то сначала шапочки, потом шапки и суть нынешние наши митры. Скуфьи, превращённые посредством подложения твёрдой подкладки в шапочки, оставались таковыми, т. е. малыми шапками, до конца XVI века⁵⁹⁶. После этого они несколько были увеличены в размерах и, сохраняя скуфье-образную форму, стали шапками, как и начали называться⁵⁹⁷. Нынешней дутой или шарообразной формой наши шапки обязаны Грекам, именно – Греки, заимствовав от нас шапки в XVI веке, придали им форму венцов или корон своих императоров, какую имели эти последние в позднейшее время, предшествовавшее взятию Константинополя Турками⁵⁹⁸; от Греков заимствовал новую форму патриарх Никон (что не весьма рекомендует его вкус). Греческое название митра усвоено у нас шапкам не знаем когда после первой четверти XVIII века⁵⁹⁹.

Архиереи наши носят на шеях поверх платья, так называемые панагии, маленькие круглые иконки с изображением Спасителя, Божьей Матери и каких-либо святых. Название панагия (παναγία) значит все-святая, причём подразумевается Мать Божья (Μητήρ Θεοῦ). В старое время эти иконки, носимые архиереями, назывались енколпиями – ἐγκόλπιον, что происходит от ἐν и κόλπος – недра, пазуха и означает крест или иконку, носимые в недрах, в пазухе, т. е. крест или иконку тельные, носить которые на себе составляет у христиан обычай, восходящий до глубокой древности (о чём ниже). Название архиерейских иконок енколпиями показывает, что первоначально они носили их, как и все христиане (желающие, ибо обычай был добровольный, а не обязательный) не поверх платья, а под платьем, и что только потом они начали носить их снаружи, как особенную принадлежность их сана. Когда случилось это последнее, не знаем, но Симеон Солунский говорит об енколпиях архиерейских в их нынешнем смысле иконок, носимых снаружи⁶⁰⁰. В его время они состояли по

произволу или из иконок в собственном смысле или из крестов. Своё позднейшее название панагий енколпии получили, как должно думать, от того, что начали быть употребляемы в виде икон, и что на иконах (с лицевой стороны) по преимуществу была изображаема Божья Мать (от панагий архиерейских в собственном смысле должно отличать панагиары,— такие же маленькие иконки, но складные, с пустой внутренностью, наподобие медальонов, употреблявшиеся для хранения хлеба Богородичного «панагийного», который люди благочестивые имели обычай брать с собой, храня в этих панагиарах, надевавшихся на шею, когда отправлялись в путешествия, для споспешествования в пути. У архиереев эти панагиары назывались столовыми, путными и походными панагиями⁶⁰¹, потому что употреблялись для возношения хлеба Богородичного на трапезах и для его ношения в пути. Но они могли быть употребляемы и всяким желающим, быв носимы в недрах или в пазухе, точно так же как носили их и архиереи.

К обычаям нашего богослужения принадлежит возжигание света пред иконами, освещение самых церквей (в праздники) и курение фимиама пред иконами и пред молящимися или каждение на одни и на других. О самых действиях в их богослужебном значении и применении мы скажем несколько после, в самом богослужении; а здесь о них со стороны их принадлежностей — материала и сосудов.

Для света и освещения в древнее время, так же как и теперь, употребляемы были восковые свечи и елей (ἔλαιον) или деревянное масло⁶⁰². Вследствие нашей разности с Греками относительно богатства светильными материалами — воском и деревянным маслом, у нас должно было явиться совсем иное пропорциональное потребление того и другого в церквях, нежели какое было у них. Греки были богаты деревянным маслом и не особенно богаты воском, мы, напротив, были богаты воском и совсем не имели своего деревянного масла. По этой причине у Греков главным светильным материалом в церквях было масло, а у нас, напротив, должен был стать им воск. Греки главным образом масло, а не свечи жгли пред иконами, и исключительно им освещали церкви (в праздники);

мы, наоборот, главным образом употребляли свечи в первом случае и исключительно их во втором.

Для свеч, почти вовсе не зажигавшихся в будни и составлявших свет пред иконами по преимуществу праздничный, у Греков были употребляемы подсвечники переносные и неподвижные или висячие. Подсвечники переносные ставились, во-первых, в алтаре за престолом и употребляемы были при перенесении святых даров и вообще на так называемых выходах или входах; во-вторых, пред иконами, лежавшими на аналоях – храмовой и так называемой поклонной, т. е. праздника или святого дня. Подсвечники эти назывались у Греков (и до настоящего времени называются) τὰ μανουάλια, что есть латинское manuale, от manus – рука, и значит ручник, ручной подсвечник. В настоящее время у нас на тех из этих подсвечников, которые ставятся пред иконами, делается возможно более мест для поставления или втыкания свеч; но Греки и в праздники зажигали пред иконами не все свечи, сколько их будет принесено в церковь (в самых церквях их не продавали), а в известном определённом количестве, смотря по важности праздника. Самое большее число свеч, которое зажигалось на наших подсвечниках в самые большие праздники, было 13, в образ Иисуса Христа с 12 апостолами. Сообразно с этим и мест на подсвечниках устраивалось 13, из коих среднее – для свечи, образующей Иисуса Христа, было значительно более боковых; от числа апостолов наши подсвечники назывались δωδεκαφῶτια μανουάλια, τὰ δωδεκαφῶτια⁶⁰³. Подсвечники запрестольные или выходные имели по одной свече (φῶτα μοναδικά), а поэтому и мест в них устраивалось по одному⁶⁰⁴. Памятники иконографии X-XI века представляют нам образцы этих последних подсвечников: форма их в существе совершенно одна и та же с нынешними. Отличаются они от нынешних тем, что подстава внизу (в виде опрокинутого блюда) и блюда для свеч сверху были значительно менее нынешних и что стволы их, состоявшие из перемежающего соединения трубок и яблок, были одной толщины по всей своей длине⁶⁰⁵ – в наших сельских церквях до настоящего времени весьма нередко можно встретить

выходные подсвечники совершенно этого древнего вида. Неподвижные подсвечники висели пред иконами темплона или тябла, по-нашему первоначальному деисуса, и пред иконами настенными и настолпными. У Греков они назывались αἱ λάμναι⁶⁰⁶, что есть латинское *lamina*, – ае. Последнее значит доску или лист из какого-нибудь металла; но у Греков в настоящее время λάμνα значит металлический прут и металлическую полосу, например, прут железный, полосовое или в полосах железо. Очевидно, что старо-греческим λάμναι должно придавать это последнее значение, разумея под ними те железные или медные прутья, на которых у нас висят в настоящее время свечные лампы пред местными образами. Так как мы не имеем (или, по крайней мере, не знаем) иконографических образцов этих ламн, то не можем сказать – делались ли места для свеч на концах их самих (трубочки) или под них подвешивались лампы, как у нас в настоящее время. Симеон Солунский даёт знать, что ламны устраивались односвечные, дву- и трёхсвечные⁶⁰⁷. Как было с подсвечниками у Греков, так, конечно, было и у нас; в частности весьма вероятно думать, что и подсвечники переносные или поставные перед иконами храмовой (где эта икона лежала на аналое, а не стояла над алтарём) и поклонной, делались именно двенадцати-свечными, а не более.

Форма свеч в древнее время у Греков и у нас, конечно, была одна и та же, что в настоящее время. Весьма вероятно, что их также украшали золотом и красками, как это говорят свидетельства о последующем времени⁶⁰⁸ и как это делается до сих пор⁶⁰⁹.

Кроме свеч в собственном смысле в древнее и старое время употреблялись у нас ещё так называемым вощаницы, представлявшие собой как бы искусственные большие свечи. Именно – сливался или скатывался из воска цилиндр в размерах большой свечи, полый внутри; низом своим он надевался на большой деревянный стержень нарочно для него сделанного подсвечника, а сверху в его пустоте вставлялся металлический стакан, налитый воском со вставленным светильником: в стакане этой, так сказать истинной на вид и

неистинной на деле, свечи и горел воск, наподобие деревянного масла в лампадке⁶¹⁰.

Деревянное масло, зажигавшееся у нас перед иконами только в праздники и бывшее у нас, как необходимо думать, в употреблении весьма ограниченном,— далеко не во всех церквах, и в тех, в которых было, далеко не пред всеми иконами, возжигалось у нас пред ними в тех самых лампадах и лампадках, в которых и в настоящее время. Название лампада у Греков было собственно названием висячего подсвечника, люстры для свеч; для сосудов с деревянным маслом у них было особое название *κάνδηλη*, из латинского *candela*, которое от глагола *candeo*. Это последнее название не вошло у нас в употребление, по всей вероятности, оттого, что было другое, почти однозвучное название, именно название, сосуда для каждения — кадило⁶¹¹. У Греков кандила, висевшая пред иконами, или наши лампы, не всегда имели по одному светильнику, но и по несколько — до семи, *ἑπτάλυχνα*⁶¹².

Освещение церквей в праздники, как мы сказали, у Греков производилось исключительно посредством масла, а у нас, наоборот, исключительно посредством свечей. В отношении к этому освещению мы далеко отстали от Греков. По-гречески оно называлось *φωταγωγία*, что значит иллюминация, и действительно устраивалась так, что вся церковь была освещаемая возможным множеством огней. Освещение производилось посредством двух родов поликандил и посредством отдельно повешенных кандил. Наши лампы и лампадки с деревянным маслом, как мы сейчас сказали, назывались у Греков кандилами; поликандило — *πολύκάνδηλον*, откуда наше паникадило, значит собрание или соединение многих таких кандил или лампад, их множество. Соединение многих кандил устраивалось или посредством подвешивания их к кругам или посредством навешивания их на протянутой цепи и верви. Делались металлические или деревянные бóльших или меньших размеров круги или обода, вешались в церкви и под ними частым рядом подвешивались кандила или лампы с маслом. Этого рода поликандила в собственном и теснейшем смысле назывались поликандилами. Их вешалось по несколько;

главное и большее между ними ещё отдельно называлось кúκλος – круг⁶¹³; боковые и меньшие Симеон Солунский называет τροχοί – колёса. Другой род поликандил, не называвшийся так, состоял в том, что протягивались через церковь металлические цепи или не металлические верви, и под ними, так же как под кругами, подвешивались частыми рядами кандила или лампы⁶¹⁴. Отдельные кандила, как само собой понятно, вешались на отдельных, длинных цепях, шнурах или вервях, укреплённых в свод церкви и, как нужно полагать, в тех местах, где почему-либо было неудобно протяжение цепей⁶¹⁵. Так как протянутые цепи с множеством висящих под ними кандил в будние дни, когда церкви не освещались, делали бы не особенно красивый вид, то цепи не постоянно висели, а только развешивались в большие праздники (с исключением из их числа, по всей вероятности, воскресения, для которого пришлось бы развешивать цепи слишком часто и в которое, вероятно, довольствовались поликандилами в собственном смысле и отдельно повешенными кандилами).

Мы, Русские, для освещения церквей свечами вместо масла заимствовали от Греков поликандильные круги (с превращением названия поликандило в паникадило), приспособив их таким образом, что по верхам их поделали трубки для вставления свеч (а нынешние наши паникадила, в виде люстр, давние или недавние у нас, происхождения западного⁶¹⁶). Очень может быть, что в древнейшее время вместо греческих цепей с подвешенными под ними лампадами были употребляемы у нас длинные жерди или гряды с рядами на них тех же трубок для свеч или с рядами в них мест (проверченных) для последних; но указаний на подробные жерди пока мы не встречали.

Каждение пред иконами и на молящихся имеет смысл воскурения благовония пред одними и пред другими, для воздаяния чествования одним и в знак дружеского приветствия от лица церкви другим (см. ниже). Так как обыкновенно употребляемый у нас ладан вовсе не принадлежит к числу благовонных веществ лучших, то со всей вероятностью следует думать, что у Греков был употребляем главным образом не он,

а курительные вещества, более доброкачественные⁶¹⁷. В настоящее время для каждения в церкви у нас употребляется исключительно кадило или маленький известной формы сосуд на цепях. Но в часовнях и на домах употребляется ещё так называемая кацея,— тот же маленький сосуд, только не на цепях, а с ручкой. Эта последняя не есть выдумка русская, а происхождения также греческого,— κάτζι, из латинского *caza*, *cazia*⁶¹⁸. Так как воскурение фимиама посредством простого ношения сосуда с ним, несомненно, должно быть считаемо древнейшим нынешнего каждения (махания), то со всей вероятностью и кацея должна быть считаемая древнейшей кадила. Впрочем, на памятниках иконографии X-XI века мы видим уже в церковном употреблении кадило и не видим кацеи. Форма кадил в сейчас помянутое время была та же самая, что и ныне, только они не имели верхней крышки⁶¹⁹. (Из чего следует заключать, что махание при каждении производилось не так сильно, как это делается у нас в настоящее время, ибо иначе выскивали бы уголья). Кадящие священники и диаконы носили с собой, в левой руке, всегда или иногда и сосуд с фимиамом, который кадили⁶²⁰.

В древнее время у нас, по подобию Греков, был обычай подвешивать под иконы находившаяся в киотах на стенах и на столбах (под «иконы дольные, как называет их Устав патриарха Алексея) пелены и предполы (по-гречески ποδέα, ποδία, ποδία, что происходит от ποῦς — нога и значит поножник, запон, фартук), именно — пелена, равная своей шириной с шириной иконы, подвешивалась под низ последней и простиралась до полу, закрывая и драпируя находившуюся под нею стену⁶²¹. Прямое упоминание об этих пеленах у нас мы находим только под конец периода, но нет сомнения, что они явились одновременно с самими иконами⁶²². И до настоящего времени есть у нас обычай вешать на иконы убрусы или полотенца (в деревнях в собственном смысле полотенца из полотна и холста, в городах из шёлковых и парчовых материй). Заключая от примера Греков, с вероятностью можно думать, что в древнее время употребление этих убрусов было у нас значительнее, нежели теперь. В настоящее время у Греков

находящиеся на боковых стенах иконы, а иногда и местные, драпируются разными материями, и преимущественно белыми кружевными, совершенно так, как у нас драпируются у богатых людей окна. У Греков этот обычай, несомненно, относится к древнему времени, ибо эту именно драпировку икон должно понимать под τὰ θεῖα πέπλα, о которых говорят писатели⁶²³. С вероятностью следует думать, что подобное было у нас.

(Ипатская летопись, говоря под 1183г. о пожаре Владимирского собора Боголюбского,— 2 издание стр. 426,— сообщает нам любопытное известие о старых наших обычаях, когда между прочим пишет, что сгорели порты, шитые золотом и жемчугом, «яже вешали на праздник (т. е. Успения Богородицы) в две верви от Золотых ворот до Богородице и от Богородице до владычных сеней во две же верви чюдных». Дело должно быть понимаемо и представляемо таким образом, что по обеим сторонам дороги вешалось по верви или по верёвке, и что она,— дорога,— с обеих сторон драпировалась повешенными на вервях портами, коврами. Почему убиралась так дорога от владычного крыльца до собора, понятно: потому, что владыка в храмовой праздник собора входил в него торжественной процессией. Но не совсем понятно, почему убиралась так дорога от Золотых ворот города до собора. Вероятно, что к Золотым воротам и к находившейся на них церкви был совершаем из собора в Успеньев день крестный ход⁶²⁴. Так как от собора до Золотых ворот, которые не сохранились до настоящего времени, но место которых точно известно, будет добрых пол версты, если не более, то понятно, какое множество нужно было порт, чтобы увешать ими две верви, и с каким совершенно исключительным богатством был украшен богослужебными принадлежностями собор, если эти порты были шиты золотом и жемчугом).

Как представлять себе наши церкви до-монгольского периода относительно снабжённости богослужебными принадлежностями в сравнении с настоящим временем? Именно-мы хотим сказать: предполагая само собой предполагаемое, что церкви были снабжены тогда принадлежностями, так же как и теперь, в разнообразной

степени,— одни со всем возможным для своего времени великолепием, другие более чем прилично, иные в достаточной мере прилично и наконец, иные бедно и скудно. Как представлять себе процентное отношение этих категорий в сравнении с нынешним и как представлять себе тогдашнее великолепие и тогдашнюю скудость?

Необходимо полагать, что процентное отношение категорий было значительно иное, чем в настоящее время,— что три первые категории были значительно менее, и что четвёртая категория была несравненно более чем теперь. В настоящее время стремление снабжать церкви возможно приличными богослужебными принадлежностями, стремление к доступному в них, принадлежностях, великолепию составляет у нас стремление более или менее всеобщее, одинаково господствующее как в городах, так и в сёлах, как между людьми, для которых великолепие составляет принадлежность их собственной жизни, так и между людьми, которые в собственном быту не имеют никакого понятия о великолепии. Думать, однако, чтобы эта заботливость о великолепии домов Божьих, какое им приличествует, была у нас всеобщей с древнего времени, возникши сама собой, было бы совсем ошибочно. Напротив, она происхождения весьма недавнего и создана искусственным образом: с одной стороны настояниями и требованиями духовного правительства, чтобы принадлежности в церквях были приличные, с другой стороны — пропагандой об этом приличии нынешнего нового духовенства (которое в своей просвещённости достигло уже, по крайней мере, той степени, чтобы иметь заботы о внешнем приличии). В древнее же и долгое старое время, когда народ был предоставлен самому себе и своей доброй воле, и когда духовенство не возвышалось над народом, и нисколько не было его требовательнее, заботливость об этом приличии в массе Русских людей была далеко не ревностная: Та же незатейливая простота принадлежностей, которая господствовала в домашнем быту, перенесена была и в церковь, и помышления о чём-нибудь более изысканном, о чём-нибудь таком, чтобы решительно возвышало домá Божьи над жилищами

человеческими, были в массе народной весьма слабы. При других условиях нашего быта, дело, начавшееся с простоты, постепенно восходило бы к бóльшей и бóльшей изысканности. Если бы у нас утвердилось просвещение, то вслед за ним мы заимствовали бы от Греков ремёсла и художества, что одно с другим нераздельно (и что случилось у нас, когда при Петре мы вправду заимствовали просвещение от западной Европы). А если бы мы вместе со всем ремесленно – художественным (и фабрично-заводским) сами стали производить и церковные всякого не «домашнего» сорта богослужебные принадлежности (в виде таковых готовых, – сосуды и пр. в виде материи – материи для одежд); тогда они как свои, всюду приобретаемые и доступные по цене, необходимо и непременно усвоились бы массой народа с бóльшей или меньшей постепенностью. Но ремёсел и художеств мы вовсе не усвоили от Греков и все церковные принадлежности не «домашнего» и выше чем домашнего производства мы должны были получать или от них или вообще от других (металлические вещи кроме Греков с европейского Запада, материи для одежд кроме Греков с азиатского Востока). С Греками и со всеми другими, кто мог снабжать нас богослужебными принадлежностями, мы находились в деятельных торговых сношениях; само собой разумеется, что они и все другие, кто снабжал нас этими принадлежностями, имели полную готовность снабжать нас ими в той мере, в какой мы спрашивали. Но, во-первых, едва ли можно думать, чтобы наша внутренняя торговля иностранными товарами, а в числе их и богослужебными принадлежностями, находилась на такой степени развития, чтобы товары всюду проникали, быв везде легко приобретаемы и вместе постепенным образом создавая спрос. Во-вторых, если бы это до некоторой степени и было, то при тогдашних условиях торговли и при тогдашнем состоянии дорог товары на всяком значительном удалении от немногих центральных пунктов их склада, которые вели собственно заграничную торговлю, должны бы приобретать слишком высокую ценность. И наконец, в-третьих, – уже одно то, что богослужебные принадлежности иностранного производства были предметами производства не

своего, а заграничного и заморского, должно было создать взгляд на них народа, как на роскошь, назначенную не для него и для украшения не его храмов, и следовательно – как на такую роскошь, заботы о которой далеко не могли казаться ему его неперменной обязанностью.

О настоящем греческом великолепии богослужебных принадлежностей церквей в бóльшей или меньшей мере заботились князья и епископы, ибо те и другие, конечно, признавали для себя обязательный пример греческий и стремились к более или менее совершенному его воспроизведению; под князьями, однако, должно разуместь не всё их множество, а только тех, которые занимали престолы более или менее видные, именно обязывавшие ко всякой представительности, а в том числе и церковной. Церкви кафедрально-епископские, которые были церквями епископскими и вместе княжескими, и церкви придворные княжеские и должно представлять себе как класс церквей, снабжённых богослужебными принадлежностями более или менее великолепно. Отправляясь от соединённой группы этих церквей книзу, вероятно полагать, что лучшие приходские церкви стольных княжеских городов, представляя собой второй класс, были снабжены богослужебными принадлежностями более или менее прилично, что церкви городские не бедные и церкви околородно-сельские таковые же, представляя собой третий класс, были снабжены ими, если не с достаточным, то с некоторым приличием. За этим всё остальное множество церквей как городских так и сельских должно представлять себе как огромный класс церквей, снабжённых богослужебными принадлежностями бедно, хотя с некоторыми, конечно, градациями в этой бедности.

Как представлять себе бедность богослужебных церковных принадлежностей до-монгольского периода (равно как и весьма долгого последующего времени), это мы давали знать выше. В настоящее время, вероятно, уже совсем нет у нас церквей, которые бы снабжены были этими принадлежностями при помощи домашних средств; и великолепные и бедные нынешние принадлежности одинаково покупного и нарочито-

искусственного (нарочито-индустриального) производства и только отличаются одни от других своей ценностью. Но древние (и старые) бедные церковно-богослужебные принадлежности должны быть понимаемы именно так, что они были или исключительно домашнего производства или что домашнее господствовало в них над покупным, соответственным ему по ценности и по достоинству. Всё домашнего производства есть отсутствие чего-нибудь покупного, следовательно: богослужебные сосуды, служебные кружки, тарелки и мисы – деревянные, домашнего посудного производства; подсвечники и паникадила – также деревянные, домашнего токарного или плотничного производства, с железными трубками к ним для свеч домашней кузнечной работы; кадила – железные той же домашней кузнечной работы или же, как весьма возможно предполагать, глиняные в виде малых горшочков, с дырками для цепей, домашнего горшечного производства; воздухи и покровы, одежды на престол и жертвенник, ризы и стихари, навесы или сени над престолами, завесы к царским дверям, пелены и пр. из крашенины и набойки домашнего холста. В подобном виде совершенной беспримесности чего-нибудь покупного должен быть представляем наш разряд или класс богослужебных принадлежностей на самой первой своей степени, начиная снизу. Дальнейшие его степени кверху – большая или меньшая примесь к домашнему покупного, но с преобладанием первого над последними, и покупного соответственного относительно своего достоинства домашнему.

[В половине XVII века священник рядился к одному приходу и при этом обязывался: «риз и стихарь и патрахиль держати свои», – Чтений Общества Истории и Древностей 1879г. книга 1, Акты XVII в. о Шеговарском приходе, стр. 9 sub. fin. В том же XVII веке ни в церкви, ни у священника не было риз, и когда нужно было служить, священник брал ризы в соседнем приходе, – Описание рукописей Троицкой Лавры, № 227 л. 176.]

Мы не имеем свидетельств из самого периода домонгольского, что в продолжение его решительное большинство наших церквей было снабжено богослужебными принадлежностями бедно и что эта бедность должна быть

представляема так, как мы сейчас указали. Но о том и о другом с полной достоверностью необходимо заключать от позднейшего времени, которое может быть не привнесло большего улучшения против периода до-монгольского, но которое, во всяком случае, не было временем ухудшения против него и когда дело с богослужебными принадлежностями большинства церквей находилось именно в таком виде как мы его изобразили.

Представить себе церковь, снабжённую богослужебными принадлежностями домашнего приготовления,— деревянными сосудами, крашенинным ризами и пр., конечно, очень странно. Но ещё страннее был бы сам читатель, если бы он, поставляя в зависимость действие благодати Божьей в таинстве евхаристии от материала богослужебных сосудов и силу общественно-церковных молитв от материи риз, в которых служит священник, уничижил и умалил подобное богослужение с бедными принадлежностями как менее истинное и действительное, чем богослужение с принадлежностями великолепными. Великолепие богослужебных принадлежностей, быв богопредано древним Израильтянам вместе с ограничением мест общественной молитвы единственным храмом для всего народа, не было богопредано нам христианам, которым дана свобода молиться Богу на всяком месте и, следовательно, при частных соединениях людей в церкви богатых и бедных. Так, общественное богослужение древних и старых предков наших, имевшее принадлежности бедные, конечно, не было менее истинным и действительным чем наше богослужение с принадлежностями более или менее приличными. Есть, однако, другая сторона в деле, по которой древние и старые предки наши являются не совсем в выгодном свете и далеко не заслуживающими особых похвал: Бог одинаково внимает молитвам людей и подаёт им свою благодать в храмах как бедных до последнего убожества, так и великолепных до крайнего излишка. Но собственное чувство людей должно заставлять их заботиться о возможно приличной внешности храмов и их принадлежностей, ибо если посредством этих забот выражается уважение к людям, то тем более должно обязывать

к ним благоговение пред Богом. Надлежащий достаток этих-то забот вовсе не может быть усвоен нашим предкам, которые, прилагая к Богу бесцеремонную грубость своих земных отношений, слишком много хотели надеяться на то, что Он не прогневается. Когда идёт речь о пасомых, то всегда рождается вопрос: насколько причастны вине пастыри? Наши высшие пастыри или архиереи были в данном случае причастны вине в полной мере. Не знаем, были ли с их стороны какие-нибудь старания к возбуждению заботливости о церковной внешности на словах, но они поощряли эту незаботливость на деле и своим примером: Архиереи, как мы сказали выше, снабжали церкви антиминомскими грубо-холщёвыми. В виду такой внешности первой святости церковей люди с полным правом могли извинять себя относительно всего прочего.

Бедность богослужебных принадлежностей церковей в древнее (и старое) время была у нас совсем другая, чем ныне, представлявшая собой нечто гораздо низшее нынешней и как бы совсем особый от неё род. Но древнее наше великолепие было то же самое, что нынешнее, несколько не уступало последнему, если только не значительно его превосходило. Великолепие слагается из двух элементов – из ценности материала и достоинства и совершенства работы. Драгоценных материалов для производства великолепных принадлежностей не только не прибавилось в настоящее время, но и убавилось. Эти материалы в настоящее время суть – по отношению к металлическим произведениям: золото, серебро и драгоценные камни; по отношению к материям: шерсть и шёлк с золотом и серебром (затканными в первых в виде, нитей). То же самое было и в древнее время и кроме того прибавлялось: В первом случае драгоценная финифть, которой в настоящее время вовсе не умеют делать, и такой крупный жемчуг, который в настоящее время составляет только весьма большую редкость. А во втором случае такое обилие жемчуга, которое уже давно стало только простым преданием.

[Русское финифть – из греческого χιμευτὸν (χιμεύω – сплавляю, составляю: χείμευτὴ εἰκὼν τῆς Θεοτόκου, – Константин Порфиригенит De cerem. lib. 1 с. 31 начало, у Миня t. 112 р.

409; химипть, химипет – в записи на Мстиславовом евангелии, у Срезневского Памятники русской письменности и языка 27 col. 1 fin. финифть). В настоящее время у Греков финифть или эмаль – ἔγκαυστον, σμάλτος.]

О достоинстве и совершенстве древней заграничной работы в сравнении с нынешней нашей домашней мы не можем говорить положительным образом. Потому что не сохранилось её образцов до настоящего времени, так чтобы возможно было произвести наглядное сравнение между одной и другой. Но рассуждая априорически, едва ли можно сомневаться в том, что древнему времени должно быть отдано предпочтение перед нынешним нашим, и даже предпочтение более или менее решительное. Во-первых, металлическое производство: со стороны художественной наш период до-монгольский был временем упадка этого производства у Греков; но это был упадок знаменитого искусства классического, наше же современное искусство есть только ещё некоторый начаток чего-то, в котором художник ещё только чуть-чуть начинает выглядывать из-за простого мастера. Во-вторых, что касается до производства материи, то Греция и азиатский Восток, с которого со всего мы получали их вместе с Грецией, так славились совершенством их производства, что думать, будто мы сравнивались с ними в отношении к этому совершенству, вероятно, было бы несколько самоуверенно. А думать, что мы превзошли их – было бы совершенной отвагой.

(Положительных и прямых известий о церквах, снабжённых богослужебными принадлежностями великолепно, мы находим в летописях весьма немного, – о Владимирском Успенском соборе Боголюбского и ещё об одной. Боголюбский, создавшей свой собор с исключительным, Соломоно-Юстиниановым, великолепием, соответственно со зданием снабдил его и богослужебными принадлежностями. Повесть об убиении князя говорит о снабжении им церкви принадлежностями: «всякими узорочьи удиви ю и многими пониканделы золотыми и серебряными просвети церковь, и рипиды и всего строения церковного, златом и камением драгим и жемчугом великим, велми много, а 3-е (трие) ерусалими велми велиции, иже от

злата чиста, от каменя многоценьна устрои»⁶²⁵... Лаврентьевская летопись, говоря о пожаре церкви 1185г., который истребил всё её великолепие, пишет: «что бяше в ней узорочий,— поникадила сребренная и ссуд златых и сребренных и порт золотом шитых и женчюгом и чюдных икон золотом кованый и каменьем драгим и женчюгом великим, имже несть числа, а в тереме (кладовой) паволоки, укси церковные, иже вешаху на праздник и до ссуд, имже несть числа, все огонь взя без утеча (без остатка)»⁶²⁶. Другая церковь, о великолепном снабжении которой принадлежностями говорят летописи, есть Владимиро-Волынский собор, построенный князем Мстиславом Изяславичем. В Никоновской летописи под 1160г. (ч. II, стр. 189) читаем: «того же лета князь Мстислав Изяславич подписа святую церковь в Володимери Волынском и украси ю дивно святыми и драгими иконами и книгами и вещми и многими чюдными и священными сосуды златыми с бисером и с каменьем драгим»⁶²⁷.

Приложение. Список каменных церквей домонгольского периода.

Настоящий список мы располагаем по уделам, а самые уделы по местности, начиная от Киева, именно;

1. Киев с его областью,
2. Переяславль,
3. Чернигов (с Рязанью и Муромом),
4. Владимир Волынский,
5. Галич,
6. Туров,
7. Полоцк,
8. Смоленск,
9. Новгород,
10. Ростов-Суздаль и
11. (Тмутаракань).

В списке церквей самого Киева мы помещаем не только одни те, которые положительно известны за каменные, но и все построенные князьями. О довольно значительном количестве этих последних церквей в летописях не говорится и не даётся знать, из какого материала они были — каменные или деревянные. Но на основании соображений, которые высказаны нами выше, весьма вероятно предполагать, что все они были именно каменные. К положительно известным и предполагаемым каменным церквам, построенным князьями, мы присоединяем составляющую исключение одну деревянную, именно — самую первую, построенную Владимиром, св. Василия, затем, чтобы список известных княжеских церквей Киева был совершенно полный.

О церквах Киева и уделов, за исключением Новгорода, заимствуем известия из первоначальной летописи и её домонгольских продолжений, иначе — из летописей Лаврентьевской и Ипатьевской, и там, где не поставлено нами цитат, нужно смотреть эти летописи (обе или которую-нибудь одну) под теми годами, к которым относится построение

церквей. Относительно Новгорода источник составляет древняя Новгородская или 1 Новгородская летопись.

Списком церквей трёх важнейших городов до-монгольской Руси – Киева, Новгорода и Владимира предположительно топографические замечания.

1. Киев и его область.

Киев лежит на берегу Днепра, на правой, или, как в старое время говорилось, на Польской его стороне. Его местность не представляет единообразной или ровной плоскости, но состоит из гор и низменностей. В настоящее время он расположен на двух горах – старый Киев и Печерская часть и в двух низменностях – Подол и Крещатик. Древний Киев составляют: одна гора – нынешний старый Киев и одна низменность – Подол. Гора старо-киевская представляет собой так сказать земляной полуостров, а именно – возвышенную плоскость (над уровнем Днепра сажень на 40 – 50, если не более) ограниченную низменностями, с юга поперечным к Днепру оврагом, отделяющим её от другой плоской возвышенности: нынешней главной улицей города Крещатику от Печерской части; с востока-северо-востока начинающеюся от Днепровского устья сейчас помянутого оврага и лежащей между отступающей от Днепра горой и этим последним низменной плоскостью или равниной – Подолом. Доисторический Киев и первоначальный исторический (со времени Аскольда и Дира) находился на этой горе, занимая некоторую её часть, но потом был распространён по всей ей, а также спустился и на Подол, вследствие чего на этом последнем явилась другая половина города. По всей горе Киев распространён Владимиром и Ярославом, а когда он спустился на Подол, положительно неизвестно; но после Ольги, при которой, по свидетельству летописи (под 945г.), «на подольи не сядяху людье, но на горе», и более или менее задолго до 1068г., когда на Подоле является уже «торговище», и когда, следовательно, он уже был частью города более или менее населённой и застроенной. В противоположность Подолу (по древнему Подолье) половина города, находившаяся на горе, получила название, как в сейчас

приведённом месте летописи, именно «Горы». Относительно части горы, которую занимал доисторический и первоначальный исторический город в теснейшем древнем смысле этого слова, т. е. в смысле места, обнесённого стенами,— крепости или кремля, обыкновенные представления совершенно ошибочны. Обыкновенно принимается, что первоначальный город «занимал северо-западную (-восточную?) часть старо-киевской горы, составляющую так называемое Андреевское её отделение»⁶²⁸, т. е. бóльшую или меньшую местность около нынешней Андреевской церкви. Но нынешняя Андреевская церковь находится в 50 саженях⁶²⁹ от Десятинной церкви (через дорогу от неё), а эта последняя была построена Владимиром вне города близь загородного княжеского теремного двора или дворца (загородного княжеского дворца, который в числе своих зданий имел каменный терем или башню). Если бы первоначальный город находился там, где его полагают, то загородный дворец приходился бы непосредственно за городской стеной: но какая цель и какой смысл строить загородный дворец тотчас же за городской стеной? Этот загородный дворец был увеселительный летний дворец, при котором находилась бóльшая или меньшая роща (бóльший или меньший парк) для ловли птиц⁶³⁰: это последнее обстоятельство совместимо ли с тем, чтобы дворец находился непосредственно за городом? Первоначальный город находился у «увоза» или взвоза, т. е. въезда, Боричева снизу на гору⁶³¹. А увоз Боричев шёл на гору, как мы приводили свидетельства выше, не от Днепра, а из Крещатицкого оврага⁶³². Следовательно,— ясно, что первоначальный город находился в местности Михайловского монастыря и что, наоборот, местность Андреевской и Десятинной церквей была до-владимирским пригородом. От 1745 года сохранился план Киева, на котором означены валы его древнего «города» или крепости, как дóлжно думать, более или менее сохранявшееся до тех пор⁶³³. По этим валам «город» Киева состоял из четырёх особых вместе сомкнутых или один к другому примкнутых городов. Из этих четырёх особых городов северо-западный, в котором находится св. София, есть город Ярославов; юго-западный есть город

новый, построенный по присоединении Малороссии к Москве в 1678 году⁶³⁴. Относительно остальных двух городов,— юго-восточного, в котором Михайловский монастырь, и северо-восточного, в котором церкви Десятинная, Андреевская и Трехсвятительская, необходимо думать, что первый есть город первоначальный, доисторический и исторически до-владимирский, а второй — построенный Владимиром. Первоначальный город летописец называет «градком», давая знать, что он был сравнительно мал⁶³⁵: это именно идёт к юго-восточному городу, в котором Михайловский монастырь. О построении нового города Владимиром летопись не говорит; но это построение необходимо предполагать. Он построил свою Десятинную церковь вне бывшего до него города (по своему малому объёму тесного и не представлявшего места для большой церкви), близь своего загородного дворца; он построил её не в качестве церкви домово́й, так чтобы можно было представлять, что он поставил её на дворе дворца, а в качестве главной общественной: конечно, нельзя думать, чтобы он оставил её на поле, и конечно необходимо думать, что обнёс её городом (примкнув последний к прежде бывшему)⁶³⁶.

Подол или нижний город, подобно Горе или верхнему городу, неизвестно когда обнесён был своей стеной, состоявшей из ограды из столбов, о которой упоминается под 1161г. (Ипатская летопись, 2 издание стр. 353 начало, Лаврентьевская летопись под 1202г.). Мы уже говорили выше, что речка Почайна, впадающая ныне в Днепр за Подолом, в древнее и старое время до начала XVIII в. (Берлинский стр. 114 и 143) протекала чрез весь Подол; она впадала в Днепр, если верить некоторым показаниям, против Крещатицкого оврага и в одном месте с Крещатицким ручьём. Крещатик или Крещатицкая улица, идущая по бывшему Крещатицкому оврагу, и Печерская сторона суть новые части города (из коих первой ещё вовсе нет на плане 1745 года). Крепость Печерского монастыря ведёт своё начало от 1679г., а ретраншементы, соединявшие старый Киев с Печерской крепостью по западному пригороду и доселе сохранившиеся только отчасти, времён Миниховских (1732—37г., Закревский стр. 152).

Литература о Киеве и его церковных древностях:

1. Краткое описание Киева, содержащее исторический перечень этого города, также показание достопамятностей и древностей оного. Собранное Максимом Берлинским. СПб., 1820.

2. Обзорение Киева в отношении к древностям, изданное И. Фундуклеем. Киев, 1847 (с планами и фасадами церквей).

3. Летопись и описание города Киева. Составил Н. Закревский. Москва, 1858 (Второе дополненное издание той же книги: Описание Киева. Сочинение Николая Закревского. Вновь обработанное и значительно умноженное издание. М. 1868, в двух томах.— Мы цитируем первое издание).

Церкви самого Киева :

1. Церковь св. Василия, построенная Владимиром в честь своего ангела, или после собственного крещения или, что вероятнее, после приступа к общему крещению народа (о чём выше). Вообще самая первая церковь его строения, поставлена была на холме, близь загородного теремного дворца, о котором мы говорили выше, на том месте, где стояли Перун и прочие кумиры, и где было общественное мольбище Киевлян или главное из этих последних. С построенной после Десятинной церковью она должна была находиться в весьма близком соседстве с запада или с северо-запада. Несомненно, была деревянная, хотя и не говорится об этом совсем прямо. (Ибо, наоборот, непременно прямо говорилось бы, если бы была каменная)⁶³⁷. После построения нет о ней в летописях совершенно никаких дальнейших упоминаний. Самое вероятное, что должно предполагать о ней, есть то, что, после весьма недолгого существования, она сгорела, в пожар 1017г., в который выгорела Десятинная церковь. Видеть нашу церковь в сохранившейся до сих пор в Киеве древней церкви Трёхсвятительской (предполагая, что из деревянных в каменные она превращена или самим Владимиром или кем-нибудь после), как уже мы говорили выше, нет никакого основания. Наша церковь находилась в непосредственном соседстве с Десятинной, а нынешняя Трёхсвятительская отстоит от неё почти в полуверсте. (И находилась на

противоположном от неё конце Владимирова города,— в юго-восточном его углу от города первоначального или Михайловского, тогда как Десятинная — в северо-западном углу от города Ярославова или Софийского). В сохранившейся до сих пор Трёхсвятительской церкви самое вероятное видеть Васильевскую церковь Рюрика Ростиславича, которой см. ниже под № 20.

2. Десятинная церковь Богородицы. Обстоятельно о ней см. выше **(сноска 166 и далее)**

3. Св. София Ярославова. См. также выше, **абзац сноски 174 и далее.**

4. Церковь Благовещения, построенная Ярославом на одних из ворот им же самим построенного нового города, именно главных, названных Золотыми.

5. Монастырь Георгиевский⁶³⁸, построенный им же, в честь своего ангела.

6. Монастырь Ирининский, построенный им же, в честь ангела своей жены.

О постройке всех трёх церквей, как и Софии, летопись говорит неопределённо, не указывая ни начала, ни конца строения, под 1037г. Все три церкви разрушены в нашествие Монголов или может быть разрушились в наставшее затем совершенное запустение Киева. На месте Георгиевской церкви в 1744г. императрицей Елизаветой Петровной построена новая, до настоящего времени существующая (*Фундуклей* стр. 48). Золотых ворот (но не бывшей на них церкви) остаются некоторые развалины, а что касается до Ирининской церкви, то тут — вопрос. В 1833г. неподалёку от Софийского собора открыты из-под насыпи остатки какой-то церкви: эти остатки, по соображению местности, и приняты за остатки церкви Ирининской. Но о монастыре Ирининском вероятнее думать, что он находился в непосредственном соседстве с Георгиевским, а развалины нашей церкви находятся от него довольно далеко. Между тем близь св. Софии мог находиться не один монастырь Ирининский, но и все те каменные церкви, которые находились в верхнем городе, и местность которых остаётся неизвестной. (Монастыря Андреевского Янчина, монастыря Феодоровского

Вотча, Богородицы Пирогощей. Рисунок развалин Золотых ворот и план остатков церкви, принимаемой за Ирнинскую,— у Фундуклея).

7. Монастырь Дмитриевский, построенный Изяславом Ярославичем в честь своего ангела, вскоре после смерти отца, до 1062г. (ибо первый его игумен Варлаам взят из Печерского монастыря прежде этого года,— Несторово житие преподобного Феодосия). Сын Изяслав Ярославич († 1085) построил в монастыре другую церковь — св. Петра, которая прямо называется каменной (летопись под 1086г.). С давнего времени не существует и где находился, остаётся неизвестным. Одни полагают его близ Печерского монастыря, другие близ Златоверхого Михайловского. Гораздо вероятнее и имеет за себя некоторые прямые свидетельства последнее мнение. (Берлинский стр. 89,— «Дмитриевский взвоз» и «Дмитриевская лукомль», причём и дело может быть представляемо так, что Святополк Изяславич, построивший Михайловский монастырь, включил монастырь отца в ограду своего монастыря или иначе распространил и перестроил его и дал ему новое имя. А что касается до находившейся близ Печерского монастыря церкви Дмитрия, которую в 1128г., с грехом великим и неправо прияли Печеряне, нарёкши её св. Петром, Лаврентьевская летопись под этим годом: то она была церковь, а не монастырь).

8. Монастырь Николаевский женский, построенный супругой Изяслава и известный тем, что в нём приняла монашеское пострижение мать преподобного Феодосия Печерского (Несторово житие преподобного Феодосия по изданию Водянского л. 6 оборот). Где находился, неизвестно и есть ли один и тот же с позднейшим и нынешним Пустынно-Николаевским монастырём, находящимся в Печерской части города, в расстоянии около одной версты от Печерского монастыря ближе к городу, это составляет вовсе нерешённый вопрос, хотя обыкновенно и принимается за факт несомненный. (Первоначальным местом Николаевского монастыря считается Аскольдова могила; но на Аскольдовой могиле во времена летописца, следовательно, много спустя времени после Изяслава Ярославича, не было монастыря, а была домовая

церковь св. Николая некоего Ольмы, на дворе которого находилась помянутая могила,— под 882г.).

9. Монастырь Симеоновский, построенный Святославом Ярославичем († 1075), неизвестно в каком году, также вероятно в честь своего ангела. Находился в Копыревом конце города, который составлял край Подола от Вышгорода, т. е. с севера (Ипатская летопись под 1147, 1150 и 1162 г., 2 издание стр. 250 начало, 283 sub fin. и 354 fin.: о Копыреве конце она же под 1140г. начало и Лаврентьевская летопись под 1102г.). По словам Кальнофойского, в его время — в первой половине XVII века церковь св. Симеона (какая-то) стояла (где-то) над самым Подолом (у Закревского стр. 146 начало, cfr Берлинский 72, который на основании Патерика Коссова, понимает, кажется, ту же церковь, что и Кальнофойский, но указывает её местоположение не согласно с показаниями летописей о Святославовом монастыре).

10. Монастырь Михайловский Выдубицкий (собственно — Выдыбицкий) построенный Всеволодом Ярославичем и существующий до настоящего времени. Находится вне города, в двух вёрстах от Печерского монастыря вниз по Днепру, на самом берегу этого последнего. Церковь, заложенная в 1070г. и освящённая в 1088г., также существует до настоящего времени, но далеко не в своём древнем виде (восточная половина церкви, подмытая и разрушенная наводнением Днепра, бывшим в недавнее время, сложена вновь,— Берлинский стр. 51, а затем и вся она по возможности переделана на позднейший лад,— план и фасад у Фундуклея)⁶³⁹.

11. Монастырь Печерский. Об его каменной церкви, строенной почти одновременно с Выдубицкой, в продолжение 1073—1089 годов, и до половины разрушенной в нашествие Монголов, см. выше, **абзац после сноски 182.**

12. Монастырь Андреевский Янчин, женский, построенный Всеволодом Ярославичем для его дочери Анны или Янки, которая девой постриглась в монашество. Церковь заложена в 1086г. (об освящении в Ипатской летописи говорится под 1131г., но тут, по всей вероятности, должно разуместь не первоначальное, а новое после поправок вследствие пожара,

обветшания или просто сделанных с целью улучшения). С давнего времени монастырь не существует и где находился, неизвестно. (Основания, по которым Берлинский полагает его близ Десятинной церкви, стр. 69, вовсе неосновательны).

13. Монастырь Михайловский Златоверхий, построенный Святополком Изяславичем и существующий до настоящего времени (на краю горы старо-киевской к устью Крещатика в Днепр). Церковь, заложенная в 1108г. и неизвестно когда оконченная (строитель † 1114), также существует до настоящего времени, но без древних куполов, которые разрушены в нашествие Монголов или обрушились после, и с позднейшими пристройками (ещё см. о ней выше; план и фасад её у Фундуклея).

[По уверению Никоновской летописи, церковь Михайловского Златоверхого монастыря была о 15 верхах,— II, 40.]

14. Монастырь Богородицкий Кловский или на Клове, построенный бывшим игуменом Печерского монастыря, преемником преподобного Феодосия, после епископом Владимирским, Стефаном, от имени строителя называемый ещё в летописях Стефанеч, а им самим названный Влахерной по имени Влахерны Константинопольской (Несторово житие преподобного Феодосия, конец). Монастырь упоминается под 1096г., а церковь, неизвестно когда заложенная, окончена в 1108г. Монастырь в настоящее время не существует, был разрушен в нашествие Монголов или после. Он находился по-прежнему за городом в поле, а по-нынешнему в Печерской части города на западной окраине. В настоящее время на его месте находится 1 городская гимназия, сменившая бывший тут после монастыря Кловский дворец Печерского монастыря.

15. Церковь св. Иоанна, заложенная в 1121г., в правление великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха, не сказано — кем (Ипатская летопись), но по всей вероятности — им самим⁶⁴⁰, в Копыревом конце, о котором мы говорили выше (№ 9),— с давнего времени не существующая.

16. Монастырь Федоровский (у позднейших с прозванием Вотчь или Отчь, т. е. отчий по отношению к потомкам здателя),

построенный Мстиславом Владимировичем в честь своего ангела. Церковь заложена в 1128г. С давнего времени не существует. И относительно местоположения можно сказать только то, что находился в самом городе, и не на Подоле, а на Горе. (Лаврентьевская летопись и Ипатская под 1147г. В описании Киева 1682г. говорится, что в Софийском (тогдашнем) монастыре церковь деревянная Феодора Стратилата,— у Закревского стр. 261 начало: Может быть, эта церковь была выстроена на память и на месте Мстиславовой).

17. Церковь Богородицы Пирогощей или Пирогощая, заложенная тем же Мстиславом Владимировичем в 1131г. (Лаврентьевская летопись) и оконченная в 1136г. (Ипатская летопись). Она построена была в честь иконы или в ней поставлена была икона Божьей Матери, которая или дала ей или получила от неё название Пирогощей, и которая принесена была из Царьграда в одном корабле с Владимирской иконой Божьей Матери (Карамзин II, примечание 383). В Слове о полку Игореве о ней читается: «вьются голоси через море до Киева, Игорь едет по Боричеву к святой Богородици Пирогощей». Следовательно, она находилась на Горе или в верхнем городе.

18. Монастырь Кирилловский, построенный в неизвестном году великим князем Всеволодом Олеговичем, внуком Святослава (1138–1146, Лаврентьевская летопись под 1195 и Ипатская под 1194г.). Находился на урочище Дорогожичи или Дорожичи (Ипатская 1171г. начало), составлявшем часть поля Киевского с западной стороны. (Под 1179г. в Ипатской летописи читается: «того же лета преставися княгини Всеволожая, приемши на ся чернеческую скиму и положена бысть в Киеве у святого Кюрила, юже бе сама создала». Тут должна быть разумеема не жена внука нашего Всеволода, также по имени Всеволода, которая в том же году приведена была из Польши, о чём тут же непосредственно ниже, а вдова самого нашего Всеволода. Она создала монастырь св. Кирилла в том смысле, что докончила его созидание после смерти мужа). До 1786г. существовал в Киеве Кирилловский монастырь, здание и место которого занимают теперь богоугодными заведениями и домом для умалишённых (Берлинский стр. 116 и Закревский

стр. 130). Этот бывший монастырь, от которого до настоящего времени сохранилась церковь, считается за наш Кирилловский. Но он находился на конце Подола и его местоположение не сходится с нашим. (Место Дорогожичи, под которым находился наш монастырь, точно неизвестно, но несомненно, что они были не на Подоле, а с запада, летопись под 980г.,— место стоянки Владимира, который в своё время не мог стоять на Подоле и осаждать Киева со стороны этого последнего).

19. Церковь св. Василия, построенная Святославом Всеволодовичем, сыном предыдущего, в 1183г., на Велицем дворе (Ипатская летопись) т. е. при главном великокняжеском дворце в Киеве, который был Ярославов (ibid. 1150г., 2 издание стр. 288 fin.: «на Велицем дворе на Ярославли») и который, как необходимо предполагать, находился близ св. Софии.

20. Церковь св. Василия, построенная великим князем Рюриком Ростиславичем в честь своего ангела, в 1197г. на Новом дворе (Ипатская летопись). Где находился Новый двор, к сожалению, не знаем; но со всей вероятностью предполагаем, что нынешняя Трёхсвятительская церковь, переименованная из Васильевской в позднейшее время, именно представляет собой остатки церкви, построенной Рюриком Ростиславичем (княжеский дворец, бывший под Угорским, Лаврентьевская и Ипатская летописи под 1151г. fin., не называется новым).

Которая-то из двух церквей Васильевских в 1231г. была монастырём (Лаврентьевская летопись).

21. Спасский монастырь на Берестовом, находившийся недалеко от Печерского монастыря, ближе к городу. В первый раз упоминается под 1072г., именно называет его игумен Герман. В 1096г. Половцы, сделавшие набег на Киев, выжгли в окрестностях Печерского монастыря — по чтению Лаврентьевской летописи: «Стефанов монастырь и деревне (т. е. деревни) и Германы» (в печатном неправильно: «и деревней Германы»), по чтению Ипатской летописи: «монастырь Стефанечь, деревне и Германечь». Под Германы и Германечь, очевидно, должно разумеать монастырь Германов, как под монастырём Стефанечем — монастырь Стефанов (Кловский, № 14). Весьма вероятно полагать, что тут разумеется Герман

вышеупомянутый и что именно он быть основателем монастыря. За последующее время монастырь является принадлежащим дому Мономаховичей (в 1138г. в нём погребена дочь Владимира Мономаха Евфимия, затем сын – Юрий Долгорукий и сын этого последнего Глеб. В 1185г. великий князь Всеволод взял его игумена Луку в епископы Ростовские). Кто-нибудь из Мономаховичей, всего вероятнее – Юрий Долгорукий, и построил в монастыре ту каменную церковь, которая в позднейшей перестройке существует до настоящего времени (о ней выше **примечание 139**).

22. Под 1147г. упоминается в летописях церковь св. Михаила, «Новгородская божница», находившаяся на Подоле, на его торговище или торгу, т. е. церковь св. Михаила, составлявшая моление корпорации или цеха Новгородских купцов и ими построенная. Весьма вероятно предполагать, что эта церковь была каменная, а не деревянная.

Сейчас перечисленные церкви Киева в алфавитном порядке (на случай справок):

Андреевского монастыря № 12,
Берестовского монастыря № 21,
Благовещения на воротах № 4,
Богородицы Десятинной № 2,
Богородицы Кловской № 14,
Богородицы Пирогощей № 17,
Васильевская № 1, 19 и 20,
Георгиевского монастыря, № 5,
Германеча монастыря № 21,
Десятинная № 2,
Дмитриевского монастыря № 7,
Ирининского монастыря № 6,
Иоанновская № 15,
Кирилловского монастыря № 18,
Кловского монастыря № 14,
Михайловского Выдубицкого монастыря № 10,
Михайловского Златоверхого монастыря № 13,
Михайловская № 22,
Печерского монастыря № 11,

Петровская № 7,
Пирогощей Богородицы № 17,
Спасского монастыря № 21,
Симеоновского монастыря № 9,
Стефанеча монастыря № 14,
Трёхсвятительская № 1 и 19,
Феодоровского монастыря № 16.

В области Киевской каменные церкви находились:

23. В Вышгороде в честь мучеников Бориса и Глеба, построенная Святославичами и Всеволодовичами, которая, неизвестно когда была начата, освящена в 1115 году. Не существует.

24. В Каневе в честь св. Георгия, построенная, по всей вероятности, с назначением быть кафедральной епископа Юрьевского, великим князем Всеволодом Олеговичем в 1144г. Не существует.

25. В Белгороде кафедральная епископская церковь в честь святых апостолов, построенная князем Рюриком Ростиславичем в 1197г. (Ипатская летопись). Не существует.

2. Переяславль.

1. Кафедральный собор архангела Михаила. Первый каменный построен был епископом Ефремом, освящён в 1089г.; после непродолжительного стояния упал в 1123г. (по Ипатской в 1124). Второй, неизвестно кем построенный, полу-разрушился в 1230г. от землетрясения, а окончательно разрушен был, вероятно, при взятии города Монголами в 1239г., когда город был выжжен (Ипатская летопись под 1237г. говорит о разрушении церкви Монголами положительно). Нынешний на их месте конца XVII века (Арандаренко III, 422).

2. Церковь св. Феодора, бывшая на воротах или города, т. е. городской крепости, или ограды соборной.

3. Церковь св. Андрея, бывшая «у церкви у ворот» (так Ипатская, в Лаврентьевской: «у церкви от ворот»), т. е. кажется у церкви предшествующей. Обе построены вышеупомянутым епископом Ефремом и упоминаются под 1089г. (Ипатская 1090)г. Давно, вероятно – от нашествия Монголов, не существуют.

4. Церковь Богородицы на княжем дворе, заложенная Владимиром Мономахом в 1098г. (Ипатская летопись). Не существует.

В 1072г. упоминается в Переяславле монастырь Иоанновский, который, по всей вероятности, был княжьим. На этом основании весьма вероятно предполагать в нём каменную церковь. В настоящее время монастырь не существует и остаётся вовсе неизвестным и его бывшее место (Арандаренко III, 373).

[По уверению той же летописи, митрополит Иоанн-1 в 1008г. поставил в Переяславле каменную церковь Воздвижения честного креста (I, 112).]

5. Церковь Бориса и Глеба на Альте (или Лyte, отсюда Летская, Лятская. Лядская божница), на месте убиения Бориса, в 3 вёрстах от города. Заложена Владимиром Мономахом в 1117г. и окончена прежде его смерти, случившейся в 1125 году. По словам летописца была прекрасная, созданная тщанием многим (Лаврентьевская летопись под 1125г.). Давно не существует.

6. В области Переяславской известен один город, имевший каменную церковь, именно Городец или Городок, находившийся насупротив Киева, на этой стороне Днепра. В 1152г. в нём сожжена была каменная церковь св. Михаила, имевшая деревянный верх (Ипатская летопись под этим годом начало; о принадлежности города к Переяславлю тут же и *ibid.* 2 издание стр. 314 и Лаврентьевская летопись под 1151г., 2 издание стр. 318 sqq).

О позднейшем и нынешнем церковном Переяславле см. в Записках о Полтавской губернии Н. Арандаренко. Часть III, Полтава, 1855, стр. 364 sqq.

3. Чернигов (с Рязанью и Муромом).

1. Спасский кафедральный собор, существующий до настоящего времени. Заложен Мстиславом Владимировичем (Тмутараканским), вероятно, в 1036г. и остался после его смерти, случившейся в том же 1036г., складенным на столько, «яко на кони стояще рукой досящи». Кем и когда окончен,

неизвестно. Со всей вероятностью полагают, что не Ярославом, который, быв занят своими Киевскими постройками (начатыми именно после смерти Мстислава), едва ли имел время и охоту заботиться о соборе Черниговском, а его сыном Святославом, которого он оставил удельным князем Черниговским и который скончался в 1075 году. После сожжения Чернигова Монголами (Ипатская летопись) собор оставался без возобновления до 1675 года. В этом последнем году он был несколько поправлен от усердия одного частного лица; но в случившийся пожар 1750г. он столько потерпел, что упали его купола и бывшая при нём башня (о которой мы говорили выше,— на месте называвшаяся и называемая теремом) обвалилась до половины. После этого он был окончательно возобновлён правительством, со значительной переделкой на новое, в 1790—98г. (при этом обвалившаяся башня надстроена, получив весьма некрасивый конусообразный верх, а в параллель к ней на другом углу собора построена другая, одной с нею формы, башня). См. статью М. Маркова: «О достопамятностях Чернигова», помещённую в Чтениях Общества Истории и Древностей, год третий (1847), № 1, смесь, стр. 15. Плана собора мы не имеем и заключаем об его не особенно большой величине по тому, что вышина главного купола, которых теперь 5, от пола 15 сажен (Марк.); его нынешний фасад см. в издании *гр. Строганова*: Русское искусство Е. Виолле-Ле-Дюк и архитектура в России с X по XVIII век, СПб. 1878, и из одного с них источника в Словаре Мюллера-Мотеса Fig. 1166.

2. Церковь Благовещения, она же и св. Михаила, на княжьем дворе, построенная князем Святославом Всеволодовичем (внуком Олега, правнуком Святослава),— заложена в 1174г., освящена в 1186г. (Ипатская летопись, *сfr* Лаврентьевская под 1227г. *fin.*).

К этим двум церквам с некоторой вероятностью может быть относима третья, мучеников Бориса и Глеба, в позднейшее время монастырь (Лаврентьевская летопись под 1231г.), построенная князем Давидом Святославичем († 1123, отцом Святоши, Ипатская летопись под 1162г., 2 издание стр. 355 начало).

Во всей области Черниговской неизвестно положительными образом ни одной каменной церкви; но могут быть предполагаемы таковыми две, именно:

Во-первых, не называемая по имени церковь в Муроме, которую создал князь Муромский Юрий Ярославич, умерший в 1174г. Выражение летописи «создал», а не поставил или срубил (Лаврентьевской под этим 1174г.), располагает более думать о каменной, чем о деревянной церкви. И хотя Муром был столицей удела самого последнего и так сказать самого убогого, однако одна каменная церковь есть дело не невозможное. Вероятно, наша не названная по имени церковь есть та церковь Рождества Богородицы, которая после является Муромской соборной (житие Петра и Февроньи).

Во-вторых, церковь мучеников Бориса и Глеба в Рязани (старой, см. в первой половине тома **сноска 1371**), упоминаемая под 1195г. и бывшая кафедральной епископской. Положительных оснований и указаний считать эту последнюю церковь каменной нет совершенно никаких. Но мы расположены думать это потому, что она была кафедральной епископской. Правда, мы знаем другую кафедру, которая вероятно оставалась при деревянной церкви во всё продолжение периода до-монгольского,— Туров. Но не особенно блистательная в ряду уделов Рязань представляла собой удел не захудалый и упавший, как Туров, а напротив удел, стремившейся к занятию лучшего положения. Следовательно, здесь вероятнее предполагать не то, что махнули рукой на такие заботы, как построение каменных церквей, а противоположное.

4. Владимир Волынский.

Единственная положительно известная каменная церковь есть кафедральная церковь Богородицы, построенная князем Изяславом Мстиславичем (Карамзин III, примечание 3) до 1160г., в котором расписана (Никоновская летопись II, 189). С позднейшими пристройками униатов, во владении которых она находилась, и с обвалившимися куполами существует до настоящего времени в виде брошенной руины. См. о ней и вид

её остатков в Памятниках старины в западных губерниях империи, выпуск I, СПб. 1868г.

Близь Владимира находился монастырь, называвшийся Святая гора, основанный не позднее как в половине XI века (Несторово житие преподобного Феодосия, по изданию Бодянского л. 13 оборот начало) и если не с самого начала бывший, то впоследствии ставший, как кажется, монастырём княжеским (Ипатская летопись под 1223г.). Как в таковом, весьма вероятно предполагать в нём каменную церковь (По «Шематизму» униатских монастырей, напечатанному во Львове, в 1867г., стр. 111, монастырь Святая гора под именем Загорова существует до настоящего времени).

Из городов Владимирской области знаем каменную церковь только в одном, именно Городене, нынешнем губернском городе Гродно, о котором в Ипатской летописи под 1183г. (2 издание стр. 428) читаем: «того же лета Городен погоре весь и церкы каменная, от блистания молние и шибения грома».

[Под Городеном должно разуметь не нынешний губернский город Гродно (который есть город литовский), а неизвестный в настоящее время город, находившейся где-то недалеко от Мельника, о котором в тексте непосредственно ниже,— Ипатская летопись под 1260г., 2 издание стр. 561.]

В городе Мельнике, находившемся (а в виде местечка и доселе находящемся) на Западном Буге между Брест — Литовском и Дрогичиным (вверх от первого, cfr Ипатская летопись под 1288г., 2 издание стр. 599 fin.), вскоре после нашествия Монголов упоминается икона Спаса Избавника, находившаяся в церкви Богородицы и пользовавшаяся в своей области особенной славой, бывшая «в велице чести» (Ипатская летопись под 1260г., 2 издание стр. 560). Можно думать, что для чтимой иконы был воздвигнут каменный храм.

Подобно Мельницкому Спасу упоминается ещё Никола Жидичинский, находившийся недалеко на север от Луцка на р. Стыри (местечко Жидичин и доселе есть, cfr Карамзин VI, примечание 629 стр. 101), к которому князья ездили кланяться и молиться (Ипатская летопись под 1227г. начало).

(Ещё упоминается в Ипатской летописи под 1268г., 2 издание стр. 573, находившейся в самом Владимире, монастырь св. Михаила великого. Название св. Михаила великим, повторяемое дважды, как будто заставляет предполагать, что монастырь был особенно важный. Но никаких сведений о нём пока мы не имеем).

5. Галич.

В области Галицкой летописи не называют прямо каменной ни одной церкви за весь период до-монгольский. Но со всей вероятностью должны быть считаемы таковыми:

1. Церковь св. Иоанна Предтечи в Перемышле, о которой вовсе не упоминают наши летописи, но которую, по словам Длугоша, основал второй князь области Володарь Ростиславич († 1124). И которая, как нужно думать, была потом кафедральной епископов Перемышльских. (См. выше о епархиях в приложении к главе об управлении). Длугош пишет: *Wolodor Praemisliensis dux moritur et in ecclesia S. Ioannis, quam ipse fundaverat, Praemisliae sepelitur* (Lib. IV, издание 1711 года, р. 425): *fundaverat* – основал заставляет предполагать каменную, а не деревянную церковь.

2. Церковь Божьей Матери в Галиче, бывшая кафедральной епископской. В 1219г. Венгры, владевшие Галичем, отбиваясь от осады, создали на этой церкви град или батареи (Ипатская летопись под этим годом); если не совсем, то почти совсем очевидно, что должна быть разумеема церковь каменная, а не деревянная, ибо последняя едва ли бы была в состоянии выдержать тяжесть града.

6. Туров.

Во всей области Туровской, составлявшей удел потомков старшего сына Ярослава Изяслава и таким образом бывшей уделом старейшим, не упоминается ни одной каменной церкви. Совершенно молчат летописи и о самой церкви кафедральной епископской.

Весьма возможно, что и на самом деле в области не было ни одной каменной церкви во всё продолжение периода домонгольского и что самая кафедральная церковь в продолжение всего его оставалась деревянной. Туровские Изяславичи, после смерти сына Изяслава Святополка, занимавшего престол великокняжеский с 1093 по 1114 год, совершенно утратили всякое значение и совсем захудали, так что в последующее время вовсе не видим никакого их участия в общих делах Руси, как будто они были выделены из неё и перестали да неё существовать. Совершенно вероятно и возможно, что захудалые князья, не игравшие среди других князей никакой роли и так сказать устранённые в деревенскую жизнь помещиков, вовсе не заботились о том, чтобы благоукрашать свои владения каменными церквами. Нет ничего невероятного и невозможного и в том, что и самая даже кафедральная церковь епископская во всё продолжение периода оставалась деревянной. Не совсем понятно, что не построил каменной кафедральной церкви сам помянутый Святополк Изяславич. Но это может объясняться тем, что все его заботы и все его средства были посвящены построению Киевского Михайловско-Златоверхого монастыря, который в числе других монастырей действительно представлял собой монастырь великолепный.

О нынешнем местечке Турове в отношении к церквам, которых в нём четыре (две приходских, одна приписная и одна кладбищенская), и которые все нового строения, см. в Историко-статистическом описании Минской епархии архимандрита Николая, СПб. 1864, стр. 275.

7. Полоцк.

1. Кафедральная церковь св. Софии. В житии преподобной Евфросинии Полоцкой читается, что она некоторое время подвизалась «в голбце каменне» этой церкви (Памятники старинной Русской литературы *Кушелева-Безбородко* IV, 174), т. е. в её нижнем этаже или подвале, о каковых подвалах у церквей скажем несколько ниже. Это свидетельство не особенно определённо и может быть понимаемо и таким образом, что голбец и фундамент были каменные, а самая церковь

деревянная. Вероятнейшим, однако, представляется нам думать, что вся церковь была именно каменная. Строеие каменной церкви может быть усвояемо знаменитому Всеславу Брячиславичу († 1101), заботливость которого о своих церквях косвенно подтверждается тем, что он грабил чужие (Новгородской Софийский собор).

2 и 3. Две церкви Спаса и Богородицы в двух монастырях женском и мужском, созданных в одном месте преподобной Евфросинией († во второй половине XII в., после 1156) и находившихся за городом, на месте епископского сельца (ibid. стр. 178 sqq). Первая из них, построенная в продолжение 30 недель (ibidd.), существует до настоящего времени.

8. Смоленск.

1. Кафедральный собор Успения Божьей Матери, построенной Владимиром Мономахом в 1101г. (Ипатская летопись). Существовал до начала XVI в. Нынешний времён царя Алексея Михайловича (Историко-статистическое описание Смоленской епархии, стр. 240 нач. sqq).

2. Церковь святых Бориса и Глеба, близь места убиения последнего⁶⁴¹ на устье речки Смядыни (впадавшей в Днепр и ныне пересохшей), в полуверсте вниз по Днепру от Свирского предместья города, построенная князем Ростиславом Мстиславичем,— заложенная в 1145 году (Новгородская 1 летопись под этим годом, Ипатская летопись под 1197г.). В настоящее время от бывшей церкви уцелели только небольшие остатки стен, на пол аршина вышины (ibid. стр. 210 sqq.).

3. Церковь св. Иоанна Богослова, построенная Романом Ростиславичем, сыном предыдущего († 1180), который «украси ю всяким строеньем церковным и иконы, златом и финиптом украшены» (Ипатская летопись под 1180г.). Существует до настоящего времени, но с новым куполом (и находится под горой, называемой от неё Богословской, между Свирским предместьем и городом, ibid. стр. 220 sqq).

4. Церковь Архангело-Михайловская, построенная Давидом Ростиславичем, братом предыдущего († 1197), о красоте и богатстве которой летопись говорит: «такое же (церкви) несть в

полунощной стране, и всим приходящим к ней дивитися изрядней красоте её,— иконы златом (и серебром) и жемчугом и камением драгим украшены и всею благодатью исполнена» (Ипатская летопись под 1197г.). Существует до настоящего времени (и по нахождению в Свирском предместье города иначе и наиболее называется Свирской церковью, *ibid.* стр. 213 sqq., выше о ней **сноска на примечание 138**).

9. Новгород.

Новгород находится на Волхове, вёрстах в 4 от его истоков из озера Ильменя, и именно — по обеим сторонам реки и так, что на той и на другой стороне находится почти по равной части города. Половина города, лежащая на левом берегу реки, называется Софийской стороной от находящегося на ней,— на самом берегу Волхова,— Софийского собора. Половина города, лежащая на правом берегу реки, называется Торговой стороной от находящихся на ней торговых рядов (которые также на самом берегу Волхова и почти визави против собора, а между ними и собором через Волхов мост).

Мы уже говорили выше, что топография Новгорода возбуждает недоумения. Двор или дворец князей Новгородских находился на Торговой стороне (с края торговых рядов, противоположного Волхову; от Ярослава Владимировича или Великого, бывшего князем Новгородским, он назывался впоследствии Ярославовым дворцом); но кафедральный собор епископов был поставлен не в соседстве с дворцом, как бы тому надлежало быть, а совсем на другой стороне города, и после существовавшей или не существовавшей крепости вокруг дворца мы находим её вокруг собора. Это как будто даёт знать, что при водворении христианства в Новгороде князья нашли неудобным поместить епископов в самом городе и что, поместив их в загородной и заречной слободе (каковой могла быть тогда Софийская сторона), они сочли нужным оградить их от их первоначальной паствы посредством нарочитой крепости. К тому же самому заключению ведут и размеры Софийской крепости. Эти её размеры и в настоящее время не особенно велики, но в древнейшее время они были ещё менее.

Следовательно, как будто ясно, что её первоначальным назначением было служить именно оградой для живущих около собора, т. е. для епископа с его клиросом, а не местом осадного сидения для всех жителей города⁶⁴².

Как бы то ни было, но первоначальную и весьма долгое время единственную крепость Новгорода составляла крепость не вокруг всего города или которой-либо его стороны, а только крепость вокруг Софийского собора. Об ограждении стенами самого города Новгородцы, как должно думать, весьма долгое время не заботились потому, что надеялись на свои болота, которые спасли их от Батыя и вследствие которых Андрей Боголюбский в 1169г. должен был предпринимать против них поход зимой (кончившийся по этой причине самой печальной неудачей). Построение Софийской крепости, которую Новгородцы первоначально называли «городом», а потом Детинцем и (по московскому) Кремлём, на основании сейчас сказанного, должно быть усвояемо св. Владимиру. После Владимира, по свидетельству позднейших Новгородских летописей, она возобновлена была Ярославом в 1042 или 1044 году⁶⁴³. Эта первая крепость была деревянная и оставалась таковой до 1116г. В этом последнем году князь Мстислав Владимирович заложил её каменную, причём и более или менее её расширил⁶⁴⁴. После 1116 года стена крепости или Кремля большее или меньшее количество раз была возобновляема; в летописях упоминаются возобновления годов: 1302, 1364 и 1490⁶⁴⁵. Нынешняя Кремлёвская стена представляет собой «совершенное возобновление» древней стены, произведённое по приказанию Петра Великого в 1698г. (с поправлением, произведённым в 1818г.)⁶⁴⁶.

Софийская сторона города окружена была земляным валом трёх сажен вышины в 1383г.⁶⁴⁷. А на этом валу поставлен был деревянный город в 1534г.⁶⁴⁸.

Торговая сторона окружена была таким же валом в 1387г.⁶⁴⁹, а по валу таким же городом в 1537г.⁶⁵⁰.

(Валы обеих сторон остаются до настоящего времени. В валу Софийской стороны, у дороги в Юрьев монастырь, находится круглая каменная башня, известная под именем

Белой⁶⁵¹. В Новгороде нам приходилось слышать баснословие, что-де эта башня от времён архиепископа Иоанна, при котором было нашествие Суздальцев (в 1169г.) и что-де на эту именно башню был выносима икона Знамения. Но во время нашествия (Суздальцев около Софийской стороны ещё не было никакого города, и Новгородцы защищались на ней от врагов наскоро и нарочно устроенным острогом,— Новгородская 1 летопись. А икона Знамения была выносима на острог «на Десятине», т. е. против Десятинского монастыря,— 4 Новгородская и 1 Псковская летописи. Башня, вероятно, от 1383г., а может быть даже и от 1534г. А если она кажется слишком старой, то её состарили непогоды и неособенное бережение о ней Новгородцев).

В отношении к городскому полицейскому, а частью и государственному, управлению Новгород разделялся на части, которые назывались концами и которых сначала было пять, а потом прибавилось ещё несколько. (Из первоначальных пяти концов три находились на Софийской стороне: Людин или Гончарский — часть города от Юрьева монастыря, Неревский — часть города с противоположной стороны и Загородский, т. е. находившийся за городом Софийским,— в середине; два на Торговой стороне: Славенский — верхняя бóльшая половина стороны по Плотницкий, ныне — Федоровский, ручей⁶⁵², и Плотницкий,— меньшая половина стороны за этим ручьём.

Литература о Новгороде: Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода, Москва, 1808 (*митрополита Евгения*), Исторические исследования о древностях Новгорода, Н. Муравьева, СПб. 1828г., О местоположении древнего Новгорода, историческое исследование *Ивана Красова*, Новгород, 1851. Собственно о церковном Новгороде: Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях, архимандрита (ныне епископа) *Макария*, в двух частях, Москва, 1860, Святыни и древности Великого Новгорода графа *М. Толстого*, Москва, 1862 (к книге приложены: план Новгорода, карта его окрестностей, план и фасад Софийского собора).

Церкви с самом Новгороде и его окрестности или на его загородьи:

1. Св. София, кафедральный архиерейский собор, 1045–1052. См. о нём выше, До сноски 188.

2. Церковь Благовещения на Городище, заложенная князем Мстиславом Владимировичем в 1103г. Городище составляло подгородное княжеское село или княжескую слободу, подобно Киевскому Берестову, в которой князья имели свой дворец. Находилось вверх от Новгорода по правому берегу Волхова. Судя по тому, что с течением времени в нём построено было до шести церквей (архимандрита Макария, I, 486), представляло собой селение весьма значительное. В виде малого села существует до настоящего времени и отстоит от Новгорода, по нынешнему пространству последнего и своему, в 2 вёрстах. Мстиславова церковь стояла до 1342г., а в этом году по причине ветхости порушена и на её место заложена новая, которая и остаётся до настоящего времени, составляя приходскую церковь нынешнего села (и единственную сохранившуюся из всех других).

3. Церковь, впоследствии соборная (собор)⁶⁵³, св. Николая Дворищенская, построенная тем же Мстиславом Владимировичем, на Ярославовом дворище. Т. е. при княжеском, по Ярославу называвшемся Ярославовым, дворце, который, как мы сказали, находился на Торговой стороне, рядом с гостиним двором. Заложена в 1113г., когда окончена неизвестно. С пристройками и значительно переделанная существует до настоящего времени.

4. Церковь Феодора Тирона, построенная Воигостом в 1115г. В настоящее время не существует; находилась близь нынешней церкви Феодора Стратилата, что на Софийской стороне, между улицами Розважской и Щирковой (преосвященного Макария I, 193 и 226 начало).

Позднейшая Новгородская летопись, находящаяся в библиотеке Николо-Дворищенского собора, относит построение сейчас помянутой церкви Феодора Стратилата к 1118г. и усвояет князю Всеволоду Мстиславичу (преосвященного Макария I, 192). Но летопись эта заслуживает весьма мало веры, и церковь, о которой молчат все другие летописи, должна быть считаемая после-монгольской.

5. Церковь Рождества Богородицы в монастыре, одновременно с нею основанном, преподобного Антония Римлянина, построенная в продолжение 1117–1119г., расписанная в 1127 году. Несколько переделанная существует до настоящего времени.

6. Церковь святого Георгия в Юрьевом монастыре, построенная князем Всеволодом Мстиславичем,– заложенная в 1119г. и освящённая (по Новгородской 3 летописи) в 1130г. Существует до настоящего времени (в реставрации архимандрита Фотия и с чрезвычайно богатым украшением графини Орловой).

В 1166г. была заложена, а в 1173г. освящена в Юрьевом монастыре другая каменная церковь – Спаса на воротах. Этой последней давно нет.

7. Церковь Иоанна Предтечи на Петрятином дворе или (по позднейшему Новгородская 3 летопись под 1453г.) на Опоках, находящаяся на Торговой стороне и с краю самого Торга, построенная князем Всеволодом Мстиславичем, во имя ангела своего сына, в продолжение 1127–1130г. Существовала до 1453г., а в этом году построена новая, остающаяся до настоящего времени.

8. Церковь святого Николая на Яковле улице, при которой был потом монастырь Бело-Николаевский, ныне приписная к Зверину монастырю, построенная Ирожнетом в 1135–36г. Существует до настоящего времени.

9. Церковь Успения Богородицы, на Козьей Бородке, на Торговой стороне и на самом Торгу, недалеко от Николо-Дворищенского собора, построенная князем Всеволодом Мстиславичем с епископом Нифонтом, в продолжение 1135–1144г. Перестраивалась несколько раз и нынешняя не старше половины XVI в. (преосвященного Макария I, 365).

В Новгородской 1 летописи под 1153г. читается: «иде боголюбивый архиепископ Нифонт в Ладогу и заложи церковь камяну святого Климента». Позднейшая Новгородская 3 летопись предполагает (под тем же годом), что это в Новгороде на Торговой стороне, на Иворовой (ныне Московской) улице. Но её предположение неосновательно: Нифонт заложил церковь

Климента не в Новгороде, а в Ладоге, как то ясно даёт знать Новгородская 1 летопись под 1156 годом. Церковь Саввы освящённого на Саввиной (ныне Космодемьянской) улице, на Софийской стороне, ныне не существующая (преосвященного Макария I, 224), была построена в 1154г. не каменная, как утверждает Новгородская 3 летопись, а деревянная, как свидетельствует Новгородская 1 летопись.

10. Церковь святых Бориса и Глеба, на Софийской стороне, в самом Софийском городе или Кремле, на том месте, где стояла первая деревянная святая София, близь городской стены, построенная Садком Сытиничем или Соткой богатым в продолжение 1167–1173г. Не существует. (Позднейший Николо-Дворищенский летописец,– у преосвященного Макария I, 115, полагает её место близь нынешней церкви Андрея Стратилата. Но на самом деле она должна быть полагается близь Софийской колокольни, ибо место нынешней церкви Андрея Стратилата при епископе Иоакиме, по всей вероятности, ещё не входило в ограду Кремля).

11. Церковь святого Иакова, бывшая после собором, находившаяся на Яковлевой улице, близь нынешней церкви св. Пантелеймона или Николо-Качановской (которая построена на её кладбище,– преосвященного Макария I, 200), заложенная, как кажется, прихожанами, в 1172г. Не существует.

12. Церковь Благовещения в монастыре архиепископа Илии и брата его Гавриила, построенная в 1179г., в продолжение 70 дней. В 1189г. было кончено её стенное писание. Существует до настоящего времени. (Упразднённый Благовещенский монастырь находился вне города, между ним и Юрьевом монастырём, в 8 вёрстах от первого и в 2 от второго).

В 1180г. на воротах монастыря была построена другая каменная церковь, ныне не существующая, как и самые ворота.

13. Церковь Иоанна Предтечи на Торговище, построенная архиепископом Ильёю с братом Гаврилом в 1184г. Не существует. (Находилась недалеко к востоку от Николо-Дворищенского собора, преосвященного Макария I, 283 начало).

14. Церковь апостолов Петра и Павла на Сильнищи (Синильнищи, Сенищи) или на Синичьей горе, построенная

Лукиничами в продолжение 1185–1192г. Существует до настоящего времени. (Находится вне города, по дороге в Юрьев монастырь, в 2½ вёрстах от Кремля; в настоящее время кладбищенская).

15. Церковь Успения Богородицы в Аркажем монастыре, построенная в 1188г. Семейном или Симеоном Дыбачевичем. Не существует. (Бывший Аркаж монастырь, построенный игуменом, после епископом Новгородским, Аркадием, († 1153), находился недалеко от Благовещенского монастыря архиепископов Илии и Гавриила).

16. Церковь Положения ризы и пояса Богородицы, поставленная архиепископом Мартирием на городских воротах в 1195г., строенная в продолжение двух месяцев и исписанная стенным письмом в следующем 1196г. писцом Грыцином Петровичем. Не существует.

17. Церковь Воскресения в бывшем Воскресенском монастыре, построенная архиепископом Мартирием в продолжение 1195–96г. Существует до настоящего времени; находится вне города, в одной версте от него, при впадении безымянного ручья в озеро Мячино, против Петропавловской на Синичьей горе церкви.

18. Церковь св. Кирилла Александрийского в Кирилловом монастыре в Нелезене, построенная Константином и Дмитрием братениками с Лубяной улицы в 1196г., в продолжение 8 месяцев. Существует до настоящего времени (Кириллов монастырь находится за городом, в 4 вёрстах от него, на Малом Волхове или Волховце).

19. Церковь Спаса Преображения на горе Нередица или Нередицах, построенная Ярославом Владимировичем (внуком Мстислава Великого) в 1198г.,— начата 8 Июня, кончена в Сентябре. Существует доселе. Находится вне города, в 3 вёрстах от него, недалеко от Городища, на том же Волховце, что и предыдущая⁶⁵⁴.

20. Церковь пророка Илии на Холме, в Славной улице, на Торговой стороне. Построена Еревшеею (Новгородская 2 летопись) в продолжение 1198–1202г. В 1453г. поставлена новая на старой основе (Новгородская 4 летопись).

По Новгородской 3 летописи, церковь Рождества Богородицы, построенная в 1199г. княгиней Ярославовой в основанном ею монастыре на Михалищи (Михалицком на Молоткове) была каменная. Но Новгородская 1 летопись говорит «постави», следовательно, она была деревянная.

21. Церковь 40 мучеников, построенная Вячеславом Прокшиничем, после монахом Хутынского монастыря Варлаамом († 1243), в продолжение 1199–1211г. Не существует. (Находилась на Софийской стороне, в Неревском конце,— Новгородская 1 летопись под 1218г., но не достоверно известно, где именно,— преосвященного Макария I, 225 fin.).

22. Церковь святого Пантелеймона в бывшем Пантелеймоновом монастыре, находившемся близ Юрьева, построенная Феодором Пинежничем в 1207г. Не существует. (Преосвященного Макария I, 198 примечание, Истории Иерархии VI, 774).

23. Церковь святой Пятницы, построенная в 1207г. на Торгу «заморскими» купцами, т. е. Новгородскими купцами, ведшими заморскую или заграничную торговлю. В перестройке 1340г. существует до настоящего времени. Находится рядом с Николо-Дворищенским собором, с северной его стороны. (В 1156 году церковь эта была не складена каменная, как говорит Новгородская 3 летопись, а «поставлена» деревянная,— Новгородская 1 летопись. В 1191г. она опять была поставлена деревянная,— Новгородская 1 летопись).

24. Церковь святой Варвары в бывшем Варваринском монастыре, находившемся на Софийской стороне (преосвященного Макария I, 228), построенная в 1218–19г. Не существует.

25. Церковь святого Михаила на Софийской стороне в Прусской улице, построенная в 1219г. Твердиславом с Феодором. Недалеко от неё была поставлена другая малая, которая совершена в 4 дня. Вместо древней, много раз перестроенной, недавно построена совсем новая.

26. Церковь святого Павла Исповедника, с пределами Симеона Богоприимца и Константино-Елены, построенная

Семеном Борисовичем, в 1224г., на Варецкой улице Торговой стороны. Не существует. (Преосвященного Макария I, 398).

27. Церковь Спаса Преображения в монастыре Хутынском, построенная около 1240г. (Новгородская 3 летопись под 1515г.; против свидетельства той же летописи под 1198г. и 1508г. см. Новгородскую 1 летопись под 1192г.). На место древней в 1515г. построена новая, остающаяся до настоящего времени (Новгородская 3 летопись под 1515г.).

28. Церковь Рождества Богородицы в Перыньском монастыре, находящемся в 4 вёрстах от Новгорода и в одной версте за Юрьевым монастырём, при самом истоке Волхова из Ильменя. Построенная неизвестно когда, признается домонгольской и даже одной из древнейших (по местному летописцу новейшего времени – 995г., преосвященного Макария I, 425 начало). Но и то и другое совершенно сомнительно. Если бы монастырь и действительно был современен введению христианства в Новгороде, что как увидим ниже, вовсе не должно быть считаемо доказанными, то из этого нисколько бы не следовало, что столько же древня в нём и каменная церковь. Говорить, что самое молчание летописей о времени построения церкви может означать то, что оно восходит за их пределы и что она могла быть построена «вскоре по пришествии Иоакима в Новгород», – значит, с позволения сказать, говорить вещи для настоящего времени крайне и предосудительно наивные. (Построена каменная церковь в Перыне монастыре, когда таких каменных церквей была одна во всей Руси и ни одной в Новгороде!).

Церкви в пригородах Новгорода:

Из пригородов Новгорода каменные церкви находились в Пскове и Ладоге. Из них под Ладогой должно разуместь не нынешний город Новую Ладогу, находящийся при впадении Волхова в Ладожское озеро и основанный только в 1704г., а село Старую Ладогу, которое находится на Волхове в 12 вёрстах выше первой и которое представляет собой древний город Ладогу, нисшедший в сёла после основания Новой.

В Пскове:

1. Церковь святой Троицы, после главный собор, построенная князем Всеволодом Мстиславичем, изгнанным из Новгорода в 1136г. и умершим в Пскове в следующем 1137г. (по Новгородской 1 летописи) или в следующем 1138 году (по Лаврентьевской, Ипатской и Псковской 1)⁶⁵⁵. Стояла до 1363г., а нынешний собор третий после неё, конца XVII в. (изображение церкви Всеволода на одной древней, – не очень, думаем, его иконе с затейливыми сводами, у графа Толстого в Святынях и древностях Пскова стр. 16, по всей вероятности, есть просто фантазия иконописца).

2. Церковь Спаса в Мирожих с монастырём, построенная архиепископом Новгородским Нифонтом († 1156, Новгородская 1 летопись под этим годом). Существует до настоящего времени. (Вид церкви в приложении к сейчас помянутой книге графа Толстого, а также в Трудах первого археологического съезда в Москве I, 284).

В Ладогe:

1. Церковь святого Климента, построенная тем же архиепископом Нифонтом (ibid.), в настоящее время не существующая.

2. Церковь святого Георгия, построенная неизвестно кем и когда, уцелевшая до настоящего времени и замечательная остатками древней живописи (см. о ней Христианские древности Прохорова, книга XII, СПб. 1864).

Новгородские церкви в алфавитном порядке (для справок):

Бориса и Глеба в Кремле № 10,

Благовещения на Городище № 2,

Благовещения в монастыре Илии-Гавриила № 12,

Варвары в Варваринском монастыре № 24,

Воскресения в Воскресенском монастыре № 17,

Георгия в Юрьевом монастыре № 6,

Илии пророка на Славной улице № 20,

Иоанна Предтечи на Петрятине (Опоках) № 7,

Иоанна Предтечи на Торговище № 13,

Кирилла Александрийского в Кирилловом монастыре № 18,

Климента № 9,

Михаила архангела на Прусской улице № 25,

Николая Дворищенская № 3,
Николая на Яковлевской улице № 8,
Павла Исповедника на Варецкой улице № 26,
Пантелеймона в Пантелеймоновом монастыре № 22,
Пятницы на Торгу № 23,
Петра и Павла на Синилице (Синичьей горе) № 14,
Преображения в Нередицах № 19,
Преображения в Хутынском монастыре № 27,
Ризположения на воротах № 16,
Рождества Богородицы в Антониевом монастыре № 5,
Рождества Богородицы на Молоткове № 20,
Рождества Богородицы в Перыньском монастыре № 28,
Саввы Освящённого № 9,
Сорока мучеников № 21,
София № 1,
Успения Богородицы в Аркажем монастыре № 15,
Успения Богородицы на Козьей Бородке № 9,
Феофора Стратилата, – Тирона № 4.

10. Ростов – Суздаль.

Историю области мы излагали выше: старшим был в ней Ростов, который при Владимире имел своего удельного князя в лице святого Бориса. После смерти Бориса в продолжение столетия область не составляла особого удела, а принадлежала как часть к другому уделу (Переяславскому). В начале XII века в лице Юрия Долгорукого, младшего сына Владимира Мономаха, она опять получила своего удельного князя, но при этом со столицей не в Ростове, а в Суздале. Сын Долгорукого Андрей Боголюбский перенёс столицу удела из Суздаля во Владимир Кляземский, который скоро возвысился на степень столицы всего великого княжения; в начале XIII века область разделилась на две отдельные области – Суздальскую и Ростовскую. Мы поставим особо две позднейшие области, именно – по позднему их старшинству сначала Суздальскую, потом Ростовскую.

Область Суздальская со столицей Владимиром Кляземским.

У древнейших летописцев не читается нарочитых записей об основании Владимира Кляземского. Один из них, именно – летописец Суздальский времён Всеволода Юрьевича, сделал случайным образом неопределённую заметку, что он поставлен Владимиром Великим⁶⁵⁶. Позднейшие летописцы под этим Владимиром Великим разумеют – одни Владимира святого Святославича⁶⁵⁷, другие Владимира Всеволодовича Мономаха⁶⁵⁸. Не может подлежать почти никакому сомнению, что основателем Владимира должен быть считаем второй, а не первый: Во времена Владимира святого область Ростовско-Суздальская составляла такую окраину Руси, что предполагать, будто великий князь мог заботиться об основании в ней новых городов, совершенно невероятно. (А что касается до Владимира Мономаха, то сначала будучи сыном князя Переяславского, т. е. Всеволода, а потом сам князем Переяславским, он вместе с тем был и князем Ростовско-Суздальским. О своих четырёх путешествиях в Ростов Мономах говорит в своей духовной грамоте, об его любви к Ростову есть указания в Печерском Патерике, об его деятельности именно в области Суздальской свидетельствует построенная им в Суздале каменная церковь).

В продолжение полутора столетий быв действительной столицей великого княжения⁶⁵⁹ и потом около столетия столицей номинальной, Владимир Кляземский в настоящее время принадлежит к числу губернских городов далеко не лучших. Он находится на левом берегу реки Клязьмы между ней и речкой Лыбедью (впадающей в речку Рпеню⁶⁶⁰, не далеко от впадения последней в Клязьму) и расположен наполовину на возвышенной плоскости, наполовину по скатам к Лыбеди и на низменной равнине у последней. Андрей Боголюбский, избравший Владимир в свои столицы, по свидетельству летописи, сильно устроил его город, доспев к нему (городу) ворота золотые, а другие серебряные (Ипатская летопись под 1175г.), из коих первые находились с западного въезда в город от Москвы, а другие, как нужно думать, с противоположного от Боголюбова. Всеволод Юрьевич в большом городе Боголюбского устроил внутренний меньший город или Детинец (Лаврентьевская летопись 1194г.). Первый город, от которого до

настоящего времени сохраняются довольно значительные остатки валов, позволяющее определить его очертание, и который обнимал весь посад или весь город не в смысле крепости, представлял собой ту геометрическую фигуру, которая называется параллелограммом, т. е. продолговатый четырёхугольник, имеющий одну поперечную линию длиннее, а другую короче. Начинаясь у Клязьмы против Золотых ворот⁶⁶¹, он шёл на эти ворота и от них к Лыбеди, затем по Лыбеди до Нижегородской шоссейной дороге, отсюда к Клязьме и по Клязьме вверх или назад до угла, откуда начато. Продольные линии четырёхугольника были параллельны Клязьме и Лыбеди и шли по ним, а поперечные шли на пересёк от одной реки к другой. Детинец Всеволода состоял из двух внутренних поперечных стен в четырёхугольнике Боголюбского, так что последний разделялся ими (по длине) на три малые четырёхугольника – внутренний (самый Детинец, заключавшей в себе у Кляземской или южной стены собор Боголюбского, княжеский дворец с построенной Всеволодом церковью святого Димитрия и монастырь Рождественский) и два боковых (один к Москве, другой к Боголюбову)⁶⁶². Необходимо думать, что в летописи под 1237г. называется Печерным городом именно последней малый четырёхугольник, а под Новым градом тут же должно разуместь Детинец. Кроме Золотых и Серебряный ворот упоминаются ещё: Оринины и Медные от Лыбеди и Воложские от Клязьмы (которые все трое вели в Детинец, – Лаврентьевская летопись под 1237г.).

Церкви в самом Владимире.

1. Церковь святого Георгия. Постройку каменных церквей во Владимире начал Юрий Долгорукий, который из всех князей домонгольского периода озаменовал себя тем, что построил каменные церкви в нескольких пригородах своего удела. Неизвестно, в каком году построенная им⁶⁶³, сейчас названная, церковь св. Георгия, в новейшей переделке (после пожара 1778г.) существует до настоящего времени. См. о ней в Церковно-историческом описании Владимирских достопамятностей иеромонаха Иоасафа, Владимир 1857, стр. 105, и также в Трудах Владимирского Статистического Комитета,

выпуск IX, статью С. Тихонравова: город Владимир в начале XVIII столетия, стр. 26⁶⁶⁴.

2. Кафедральный собор во имя Успения Божьей Матери, построенный Боголюбским, 1158–1160. См. о нём выше, **(Наш текст – стр. 52 Абзац сноски 197)**

3. Церковь неизвестного по имени, на Золотых воротах построенного Боголюбским города, построенная им же,– освящена в 1164г. (Лаврентьевская летопись, подобно Киевской в честь Благовещения?). В настоящее время не существует.

4. Церковь Спаса Вознесения, (теперь – Преображения), с монастырём, пред сейчас помянутыми Золотыми воротами города,– недалеко от них, если идти из города на левой руке, а если в город – на правой, построенная им же, заложена в 1164г. (Лаврентьевская летопись под 1164г. и 1218г.). В новейшей переделке (после пожара 1778г.) существует до настоящего времени. См. о ней у *иеромонаха Иоасафа* *ibid.* стр. 109.

5. Церковь Рождества Богородицы с монастырём в городе Боголюбском, в 11 вёрстах от Владимира, построенная им же одновременно с Успенским собором⁶⁶⁵. Была украшена с тем же баснословным богатством и великолепием, как и последний (подробное описание в Ипатской летописи под 1175г. в повести об убиении Боголюбского, 2 издание стр. 395). Не существует. Нынешняя – половины XVIII столетия. (См. *В. Доброхотова* *Древний Боголюбский город и монастырь с его окрестностями*, Москва 1852).

6. Церковь неизвестного древнего по имени, позднее и в настоящее время Покровская, в одной с небольшим версте от Боголюбского. Вовсе не упоминается в летописях, но с совершенной и так сказать несомнительной вероятностью усвоится Боголюбскому, ибо кроме него некому было поставить тут каменной церкви. А что касается до неупоминания, то летописи прямо говорят, что они называют по имени только некоторые из построенных Боголюбским церквей и что кроме этих некоторых он поставил и «иные церкви многия камены различныя». (Ипатская летопись под 1175г., 2 издание стр. 896). Можно в весьма вероятно полагать, что при церкви был учреждён Боголюбским женский монастырь, так сказать парный

к Боголюбовскому, что в древнее время было довольно обычно. И причём, ему был прямой пример в Ярославовых монастырях Георгиевском и Ирининском⁶⁶⁶. Существует до настоящего времени, стоя одиноко в поле и будучи приписана к Боголюбовскому монастырю (у Доброхотова стр. 67 sqq с приложением фасада церкви, а ещё её планы и фасады в издании *гр. Строганова*: Дмитриевский собор во Владимире на Клязьме, Москва 1849, и в Собрании карт, планов и рисунков к Трудам первого Археологического съезда в Москве, л. XXI).

7. Церковь Рождества Богородицы с монастырём, построенная Всеволодом Юрьевичем в продолжение 1192–1197г. (монастырь мужской, от церкви Рождественский, был поставлен рядом с княжеским дворцом, в качестве придворного, каковым у Боголюбского был Боголюбовский, находившийся в городе или ограде его Боголюбовского дворца). Недавно заменена новой, построенной в древнем стиле. (См. книжку: Владимирский Рождественский монастырь XII в., К. Тихонравова, Владимир, 1869, с видами древней, в каком виде она была пред уничтожением, и новой церковью).

8. Церковь во имя праведных Иоакима и Анны на воротах города или ограды Успенского собора, построенная епископом Иоанном в 1196–97г. Не существует.

9. Церковь Успения Божьей Матери с монастырём женским, построенная супругой Всеволода Юрьевича Марией (по словам Тверская летопись под 1205г. дочерью «Шварлова Ческого») в продолжение 1200–1202г. Существует до настоящего времени, но значительно переделанная. (Или после пожара 1855г. или ранее). См. *иеромонаха Иоасафа* *ibid.* стр. 44.

10. Церковь святого мученика Дмитрия на княжьем дворе, прекрасная, по словам летописца, построенная неизвестно в каком году тем же Всеволодом Юрьевичем († 1212). Существует до настоящего времени и в 1835–47г. по Высочайшему повелению учёным образом реставрирована. См. специально ей посвящённое вышеупомянутое издание *гр. Строганова*, также книгу В. Доброхотова Памятники Древности во Владимире Кляземском.

11. Церковь Воздвижения креста на Торговищи, построенная Константином Всеволодовичем в 1218г. и, если не ошибаемся, в настоящее время не существующая.

12. Церковь святого Михаила, построенная или только украшенная им же (великим князем в 1217–1218г.) и находившаяся или на его дворе или близь его княжого двора (Лаврентьевская летопись под 1227г.). Не существует.

В пригородах Владимира каменные церкви находились:
В Суздале с его окрестностью три:

1. Соборная Богородицы, бывшая первой каменной во всей области. Первоначально была построена в неизвестном году Владимиром Мономахом с епископом Ростовским Ефремом (Лаврентьевская летопись под 1222г.). На месте первой, начавшей рушиться от старости, великий князь Юрий Всеволодович (с епископом Симоном) в продолжение 1222–1225г. построил новую. Не существует, быв заменена новой.

2. Церковь Спаса, построенная в неизвестном году Юрием Долгоруким (Новгородская 4 летопись под 1152г.). Как кажется, не существует. (К этой церкви должны быть относимы слова Симона в Патерике, в рассказе о живописцах, что Юрий Долгорукий создал в городе Суздали каменную церковь в меру Печерской церкви. Весьма, однако, это сомнительно, если только не разуместь под мерой один план, но не размеры).

3. В трёх-четырёх вёрстах от Суздаля, в селе Кидекше, на реке Нерли, «идеже бе становище святою мученику Бориса и Глеба» и которое, по всей вероятности, составляло загородную дачу княжескую, была построена каменная церковь в честь мучеников Юрием Долгоруким (Лаврентьевская летопись под 1159г.). Существует в древнем виде до настоящего времени. (Её план и фасад см. в Собрании карт, планов и пр., л. XVI).

[Борисо-Глебская церковь села Кидекши возобновлена в 1239г.,— Лаврентьевская летопись 2 издание стр. 446 (священа была великим священием, как необходимо предполагать, после возобновления).

По уверению Тверской летописи, Святослав Всеволодович Юрьевский сам был мастером построенной им церкви: «и създа

ю (церковь) Святослав чюдну, резаным камнем, а сам бе мастер» (Полное собрание летописей XV, 355).]

В Переяславле-Залесском церковь Спаса, заложенная тем же Юрием Долгоруким, а после него dokonченная Андреем Боголюбским (Лаврентьевская летопись под 1157г.). Существует в древнем виде до настоящего времени. (Городской собор. Её фасад у Мартынова и Снегирёва в Русской старине, год первый, а фасад и план в сейчас помянутом Собрании, л. XVII).

В Юрьеве-Польском церковь святого Георгия, построенная тем же Юрием Долгоруким, а в 1230г. по причине обветшания заменённая новой от его внука Святослава Всеволодовича. Существует до настоящего времени. Весьма замечательна, как мы говорили выше, своими барельефами, которыми украшена сплошь и кругом вся и которые, к прискорбию, в значительной части закрыты позднейшими пристройками. (Её план, к сожалению, без фасада, в сейчас помянутом Собрании, л. XIII).

Область Ростовская:

В области Ростовской каменные церкви известны в самом Ростове и в Ярославле.

В самом Ростове:

1. Соборная церковь Успения Божьей Матери, вместо сгоревшей деревянной в 1160г., начатая строением после этого года. Когда оконченная – неизвестно (по Тверской летописи освящённая в 1162г.), но в 1187г. исписанная стенным писанием. (Лаврентьевская летопись, 1187 sub. fin.). Перед 1213г. она пала, вероятно, обгорев в великий пожар 1211г., и в этом году князем Константином Всеволодовичем (первым Ростовским после святого Бориса) заложена новая, которая, стояв до 1408г., в этом последнем году сгорела. Ныне существующий собор принимается за перестроенный после 1408г. древний; но мы решительно в этом сомневался и полагаем, что он гораздо позднейший.

2. Церковь святых мучеников Бориса и Глеба на княжьем дворе, построенная князем Константином Всеволодовичем в продолжение 1214–1218г. Давно заменена новой (которая стоит близь стены соборного Кремля, против юго-восточного её угла,–

если не изменяет нам память, а не против юго-западного, как читаем в находящихся у нас под руками книгах).

(Симон в Патерике, в рассказе о живописцах, говорит: «в своём княжении христолюбец Володимер (Мономах), взял меру божественные церкви Печерския, всем подобием създа церкви в граде Ростове,— в высоту и в широту и в долготу». Какую церковь разумеет тут, мы находимся в совершенном недоумении).

(План и вид великолепного соборного Кремля, первоначальную цель которого мы указывали выше, см. в книге графа Толстого Древние святыни Ростова-Великого).

В Ярославле:

1. Церковь Успения Божьей Матери на княжем дворе, заложенная Константином Всеволодовичем в 1215г. Ныне кафедральный собор и позднейшей постройки.

2. Церковь Спаса в монастыре (ныне архиерейском), заложенная тем же Константином Всеволодовичем († 1218) и оконченная в 1224г. его сыном Всеволодом. Не существует, быв заменена новой.

11. Тмутаракань.

В этой маленькой, отдалённой, колонии нашей, которой мы владели весьма недолго, мы построили, в продолжение нашего владения, две каменные церкви:

1. В 1022г. Мстислав Владимирович, князь Тмутараканский, вышел войной на Касожского князя Редедю⁶⁶⁷. Этот последний предложил решить дело единоборством между ними самими. Мстислав, приняв предложение, дал обет создать церковь во имя Божьей Матери, если останется победителем. Он одолел и зарезал Редедю и, возвратившись в Тмутаракань, тотчас же заложил обетную церковь.

2. Преподобный Никон Печерский, сподвижник преподобного Антония, выйдя из Печерского монастыря в остров Тмутаракань, по словам Нестора в житии преподобного Феодосия, «ту обрете место чисто близь града, седе на нем, и Божию благодатию возрасте место то и церковь святая Богородица возгради на нем, и бысть монастырь славн» (по

изданию *Бодянского* л. 9). Выражение Нестора «возгради», правда, не совсем определённо, но при господствовавшей в тех местах у Греков архитектуре исключительно каменной, не естественно думать, чтобы Никон хотел устроить монастырь славный с церковью деревянной.

Отдел второй. Самое богослужение.

I. Перевод богослужебных книг на славянский язык.

С первой минуты принятия нами христианства при Владимире богослужение начало быть совершаемо у нас не на чужом греческом, а на нашем собственном, славянском языке.

Благодеем перевод греческих богослужебных книг на славянский язык мы Русские вместе с другими Славянами обязаны Греку половины IX века Константину философу (по предсмертному монашескому имени – Кириллу). Хотя переводчик за свой труд величается от нас славянским первоучителем и славянским апостолом, однако заслуга его обыкновенно представляется далеко не в том виде, как она имеет себя в действительности⁶⁶⁸. По обыкновенным представлениям дело было таким образом. В половине IX века западный славянский народ Моравы, незадолго пред тем принявший христианство от Римской половины церкви, были недовольны, что богослужение совершается у них, как во всей этой половине церкви, на чужом латинском языке, и возымели желание слушать его на своём собственном славянском. Зная, что папа не согласится на такое желание, и, будучи уверены, что, напротив, охотно согласятся на него Греки, Моравы и обратились к последним с просьбой перевести для них греческие богослужебные книги на славянский язык. Константинопольский император Михаил III (842–867), к которому Моравы обратились со своею просьбой, действительно принял её весьма благосклонно и тотчас же поручил дело перевода книг Константину философу, который был одним из тогдашних греческих учёных и который, по некоторым случайным обстоятельствам, знал славянский язык. В действительности дело было далеко не так. Моравы, незадолго пред тем принявшие христианство, никак не могли возыметь желания слушать богослужение на своём славянском языке. В Римской половине церкви было общим принятым

порядком, чтобы все принадлежащее к ней народы совершали богослужение на одном для всех латинском языке. Полагать, чтобы народ, только что принявший христианство, мог найти общий существующей порядок неправильным, мог восстать и протестовать против него, значить предполагать нечто совсем противное всякой вероятности и всякой исторической логике. Протест против существующих, незаконных и неправильных, порядков народы обыкновенно поднимают,— и не народы собственно, а отдельные избранные люди в них (ибо народы как народы,— да извинит нас читатель,— в этом случае суть ничто иное, как панурговы стада),— не тотчас как их примут, а после того, как досыта наживутся с ними и, испытав всё их неудобство, дорастут до их критики. Таким образом, Моравы, только что принявшее христианство, никак не могли восстать против порядков Римской церкви, а с жалобами и сетованиями на них или же без этого должны были беспрекословно покориться и покоряться им. Но, говорят, Моравам помогли тут Греки: не будучи в состоянии сами прийти к протесту против порядков Римской церкви, они-де были приведены к нему примером церкви Греческой, которая дозволяла всем народам совершать богослужение на своих собственных языках. В том-то, однако, и дело, что Греческая церковь IX века вовсе не представляла этого примера. Как народы, обращавшиеся к Римской церкви, должны были совершать богослужение на латинском языке, так и народы, обращавшиеся тогда к Греческой церкви, должны были совершать его на языке греческом. Этими последними были именно единоплеменные Моравам Славяне Балканского полуострова, жившие в пределах византийской империи, которые начали принимать христианство от Греков задолго до Моравов и для которых Греки вовсе не думали переводить своих богослужебных книг на славянский язык. Что касается до действительных мыслей и чувств тогдашних Греков, то несомненно, что они, совершенно так же как латиняне, были самым решительными образом за то и того учения, чтобы у всех народов их Греческой церкви богослужение совершалось на одном греческом языке. Таким образом, Моравы вовсе не могли обращаться к Грекам с

просьбой перевести для них греческие богослужебные книги на их славянский язык. Каким же образом случилось, что они получили перевод греческих книг? Дело было следующим образом. Моравы, до IX века жившие подобно всем другим Славянам разрозненно и безглавно и поэтому находившиеся в зависимости от Немцев, в начале этого IX века успели сплотиться в одно целое и довольно сильное государство, вместе с чем сбросили с себя и помянутую зависимость. Вследствие этого между ними и Немцами, желавшими снова покорить их себе, началась ожесточённая борьба. Ища себе союзников против Моравов, Немцы успели привлечь на свою сторону Болгар, которые владели тогда Паннонией (нынешней Венгрией) и были непосредственными соседями Моравов с востока⁶⁶⁹. Союз Немцев с Болгарами вынудил Моравов искать союза с Греками, которые, будучи в свой очередь соседями последних, могли парализовать их содействие Немцам, и посольство для этого-то политического или военного союза Моравы и отправили к императору Михаилу III. Союз политический в то время необходимо должен был сопровождаться и союзом церковным, т. е. Моравы, ища заключить с Греками первый союз, необходимо должны были вместе с тем предложить себя в зависимость патриарха Константинопольского вместо бывшей дотоле зависимости от папы Римского. Так это и было ими сделано. По заключению обоих союзов, нужно было отправить в Моравию, принятую под власть патриарха Константинопольского, греческих священников. В начальники над имевшими отправиться священниками был избран наш Константин философ, священник саном, и он-то по собственной инициативе и решил дать Моравам греческое богослужение в переводе на их народный язык. Т. е., иначе сказать, среди господствовавшего в IX веке между Римлянами и Греками учения о двух богослужебных языках,— латинском и греческом,— Константин философ выступил как реформатор и новатор, провозгласивший принцип равноправности всех языков и национальности богослужения, и осуществившей своё новое учение в приложении к Моравам.

Таким образом, богослужением на своём собственном языке мы, православные Славяне, обязаны не Моравам и не Грекам, причём Константин философ был бы только орудием исполнения чужой мысли, а исключительно и всецело этому последнему. В Греческой церкви IX века, так же как и в Латинской, было учение об одном богослужебном языке. И если это учение пало и мы не сделались его рабами, то именно благодаря тому, что в лице Константина философа нам послан был великий человек, который восстал против него и в приложении к нам делом сокрушил его⁶⁷⁰.

Константин философ после приступа к переводу греческих богослужебных книг на славянский язык жил очень недолго, а именно – лет около четырёх или пяти; но трудившись над ним с величайшим усердием он успел перевести весь круг собственно богослужебных книг. После его смерти (14 Февраля 869г.) остался старший брат его Мефодий, бывшей потом архиепископом Моравским († 6 Апреля 885), который перевёл всю Библию (за исключением, по неизвестной нам, как можно думать – случайной, причине, книг Маккавейских), Номоканон (Иоанна Схоластика) и большее или меньшее количество писаний отеческих.

От Моравов заимствовали славянские богослужебные книги Болгары, а от этих последних заимствовали их и мы – Русские.

Я уже говорил выше, что в наших летописях нет ни единого слова об этом заимствовании нами у Болгар славянских богослужебных книг, как будто бы его совсем и не было. Вероятнейшим ответом на вопрос, когда именно Владимир заимствовал книги, представляется то, что он сделал это ещё прежде приступа к общему крещению народа, ибо иначе должно было бы на время вводить у ново-крещённых богослужение греческое или же оставить их без богослужения. То мнение, будто Владимир получил славянские книги от Болгар при посредстве Греков, в Корсуни или не в Корсуни, совершенно не основательно. Греки не питали ни малейшей нежности к славянским книгам и никак не могли иметь охоты услуживать Владимиру их доставлением; при том же последний вовсе и не нуждался в их услугах, имея полную возможность обратиться к

Болгарам сам непосредственно. Не знаем, пытались ли Греки препятствовать Владимиру в усвоении славянского богослужения, мечтая навязать нам богослужение греческое, но, как говорили мы выше, весьма вероятно, что против возможности этого были принимаемы им свои меры.

Неоднократно приходилось говорить нам выше, что славянский язык наших богослужебных книг называется нашим собственными далеко не в собственном смысле: он есть славянский, но не наш русский, а болгарский, и в отношении к понятности весьма далеко не то, что первый. Есть люди, которые смотрят на это обстоятельство странными глазами, именно – которые видят в так называемом церковно-славянском, или иначе – болгарском языке богослужебных книг как бы язык кем-то предназначенный для богослужения всех православных славянских народов, подобно латинскому языку Римской церкви. На самом деле ничего подобного не бывало, и болгарский язык стал церковно – славянским или богослужебным языком и других православных Славян просто по воле и по вине самих этих народов. Константин философ перевёл для Моравов греческие богослужебные книги на их моравский язык. Болгары, заимствовав книги от Моравов, переложили их с моравского на свой болгарский язык⁶⁷¹. Другим славянским православным народам, т. е. нам с сербами, оставалось делать то же самое, т. е. заимствуя у Болгар книги перелагать их на собственные народные языки. Но ни мы, ни Сербы этого не сделали, а таким образом и явился у нас и у них язык церковно-славянский, или что то же – оставленный без изменения болгарский язык богослужебных книг. Есть люди весьма довольные этим обстоятельством в виду того, что церковно-славянский язык доставляет множество слов для так называемого высокого слога и что в некоторых случаях он даёт возможность избегать тривиальности (например, не называть Господа Господином, как было бы по-русски). Но первое из сейчас указанных удобств, если только считать его удобством, несомненно, доставлял бы и свой собственный русский язык, ибо язык книжный скоро устарел бы против говорного. А второе удобство вовсе не имеет той серьёзной важности, которую ему

усвояют, и всё дело тут просто в привычке (как показывает пример Немцев, Французов и Англичан); между тем мы, т. е. народ наш не был бы обречён на то, чтобы слушать богослужение на языке далеко не совсем для него понятном. Причиной, почему не были переведены нами богослужебные книги с болгарского языка на наш собственный русский, прежде всего как мы уверены, была наша косность. Затем другой и действительной причиной должно быть считаемо то, что наш язык, дотоле весьма мало письменный, не был обработан и приготовлен для писмен и что, таким образом, переложение на него представляло бы большой труд, требовавший борьбы с ним и его организации⁶⁷².

В церковном языке нашем отчасти в древнее время существовали и потом вышли из употребления, отчасти же и до настоящего времени остаются слова, взятые из языков западных – латинского и немецкого: таковы весьма употребительные в древнее время, но после вышедшие из употребления, комкати – причащаться и комкание – причастие от латинских: *communicare* и *communicatio*. Таковы доселе остающиеся – церковь от немецкого *Kirche*, алтарь от латинского *altare*⁶⁷³. Необходимо думать, что слова эти были усвоены Болгарами и от них нами – Русскими при посредстве Моравов⁶⁷⁴.

О славянских первоучителях или славянских апостолах Константине и Мефодии дошло до нас много сказаний на языках – славянском, латинском и греческом. Из всех дошедших сказаний единственно первоначальные и достоверные суть славянские так называемые (не совсем правильно) Паннонские жития Константина и Мефодия, написанные их учениками (и из них Константиново, как должно заключать по его признакам, ещё при жизни Мефодия)⁶⁷⁵; всё же остальное есть позднейшее⁶⁷⁶. Латинская *Vita cum translatione* принадлежит не современнику Константинову Гавдерику, епископу Велитрскому (по-нынешнему Веллетрийскому) или точнее – не Иоанну, диакону Римской церкви, писавшему по просьбе Гавдерика жизнь Климента Римского, но за смертью не окончившему своего труда (и

поэтому не сказавшему о возвращении мощей Климента в Рим Константином, что должно было составлять последнюю главу его сочинения), а писателю конца XI – начала XII века Льву Марсиканскому, бывшему сначала монахом Монтекассинским, а потом епископом Остиенским, как это ясно видно из свидетельств Иакова de Voragine и Петра de Natalibus. Источники Льва (который знал по-славянски или может быть даже, и как будто вероятнее, был родом Славянин), суть Паннонское житие Константина и слово об обретении мощей Климента, «историческу беседу имуще». Греческое житие Климента Белицкого, будто бы принадлежащее архиепископу Феофилакту⁶⁷⁷, которое утверждает, что Константин изобрёл азбуку и сделал перевод книг не для Моравов собственно, а для Болгар, и что он был потом учителем Болгар и вместе Моравов, представляет собой не что иное, как образец греческого баснословия⁶⁷⁸. Оно написано в Болгарии во времена господства в ней Греков и цель его – с одной стороны, удовлетворить претензии Болгар думать, будто славянская азбука изобретена именно для них, и будто они обращены в христианство именно первоучителями, а с другой стороны – уверить Болгар, что Константин и Мефодий перевели богослужебные книги на славянский язык не потому, чтобы этому так и надлежало быть, а только по настоянию крайней нужды, вследствие скотоподобной (κτηνώδης) тупости их соотечественников, которым никак не давался прекрасный эллинский язык, и что сам князь болгарский Борис был решительно на стороне этого последнего.

Константин и Мефодий, природные Греки по своей национальности и вовсе не греческие Славяне⁶⁷⁹, были уроженцы города Фессалоники или Солуни. Они были сыновья одного местного знатного вельможи, по имени Льва, по фамилии, к сожалению, неизвестного, который занимал в своём родном городе должность друнгария (δρουγγάριος), что значит помощник или товарищ стратега, т. е. по нашему должность помощника или товарища генерал-губернатора. В многочисленной семье Льва Мефодий был одним из старших,

Константин же самый младший. Год рождения первого неизвестен, второй же родился в 827 году.

Мефодий по примеру отца служил в военной службе; рано отличился своими способностями и в молодых летах был поставлен сравнительно на высокое место, а именно – в начальники или губернаторы одной неизвестной области⁶⁸⁰, (по всей вероятности находившейся в самом генерал-губернаторстве Солунском), населённой Славянами. В начальники области, населённой именно Славянами, поставлен был потому, что знал славянский язык. Пробыв на своей должности довольно долгое время, Мефодий, или по неизвестным нам особенным причинам или просто вследствие душевного расположения и влечения, сложил с себя мирские одежды и постригся в монахи, чтобы идти подвизаться (местом для подвигов он выбрал один пустынный монастырь, находившийся на малоазийском Олимпе).

Константин, человек исключительный по своей натуре, с самого детства давал ожидать в себе не чиновника и не человека от мира сего, а читателя христианской мудрости созерцательной и деятельной. После начального учения в доме родительском, он изъявил непреклонное желание получить возможно полное и совершенное образование, и так как этого невозможно было достигнуть тогда в Солуни, то был отправлен в Константинополь слушать уроки у тамошних придворных профессоров. Вместе с последними он слушал уроки и у добровольного профессора – знаменитого Фотия, во время его учения ещё мирского человека и придворного сановника⁶⁸¹, причём, отношения учителя и ученика окончились тем, что один удостоил другого искренней дружбы. Как юноша безукоризненных нравов и выдававшийся своими блестящими талантами, Константин взят был ко двору, чтобы быть товарищем и руководителем в начальном учении малолетнему императору Михаилу III⁶⁸². Окончив своё образование, Константин хотел было поселиться где-нибудь в уединении, подобно тому, как это делали юные Василий Великий и Иоанн Златоустый, чтобы с полной свободой предаться своим любимым занятиям – чтению книг и уединённым духовно-

нравственным упражнениям. Но его заставили остаться в столице и, посвятив в священники, сделали библиотекарем патриаршей библиотеки. По неизвестной причине, может быть – не совладав со своим желанием насладиться уединённой жизнью, Константин весьма скоро скрылся из столицы в один из монастырей, находившихся на Мраморном море. Однако после шестимесячного искания открыли место его уединения, возвратили его в Константинополь и упросили принять на себя должность профессора философии среди тех придворных профессоров, у которых он недавно сам слушал уроки. Во время этого профессорства, которому Константин, вероятно, главным образом обязан именем философа, он должен был исполнить два важных частных поручения правительства, именно – во-первых, держал богословский диспут с иконоборцем – низложенным Константинопольским патриархом Иоанном или Яннием⁶⁸³, во-вторых, совершил путешествие для богословского, так сказать – международного, диспута к Сарацинам, вследствие вызова к Грекам со стороны этих последних⁶⁸⁴. Возвратившись из путешествия к Сарацинам, Константин скоро отказался от профессорства и от всего жития этого и сначала жил где-то в совершенном уединении с одним слугой, ведши себя относительно забот о насущном истиннейшим философом, а потом перешёл на Олимп к Мефодию. Отсюда, исполняя новое поручение правительства, он совершил путешествие для подобного же, что сейчас выше, богословского диспута к Хазарам, причём ему сопутствовал и старший брат. На пути в Хазарию он имел продолжительную остановку в Херсонесе Таврическом или Корсуні, во время которой выучился от одного тамошнего Иудея еврейскому языку и обрёл преданные забвению мощи святого мученика Климента Римского⁶⁸⁵.

Когда Константин с Мефодием возвратились из Хазарии, в Константинополь прибыло моравское посольство для заключения политического и церковного союза. В начальники над священниками, имевшими отправиться в Моравию избран был Константин, с одной стороны, нет сомнения, потому, что предшествующими опытами доказал свой способность к

исполнению важных поручений, а с другой стороны – по той частной причине, что он так же, как и брат его, знал славянский язык. Это знание обоими славянского языка условливалось тем, что они были уроженцы Солуни: в IX веке Солунь со всех сторон была окружена поселениями славянскими; между городом и деревнями как обычно, существовали самые живые сношения (причём в частности то, что прислуга в городе была деревенская), и вследствие этого-то все жители Солуни или все солунские Греки больше или меньше умели говорить по-славянски (как Русские, живущие где-нибудь вместе с инородцами, обыкновенно более или менее умеют говорить по-инородчески).

Придя к великой мысли дать Моравам богослужение на их собственном языке⁶⁸⁶, Константин начал с того, что изобрёл собственную славянскую азбуку, каковое изобретение состояло в том, что он взял греческую азбуку и дополнил её буквами, которых не доставало в ней для выражения звуков славянского языка, лишних против языка греческого. После изобретения азбуки он тотчас же приступил к переводу, сделав первый опыт его в самом Константинополе, до отбытия в Моравию.

Или тотчас же или весьма вскоре после прибытия Константина в Моравию в сопровождении Мефодия, Моравы снова вынуждены были возвратиться под власть папы, от которого они отложились было к патриарху Константинопольскому. Но Константин после уничтожения чрез это собственной и официальной цели его посольства не возвратился назад в Константинополь, а остался в Моравии: Возвратившись под власть папы, Моравы в виду возможности иметь славянские богослужебные книги не хотели возвратиться к книгам латинским, и Константин остался у них по их желанию, чтобы дать им славянские книги (в пределах Римской церкви книги греческого обряда). В продолжение 40 месяцев Константин перевёл с греческого языка на славянский «весь церковный чин» или весь круг общественного богослужения и в то же время приготовил учеников, которые бы могли совершать богослужение по его книгам. Через 40 месяцев Константин отправился с учениками для их поставления в церковные

степени к латинскому митрополиту, которому принадлежала в то время церковная власть над Моравией, именно – к митрополиту Венецианскому. Причём на пути имел довольно продолжительную остановку у одного подручного Немцам славянского князя, Коцела, – Блатенского, имевшего столицу в городе Мозебурге на озере Блатенском – который приветствовал славянские книги с такой же величайшей радостью, как и Моравы. Митрополит Венецианский вместо посвящения учеников Константина собрал на него многочисленный собор, на котором потребовал от него отчёта в том, как он решился на своё нововведение, когда будто бы определено и признано, чтобы богослужебными языками были только два – греческий и латинский. Горячо и беспощадно обличив своих обличителей, Константин обратился с жалобой к папе – знаменитому Николаю I, которым и позван был в Рим. Не застав в живых папы Николая († 13 ноября 869.) и придя в Рим при его преемнике Адриане II (посвящён 14 декабря того же 869г.), Константин вместе со своими славянскими книгами нашёл у папы благосклоннейший приём: последние, быв освящены на престоле церковном, так сказать торжественно были канонизованы к богослужебному употреблению. Весьма трудно и совсем невероятно предполагать, чтобы благосклонность папы Адриана II, вопреки всему латинскому и в частности его самого окружавшему духовенству, была искренней. Поэтому необходимо думать, что в уме его знаменитого предшественника, который позвал Константина в Рим, явились по отношению к последнему и его славянским книгам особые планы, которые требовали показать благосклонность к одному и к другим, и что Адриан II, являя эту благосклонность, действовал по мыслям Николая. Таким планом для Николая могло быть то, чтобы руками Константина устроить миссию для обращения славянских народов в католическое христианство и чтобы при этом славянские книги (которые впоследствии можно было запретить во всякое время) употребить как средство для успешнейшего привлечения народов к христианству и католичеству.

В Риме, не победив общей вражды к славянским книгам, но приобретя себе лично общее величайшее расположение и уважение, Константин неожиданно впал в болезнь и на 43 году жизни скончался 14 февраля 869 года. Перед смертью он принял монашество с именем Кирилла и горячо увещевал остававшегося брата Мефодия не возвращаться на родину и не покидать дела славянских книг.

После смерти Константина, к папе обратился с просьбой о Мефодии помянутый выше князь Блатенский Коцел. Папа немедленно и охотно исполнил просьбу Коцела и, возложив на Мефодия ту всеславянскую миссию, о которой мы сказали сейчас выше, писал ему, что посылает Мефодия не только ему, во «и всем странам тем славянским». По вторичной просьбе Коцела, адресованной вслед за первой, папа посвятил Мефодия в епископы Паннонские⁶⁸⁷. Славянские книги Мефодия тотчас же привлекли к себе от латинских книг всё население Коцеловой области, и следствием этого была то, что по жалобам латинского духовенства Мефодий был схвачен Немцами и отправлен в ссылку. Пробыв в последней два с половиной года и быв освобождён из неё по настоятельному и решительному требованию папы (видевшего в нём своего миссионера и человека весьма для себя полезного) Мефодий был выпрошен у папы снова Моравами, которые выхлопотали у первого независимость своей церкви (дотоле зависимой от чужих митрополитов) и настоятельно желали иметь Мефодия своим архиепископом или митрополитом. В сане архиепископа Моравского, подвергавшись разным наветам со стороны немецкого духовенства, Мефодий скончался 6 Апреля 885 года.

Некоторые новейшие учёные, недалеко уходя в понимании дела от людей IX-X века, великость Константиновой заслуги полагают в изобретении азбуки и переводе книг. Но как понимает всякий, сколько-нибудь разумеющий дело, изобрести азбуку было вовсе не великая мудрость и никто не думает у нас считать великим человеком Стефана Пермского за изобретение им Зырянской азбуки (хотя он сделал своё дело хитрее и самостоятельнее Константина, не взяв для букв готовых начертаний, как последний, а изобретя их сам).

Ещё проще было совершить перевод, и за него собственно Константин был бы столько же великим человеком, сколько суть великие люди наши нынешние переводчики с иностранных языков. Великость Константиновой заслуги не в азбуке и переводе, а в мысли о последнем, в намерении дать Славянам богослужение на их собственном языке, в учении о равноправности всех народов иметь богослужение на их собственных языках.

Совершенно необходимо думать, вопреки весьма многим учёным, что Константин перевёл для Моравов богослужебные книги не на болгарский, а на их собственный моравский язык. Никто до Константина не предусматривал (и никто никогда не мог предусматривать), что богослужебным языком Славян должен быть язык болгарский: с какой же стати для Моравов Константин перевёл бы богослужебные книги на этот последний язык? Мнение, что он перевёл для Моравов богослужебные книги на болгарский язык, основывается на том, что до путешествия в Моравию он знал именно этот последний язык. Но основание весьма странное и смешное. Неужели Константин, пока не выучился моравскому языку, не мог сделать того простого дела, чтобы взять себе помощников, которые бы его болгарский перевод превращали в моравский?

Некоторые филологи хотят найти в рукописях подлинный язык перевода Константинова. Напрасное искание! Константин перевёл книги на моравский язык, с моравского они переведены были на болгарский и затем у Болгар, как прямо и ясно свидетельствует черноризец Храбр, перевод подвергался бóльшим или меньшим исправлениям⁶⁸⁸. (Заслуга Константина, как мы уже говорили, вовсе не в том, что он отлично перевёл богослужебные книги с греческого языка на славянский).

Изобретённая Константином славянская азбука, как мы говорили, есть ни что иное, как азбука греческая, дополненная новыми буквами для выражения тех звуков славянского языка, которых не было в греческом. По свидетельству помянутого Храбра, к 24 греческим буквам Константин присоединил 14 новых, так что весь алфавит его состоял из 38 букв. Эти новые буквы Константина, после него ещё несколько умноженные,

были: б, ж, з (зело), ц, ч, ш, щ, , ы, ь, й (служившая у Константина для звуков й и я), ю, з (юс, служивший для выражения носового звука ен), V30;(юс, служивший для выражения носового он). После прибавления V29; или нынешнего я и йотированные или смягчённые юсы V28; и V32;⁶⁸⁹. Начертания новых букв Константин не выдумывал сам, а за исключением одной буквы отчасти взял их из другого известного ему алфавита, именно из священного алфавита еврейского. Главным же образом сделал их из тех же букв греческого алфавита, достигнув этого трояким образом – через некоторое изменение букв, через их сложение и чрез употребление нескольких начертаний одной и той же буквы в виде отдельных букв. Изобрести собственные начертания для всех новых букв ничего не стоило, но Константин не хотел делать этого, как необходимо думать, потому, что в древности придавалось великое значение начертаниям букв. (Еврейская азбука послана Сифу Богом с неба через архангела Гавриила,– хронографы). И что он хотел избежать укоризн за дерзновенное в этом отношении творчество. (Автор Паннонского жития заставляет Константина выразить опасение, как бы изобретением азбуки не обрести себе еретическое имя). Из еврейского алфавита взяты начертания букв: ц, ч, ш и щ; первая есть еврейская цаде в той её форме, какая употребляется в начале и середине слов; вторая – та же цаде в её форме, употребляемой на конце слов; третья есть еврейская шин, а четвёртая образована из этой последней по подобию первой цаде. Все остальные новые буквы за исключением, как сказали, одной, из алфавита греческого: б из виты с лёгким изменением формы; с есть греческая стигма, которая взята была потому, что имела служить знаком также сложного звука дз; и ь, как мы думаем, представляют собой перевёрнутое вниз головой греческое р, разделённое на две буквы посредством маленького в одном случае отличия в форме. ы, которой древняя форма I, сложена из и i; Е, как нужно думать, есть особое начертание греческой буквы эпсилон; ю сложено из йоты и омикрона; V26; есть особое начертание альфы, а V31;, как нужно полагать, есть некоторое видоизменение этой последней.

Единственная буква, начертание которой должно признать самостоятельным изобретением Константина, есть ж. Наибольшей части букв своего алфавита Константин дал славянские названия и придумал эти последние так, чтобы из них по порядку выходили фразы со смыслом: аз, буки, веде, значит: я книги знаю (буки из готского *boca*, немецкого *buch*); глаголь, добро, есть, значит: выговаривай хорошенько е. Оставлены с греческими названиями: у, ферт, хер (οὐ φερτὸν χέρι – несносная рука).

Кроме славянской азбуки Константина, которая по его монашескому имени называется Кириллицей, есть ещё другая славянская азбука, так называемая Глаголица, с самостоятельными начертаниями букв (далеко не удачной формы). Эта последняя азбука с древнего времени существовала и отчасти до сих пор существует у католических Далматинцев, в древнее время быв азбукой их славянских (католического обряда) богослужебных книг и вместе житейского быта, а в настоящее время оставаясь исключительно в первых. Далматинцы усвоили было себе из Моравии славянские книги Константина или переведённые с греческого. Но когда эти книги были от них изгнаны, они перевели на славянский язык книги католические, и чтобы Римское правительство не смешивало этих последних книг с ненавистными для него первыми они и выдумали для них особый алфавит. Как мы имеем основания полагать (укажем их в другом месте), глаголический алфавит изобретён в половине XI века⁶⁹⁰.

II. Общественное богослужение.

Всякий до некоторой степени знает, что общественное церковное богослужение явилось в своём нынешнем виде не вдруг и не сразу,— что оно имеет более или менее продолжительную историю. Когда мы приняли христианство, эта история ещё далеко не доходила до своего конца, и мы ещё в значительной степени захватили её, так что она должна была воспроизвестись у нас вслед за Греками. Не излагая обстоятельным образом истории общественного богослужения, что к нашей цели не относится и что при теперешней, ещё

крайне скудной, разработке предмета было бы и невозможно, мы, однако, имеем нужду представить её суммарным образом.

Общую характеристическую черту истории всего богослужения составляет то, что оно не слагалось единообразно для всего православного мира в каком-нибудь известном его центре, а многообразно по отдельным церквам и местам (монастырям), и что для водворения единообразия почти вовсе не было употребляемо со стороны высшей церковной власти нарочитых законодательных мер. Иначе сказать, в отношении к богослужению постоянно господствовал в церкви дух свободы, и отсутствовали стремления к централизации.

История литургии, которая по своему установлению ведёт начало от самого Иисуса Христа (Тайная вечеря) и которая стала общественной службой христиан с самого первого появления их общества, есть следующая.

На первой и единой для всей церкви основе, положенной апостолами, она развивалась и слагалась потом независимо в отдельных церквах, имея и сохраняя при единении церквей единство существа и будучи при их свободе более или менее разнообразной в несущественном. Причём это последнее после благословения хлеба и чаши или совершения Таинства евхаристии должно понимать более или менее широко.

С конца IV века началó водворяться единообразие литургии тем путём, что начали поместно входить в общее употребление литургии или знаменитых мужей или знаменитых кафедр. В западной половине Греческой церкви именно – патриархатах Константинопольском и Антиохийском, таковыми были литургии или их редакции, принадлежавшие Василию Великому († 379) и Иоанну Златоустому († 407). А в половине восточной – патриархатах Иерусалимском и Александрийском литургии, принадлежавшие патриаршим кафедрам – в том и другом патриархате своей кафедры. (Иерусалимская литургия по первому основателю кафедры и вместе с тем по первому, конечно, учредителю чина и её самой называлась литургией апостола Иакова; литургия Александрийская по тем же причинам называлась литургией евангелиста Марка).

Это принятие в общее употребление немногих литургий не ввело, однако, совершенного единообразия поместного, а было только значительным шагом на пути к объединению. Не случилось первого по двум, причинам: с одной стороны потому, что церкви, принимая помянутая литургии, не вводили их у себя в употребление неизменно в том виде, как их получали, а больше или меньше дополняли их из местных, прежде бывших, литургий или же изменяли их на основании этих последних⁶⁹¹. С другой стороны потому, что в развитии своего состава литургия не остановилась на том, чем она была в IV веке. (Позднее явилась целая часть её – проскомидия).

После XII века Восток соединился с Западом, усвоив литургии Василия Великого и Иоанна Златоустого⁶⁹². Но самые эти литургии остались всё в том же виде большего или меньшего разнообразия.

Во второй половине XIV века Константинопольский патриарх Филофей († 1379) обработал редакцию служебника, которая или официальным образом введена была в общее употребление или же неофициально начала входить в него. Однако некоторое разнообразие и после этого продолжалось довольно долго. Совершенный конец ему положило только книгопечатание, давшее всем в руки одни и те же служебники⁶⁹³.

Вместе с двумя литургиями полными есть ещё в православной церкви третья не полная, именно – литургия преждеосвященных даров, употребляемая в дни великого поста. Начало этой литургии восходит к глубокой, хотя и не апостольской, древности. Первоначально она явилась как местный обычай некоторых отдельных церквей (можно предполагать по указаниям, что церкви Александрийской), но потом принята была всей Греческой церковью. Мы не знаем, вышла ли она из одного места или зараз из нескольких, и таким образом не можем сказать, было ли её первое начало единообразно или многообразно; но, во всяком случае, было многообразно её продолжение вследствие той свободы, с которой относились церкви её принимавшие к её получавшемуся образцу. Её нынешнее полное единство ведёт

свое начало от того же весьма недавнего времени, что и литургия совершенных⁶⁹⁴.

Прочие общественные церковные службы, по своему происхождению не богопреданные, а имевшие основание в собственном молитвенном усердии верующих, явились не одновременно с литургией, а спустя некоторое время после неё⁶⁹⁵.

В отношении к этим службам прежде разнообразия деталей долгое время существовало ещё разделение так сказать поклассное или разделение на категории. В настоящее время у нас во всех церквах одни и те же службы по количеству и по составу. Но долгое время это было не так, а именно – мирские церкви имели своё количество служб, монастыри – своё; первые имели их (без литургии) две – утреню и вечерню, вторые имели их все те, которые в настоящее время у нас во всех церквах, ибо теперь у нас во всех церквах устав монастырский⁶⁹⁶; затем относительно состава и характера служб церкви разделялись на три класса: кафедрально-епископские, приходские в теснейшем смысле и монастырские⁶⁹⁷.

О службах, составлявших принадлежность и особенность церквей кафедрально-епископских, или об их вечернях и утренях подробные сведения сообщает нам Симеон Солунский. Службы эти по своему составу и по своему характеру весьма значительно отличались от нынешних наших, которые суть монастырские. Что касается до состава, то вечерня церквей кафедрально-епископских была следующая⁶⁹⁸:

- 1) начало, как на литургии: «Благословенно царство»,
- 2) великая ектенья и
- 3) малая ектенья, между прошениями которых
- 4) три антифона с Трисвятым (под воскресения и праздники – большие, в будни – малые?),
- 5) Господи воззвах и вход,
- 6) по входу пение на амвоне хвалебных песней воскресения,
- 7) прокимен: «Господь воцарися»,
- 8) ектенья сугубая и

9) ектеня малая.

Состав таковой же утрени был:

1) «Благословенно царство»,

2) ектеня великая,

3) пение трёх псалмов: «Господи, что ся умножиша,— Боже, Боже мой, к Тебе утреннюю,— Се благословите Господа», на каждом стихе которых хоры попеременно: «Слава Тебе Боже»,

4) ектеня малая,

5) непорочны с малой ектеньей после каждой и вход из притвора, где совершалась предшествующая часть утрени, в самый храм,

6) входное аллилуйя,

7) псалом: «Благословите вся дела Господня Господа» и вся песнь трёх отроков,

8) Богородичен: «Тебе, необоримую стену»⁶⁹⁹. Относительно своего характера вечерня и утрень кафедрально-епископских церквей имели ту особенность, что они подобно литургии представляли собой сплошное пение, которое не прерывалось чтением, почему они, как особый класс служб, назывались песненным последованием (ᾠσματικὴ λεγομένη ἀκολουθία,— Симеон Солунский); при этом с внешней стороны совершения и исполнения они были службами торжественными, которые принято было совершать целыми соборами священников, и которых пение составлено было так, что должно было исполняться более или менее многочисленными, вообще настоящими, хорами певчих⁷⁰⁰.

Что такое были службы церквей приходских или их утрени и вечерни, положительно ничего неизвестно. Но со всей вероятностью следует думать, что они не представляли собой в собственном смысле особого класса от соответствующих служб монастырских, как службы церквей кафедрально-епископских, а были те же самые службы, только более или менее сокращённые, чем в монастырях; именно — со всей вероятностью следует думать, что монастыри, когда они явились, усвоили себе службы церквей приходских (а не кафедрально-епископских, как простейшие) и потом только

более и менее удлинители их (и сверх того прибавили новые службы)⁷⁰¹.

Как в кафедрально-епископских церквах, так и в приходских и в монастырях наши службы (в первых двух классах – своё число: утреня и вечерня, в третьем классе своё число: утреня, вечерня и все прочие, ныне общие всем церквам, службы) первоначально представляли весьма большое разнообразие, ибо первого и второго класса службы, так же как литургии и ещё более, были слагаемы предстоятелями отдельных церквей самостоятельно и свободно⁷⁰², а что касается до третьего класса, то настоятелям, а в особенности – создателям или ктиторах монастырей предоставлено было право составлять для них и предавать им свои уставы жизни и богослужения (под тем, разумеется, условием, чтобы всё своё в уставах не клонилось к ослаблению подвига молитвы и истинных монашеских нравов монахов, – см. ниже в главе о монашестве, и разумея под уставами богослужения устав всех служб за исключением литургии). Постепенное объединение первого и последнего класса служб – церквей кафедрально-епископских и монастырей совершалось тем путём, что кафедры епископские низшие принимали уставы кафедр высших, а монастыри низшие уставы монастырей высших. На вершине первого объединения или уставов кафедрально-епископских церквей в западной половине Греческой церкви – патриархатах Константинопольском и Антиохийском является устав Константинопольской великой церкви; а как было в половине восточной, остаётся положительно неизвестным, но весьма вероятно – так же как в литургии, т. е. что уставы патриархий или местных великих церквей. На вершине второго объединения или уставов монастырей в восточной половине церкви является устав Иерусалимского монастыря Саввы Освященного⁷⁰³, а в половине западной устав Константинопольского монастыря Студийского⁷⁰⁴. Что касается до церквей приходских, то тут мы не имеем никаких положительных данных для предположений. Но дело должно быть с вероятностью представляемо так, что церкви кафедр низших постепенно усвоили уставы церквей кафедр высших (церкви епископий известной митрополии устав

церквей митрополии, как епархии в собственном смысле, церкви митрополий известной патриархии уставы церквей патриархии как таковой же).

При этом объединении уставов должно быть подразумеваемо то же самое и даже значительно большее господство местной и частной розни одних и тех же уставов, которая имела место в литургиях, т. е. что известный устав, приобретая бóльшую или меньшую распространённость, не являлся везде в совершенном единообразии своего первообраза (своей первообразности), но в разных местах являлся со своими частными особенностями; например: устав Константинопольской великой церкви, став общим уставом епископий патриархата, в разных отдельных церквях, которые его приняли, явился со своими местными, бóльшими или меньшими особенностями; устав Студийского монастыря, быв принят бóльшим или меньшим количеством монастырей, явился в этих монастырях – во всех или во многих со своими местными особенностями⁷⁰⁵.

После разделения на классы, все церкви: кафедрально-епископские, приходские и монастырские соединились в один класс, что случилось таким образом, что все церкви приняли один и тот же устав монастырский, и именно – Иерусалимский святого Саввы. Сначала приняли этот устав церкви кафедрально-епископские и потом уже и весьма не скоро и церкви приходские. Собственные утрени и вечерни кафедрально-епископских церквей, как мы сказали, были службы по своему характеру торжественные и составленные так, что были рассчитаны на большие соборы пресвитеров. Но в Греции, при том условии, чтобы каждый уездный город имел своего епископа, уже с самого древнего времени долженствовало быть немалое количество епископов, для которых иметь при себе большие соборы пресвитеров, и содержать хоры певчих было весьма затруднительно и даже совсем невозможно. А чем далее шло время, тем более империя вследствие своих несчастных обстоятельств (выражаемся этой избитой фразой, не думая взваливать вину за обстоятельства на кого-нибудь другого, кроме самих Греков)

беднела и беднела, с чем вместе должны были беднеть и епископы. Таким образом, для многих из епископов соответственное служение собственных служб стало невозможным⁷⁰⁶, и они должны были искать выхода из затруднения. Выход этот они и нашли в том, что, оставив свои собственные службы, обратились в более простым и не требовавшим ни соборов пресвитеров ни хоров певчих службам монастырским. Это оставление епископами собственных служб, вероятно, началось довольно рано, а, во всяком случае, оно окончилось, по свидетельству Симеона Солунского, в период господства в Константинополе крестоносцев (1204–1261), после чего собственные епископские службы на пространстве всей Греческой церкви оставались до Турок только в одной Солуни. Пред епископами, искавшими простоты, были два класса простых служб: мирских приходских церквей и монастырей. Если, по свидетельству Симеона Солунского, они усвоили последние, то это, вероятно, должно понимать так, что оставляя торжественные службы, которые, как таковые, должныствовали быть продолжительными, они хотели заменить продолжительность торжественную также продолжительностью, хотя бы то и простой. Впрочем, весьма вероятно, что не все епископы усвоили монастырский устав во всем его объёме, что многие по произволу его урезывали и что иные и прямо усвоили только устав приходских церквей. Об этом следует заключать из слов современного Симеону Солунскому, по которому в его время во всех епископиях был монастырский устав Иерусалимский, писателя Григория протосинкелла, который говорит об особых уставах епископий, монастырей и приходских церквей⁷⁰⁷. После кафедрально-епископских церквей, мы сказали, не скоро усвоили монастырский устав и приходские церкви; но точнее должно сказать, что приходские церкви в Греции и до сих пор не усвоили вполне монастырского устава. Этот последний устав относится к уставу приходских церквей, как его распространение: монахи взяли службы приходских церквей – вечерню и утреню и их дополнили, а потом ещё прибавили новые службы. В отношении к дополнению тех служб, которые взяты монахами из приходских церквей, т. е.

вечерни и утрени, церкви эти усвоили монастырский устав. Ибо эти службы совершаются у Греков в мирских приходских церквях по изложению монастырского устава, а не по древней их собственной, более краткой, редакции. Но в отношении к службам собственно монашеским приходские церкви в Греции и до настоящего времени принимают монастырский устав не вполне: всякий слышал, что в Греции вовсе не читают часов перед обедней. Со стороны монастырей и монахов это есть злоупотребление, а в приложении к приходским церквям и мирским священникам это значит то, что они не исполняют в этом случае монастырского устава (которого никто не делал для них обязательным). Когда приходские церкви в Греции усвоили монастырский устав в указанном первом отношении, остаётся неизвестным; но, во всяком случае, уже после Симеона Солунского († 1480), который ещё ясно говорит об особом уставе приходских церквей именно в этом отношении⁷⁰⁸, а основываясь на примере нашей церкви нужно думать, что только в позднейшие времена после распространения печатных книг (в которых принято было печатать вечерню и утреню непременно в объёме монастырского устава).

Представлялось бы, что сейчас указанное разнообразие служб, существовавшее в Греции, не должно было иметь места у нас. Мы Русские не составляли служб, а заимствовали их готовые. Поэтому, казалось бы, что мы приняли их сначала и потом принимали являвшиеся после нашего крещения дополнения к ним в одном известном виде, и таким образом, казалось бы, что у нас господствовало в службах совершенное единообразие. Обращаясь к нашим рукописям, мы, однако же, вовсе подобного единообразия не находим, а напротив находим, что и у нас службы отличались, если не таким же, как у Греков, то во всяком случае весьма большим разнообразием⁷⁰⁹. Ясно из этого, что после Константина философа, который перевёл с греческого языка на славянский, конечно, одну известную редакции богослужебных книг, были переводимы и многие другие. Так как мы Русские и в древнее и в позднейшее время весьма мало трудились над переводами с греческого языка, которого не знали⁷¹⁰; то необходимо думать,

что указанные переводы разных редакций богослужебных книг были делаемы Болгарами, и что мы со своей стороны заимствовали их от этих последних. Мы уже несколько раз говорили выше, что заслуга Константина философа вовсе не в том, что он перевёл книги, а в том, что он подал мысль об этом переводе, что он провозгласил право быть этому переводу. Самый же перевод был делом вовсе не трудным. Если бы мы не имели положительного свидетельства черноризца Храбра, что у Болгар был перевод богослужебных книг Константинов, т. е. что они заимствовали этот перевод от Моравов, то весьма можно было бы предполагать, что они вовсе и не делали такого заимствования, а по примеру и подобию Константина сами перевели книги. Как бы то ни было, но несомненно, что Болгары, заимствовав от Моравов перевод Константинов, не только продолжали его в отношении к тому, что явилось в Греческой церкви после этого перевода, но весьма много дополнили и в отношении к тому, что было прежде, и что таким то образом разности греческих богослужебных книг и воспроизвелись в бóльшей или меньшей мере и в наших славянских.

Что касается до того, каким образом эти разности от Болгар перешли и к нам, то очевидно, что после первого заимствования от них книг, что сделано было правительством, мы и после продолжали заимствовать от них не только то, что у них являлось в переводе нового, а и вообще книги. И что с книгами и переходили к нам разности. С весьма большой вероятностью можно думать, что древние предки наши особенно ценили и уважали богослужебные книги, написанные в Болгарии. Так как они могли быть полнее и исправнее книг, написанных в России, по причине близости Болгарии к Греции или к первоисточнику служб и книг, и так как Болгары могли править переводы по оригиналам. Что касается до способа приобретения книг болгарского письма, то могли ездить за покупкой их нарочно или выписывать их через тех купцов, которые торговали с Грецией, совершая в Константинополь ежегодные путешествия; могли выносить их люди, ходившее на Восток для поклонения святым местам. (Между этими людьми

особенно могли приобретать книги поклонники Афонские, поскольку на Афоне были болгарские монастыри, в которых монахи занимались промыслом писания книг). Наконец, могли быть и такие люди, которые специально посвящали себя делу снабжения Руси богослужебными книгами, списанными с болгарских оригиналов. В последующее время, несомненно, были такие люди⁷¹¹ и, конечно, могли быть они ещё и в период до-монгольский.

В каком состоянии находилась у нас в период до-монгольский литургия, некоторый ответ на этот вопрос дают два сохранившиеся от этого периода служебника. Один из служебников усвадается преданием Антонию Римлянину († 1147), другой также преданием усвадается преподобному Варлааму Хутынскому († более или менее вскоре после 1192), во всяком случае один из монастыря Антониева, другой Варлаамова, следовательно, оба одной и той же Новгородской области⁷¹². Первый служебник содержит одну только литургию Златоустого, второй – все три, т. е. Златоустого, Василия Великого (которая поставлена первой) и преждеосвященных.

Прежде всего, служебники, несмотря на то, что они одной и той же местности и по времени написания отделяются один от другого не слишком большим промежутком времени, если только не совсем современны, далеко не вполне согласны сами между собой. В служебнике Варлаамовом нет некоторых молитв и возгласений, читаемых в Антониевом, и относительно некоторых действий даются предписания, отличные от последнего. Вообще из взаимного сличения служебников ясно, что в период до-монгольский у нас существовали литургии в нескольких редакциях и что они представляли большее или меньшее разнообразие.

Отличия служебников от нынешнего нашего состоят, во-первых, в разности первой части литургии или проскомидии:

В настоящее время проскомидия представляет собой цельное и довольно обширное молитвенное последование. В наших служебниках она ещё не имеет этого вида настоящей части литургии и ещё сохраняет древний вид простого и кратко приуготовления к последней: кратко говорится – в

одном служебнике о приготовлении просфоры для Тела Христова и вина для Крови, в другом – вместе с первой просфорой и других просфор, и потом – в одном служебнике одна молитва, в другом – две⁷¹³.

Один служебник – Варлаамов после просфоры для Тела или агничной ничего не говорит о других просфорах; другой служебник, Антониев, говорит о других просфорах, но только: «и просфумисав просфуры».

Обычай изымать на проскомидии вместе с агнцем частицы в честь Божьей Матери и святых и за живых с умершими есть обычай позднейший, явившийся неизвестно когда не ранее VIII века⁷¹⁴. Как было дело в этом отношении в конце X – первой половине XIII века или в период до-монгольский, прямых указаний не имеем, но вот относящиеся сюда свидетельства греческие и наши. Константинопольский хартофилакс Пётр, живший в конце XI века, на предложенный ему вопрос: «можно ли служить литургию с одной просфорой», отвечал: «если нет памяти святого, или (поминовения) умершего, то нет никакого препятствия»⁷¹⁵. Епископ Новгородский Нифонт на такой же вопрос Кирика отвечал: «если будет далеко (от города) в селе, и негде будет взять другой просфоры, то можно; а если близко будет торг (базар), где можно купить, то нельзя: если где-нибудь почему-нибудь не будет (другой просфоры), то можно»⁷¹⁶. В другом месте тот же Нифонт говорит Кирику, что заупокойную литургию всегда должно служить на трёх просфорах, – одна большая дорная, из которой вынимается агнец и где умерший не поминается, а другие две за упокой⁷¹⁷. Задавание вопросов относительно других просфор кроме агничной в Греции и у нас ясно показывает, что обычай проскомисать эти другие просфоры ещё только вводился и ещё не был окончательно и твёрдо водворившимся, ибо в последнем случае напрасны были бы вопросы. То же показывает и ответ Нифонта, дозволяющего в случае нужды совершать литургии и на одной просфоре. Из слов Нифонта и ответа Петра хартофилакса видно, что на литургиях заупокойных приносились просфоры только за тех умерших, за которых они пелись, и вместе что такое приношение считалось обязательным, – почему у Нифонта за

одного умершего две просфоры, не ясно. Из ответа Петра хартофилакса видно, что на литургиях незаупокойных или обычных считалось обязательным приносить просфору за святого дня, если таковой был. А вместе дозволялось и было в обычае приносить и другие, точно неизвестного назначения, просфоры (ибо ответ даёт знать, что приносились другие просфоры и в том случае, если день не имел святого). У митрополита Георгия читается следующее не совсем вразумительное правило: «аще будет проскура расселася или будет два креста цела, (а) иное не будет проскуры, то да сотворит тем крестом другую проскуру и тако да литургисает, аще ли иных будет много, то оставити V17;». Два крестаразумеются на одной и той же просфоре, как в настоящее время у Греков употребляются просфоры пятикрестные⁷¹⁸ для замены пяти особых просфор (т. е. одна просфора пятикрестная употребляется вместо пяти особых, так что каждая часть просфоры, имеющая крест, идёт за особую просфору,— в настоящее время эти просфоры у Греков весьма употребительны). Не совсем ясно, как понимать речь о двух крестах,— так ли, что два креста были обычным числом на просфорах не однокрестных (и что «если они оба сохраняются, несмотря на повреждение просфоры»), или так, что если из многих (неизвестных) крестов сохраняются только два. Если первое, то это будет значить, что господствующим обычаем было употреблять две просфоры или вместо двух одну двукрестную; если второе, то будет значить, что в случае нужды митрополит Григорий дозволяет совершать литургию на двух просфорах, обычно же употреблялось их сколько-то более⁷¹⁹.

По служебнику преподобного Варлаама изымает агнец из просфоры не священник, как это теперь и как это и в служебнике преподобного Антония, а диакон. Такое предоставление совершать проскомидию диакону, сохраняющееся в некоторых служебниках греческих и славянских до весьма позднего времени, есть остаток древнего обычая, когда хлеб для евхаристии приготавливали диаконы⁷²⁰.

После проскомидии в самой литургии служебники представляют следующие разности от нынешнего нашего:

1. Ектеня сугубая, читаемая в обоих служебниках одинаково, отличается от нашей нынешней⁷²¹.

2. После перенесения святых даров с жертвенника на престол на великом выходе, по обоим служебникам, полагается омовение рук священно-служащих и их взаимное многолетствование, именно – после омовения рук старший священник поклонится перед престолом трижды и говорит сослужащим: «благословите священницы», а последние, поклонившись ему, отвечают: «много лета, отче, Дух святой найдет на тя и сила Вышняго осенит тя»; старший говорит: «да помянет вы Господь в царствии своем», а ему отвечают: «буди нам по глаголу твоему». Об омовении рук священно-служащими перед началом литургии верных и об их потом взаимном целовании говорит святой Кирилл Иерусалимский⁷²².

[Многолетствование, под именем ἁπασις и ἀγάπη ещё было в употреблении во времена Константина Порфирогенита, – De ceremoniis у Миня t. 112 p. 170, 189, 368 (сfr Пидалион в примечании к 19 правилу Лаодикийского собора Закинфское издание стр. 428).]

3. По обоим служебникам после возглашения диаконом: «возлюбим друг друга», священники рекут: «Отца и Сына и св. Духа, Троицу неразлучну и единосущну ныне» (что теперь поёт хор), и целуются в уста, глаголюще: «мир о Христе иерею твоему».

4. По служебнику преподобного Антония при возглашении диаконом: «станем добре, станем со страхом»... священник целует престол и говорит: «Святый Боже, Святый крепкий»...

5. По обоим служебникам после возгласа: «Благодатию и щедротами», священник воздвигает руки и говорит: «Господи устне мои отверзеши, (и) уста моя возвестят хвалу Твою».

6. В обоих служебниках перед освящением святых даров нет молитвы: «Господи, иже пресвятаго Твоего Духа», а при освящении нет слов: «преложив Духом Твоим Святым». Не читается того и другого и во многих последующих служебниках и между прочим в Киприановском⁷²³, из чего следует, что того и другого не было и в служебнике патриарха Филофея, с которого перевёл или справил свой служебник митрополит Киприан.

7. По обоим служебникам после возгласа: «святая святым» священники и диакон приступают к святому престолу и говорят старшему священнику: «многа лета, отче; Бог святую и чистую и честную твою молитву дарует нам на многа лета, честный отче», а старший священник отвечает: «купно с животом вашим», на что ему рекут: «аминь».

8. По служебнику преподобного Варлаама священник, влагая в потир часть Тела Христова, прежде нынешнего: «исполнение Духа Святаго», говорит: «смешение святого Тела и честные Крове Господа нашего Иисуса Христа».

9. В служебнике преподобного Антония ничего не говорится о влиянии теплоты в потир.

10. По тому же служебнику приобщение священнослужащих совершается особенным от нынешнего образом. А именно: священники, начиная с младшего, берут части Тела Христова и говоря слова: «Тело Христово даётся рабу Божию имярек» и пр. подают их старшему, а этот, принимая от них части, снова вдаёт им. Подобным образом причащаются и Крови. Дякона причащают – старший священник Телом, а младший – Кровью Христовой.

11. В обоих служебниках пред приобщением и при самом приобщении положены иные молитвы, чем ныне.

12. В служебнике преподобного Антония нет возгласений: «Со страхом Божиим и верой приступите» и «Спаси Боже люди твоя», а в служебнике преподобного Варлаама нет второго из этих возгласений.

Вместе с сейчас указанными разностями служебников домонгольского периода от нынешнего нашего в отношении так сказать материальном, состоявшими в различии и недостатке молитв и молитвенных возгласений, в недостатке или лишке обрядовых действий, должна быть ещё подразумеваема одна немаловажная разность в отношении формальном, состоявшая в ином голосовом исполнении того, что одинаково есть как в древних служебниках, так и в нынешнем. Эта последняя разность простирается не на одну литургию, а и на все службы, общественные и частные, а поэтому мы и скажем здесь о ней вообще. В настоящее время у нас на всех службах,

общественных и частных, употребляется пение в некоторых таких случаях, где в древнее время употреблялось чтение или точнее – говорение; эта случаи суть: по отношению ко всем службам – молитвенные воззвания на ектеньях: «Господи помилуй» и «Подай Господи»; по отношению к литургии – «Верую» и «Отче наш». В церкви, как и в обыкновенном быту, пелось то, что собственно назначено для пения, – священные песни и стихи (священные стихотворения), а всё сейчас указанное нисколько не есть то или другое: указанные молитвенные воззвания суть именно молитвенные воззвания, Отче наш есть молитва, Верую – исповедание веры. Со всем этим по правильному должно быть так, чтобы чтец или предстоятель возглашали говором (молитвенным), а весь присутствующий в церкви народ повторял за ними говором (тем же самым). Верую и Отче наш у Греков и до настоящего времени не поются, а говором возглашаются (чтением произносятся) настоятелями церквей или старшими из присутствующих в них и повторяются за ними народом (подобно тому, как это у нас с причастной молитвой: Верую Господи). Господи помилуй и Подай Господи Греки в настоящее время уже поют (может быть, не совсем удачно увлечшись нашими примером), но они этого вовсе не делали ещё в половине XVII века; Арсений Суханов многократно свидетельствует в своём Проскинитарии, что у них «людие говорят: Господи помилуй и Подай, (а) пением на октениях Господи помилуй и Подай Господи не поют нигде, ниже в праздники (Московский взгляд!), но все (всегда) говором говорят»⁷²⁴. Когда вошло у нас в обычай петь Господи помилуй и Подай Господи положительных сведений не имеем, но с уверенностью думаем, что не в период ещё до-монгольский, а уже после⁷²⁵. Относительно Верую и Отче наш имеем те положительные сведения, что обычай петь их первоначально явился в Пскове в первой половине XVI века, и что Новгород и Москва усвоили его от Пскова когда-то после начала второй половины XVI века. (Сведения находим у Зиновия Отенского в его «Истины показании», которое написано в 1566г. Один из собеседников Зиновия, с которыми он ведёт прения и речи в своей книге, – Захария Щечкин сообщил ему, что

в Пскове поют на обедне Отче наш и собираются петь Верую и спрашивал его, почему не поют в Новгороде. Из того обстоятельства, что во Пскове пели Отче наш и собирались петь Верую, ясно, что первый обычай явился незадолго перед тем. Что не пели в Новгороде, это даётся знать вопросом Захарии. А что не пели в Москве, об этом необходимо заключать из ответа Зиновия: он с такой резкостью восстаёт против обычая петь Верую и Отче, которой никак не позволили бы себе, если бы это было уже и обычаем Московским,— рукопись Московской Духовной Академии № 61, стр. 813 sqq).

Литургия преждеосвященных даров, находящаяся в служебнике преподобного Варлаама, отличается от нынешней нашей следующим:

1. Вход с кадильницей творит один диакон без священника: «и шед диакон с кадильницею и с тремя свечами глаголет: свет Христов просвещает».

2. При перенесении святых даров священник читает 50 псалом.

3. Вместо возгласа: «преждеосвященная святая святым» возглас обыкновенной литургии: «святая святым».

4. Призывания мирян к приобщению: «со страхом Божиим и верой приступите» не положено, а прямо после приобщения служащих сказано: «таже диакон покадит святые дары, глаголя: вознесися на небеса Боже, поп: всегда и ныне и присно».

5. Конечная молитва «потребите хотящи» гораздо короче нынешней.

В канонических сочинениях наших периода до-монгольского читаются правила, касающиеся отчасти самой литургии и её принадлежностей, отчасти служащего священника.

Вот эти правила после тех, которые уже приведены нами выше.

Касающиеся литургии и её принадлежностей:

По предписанию митрополита Георгия, на просфоре не должно служить, если ей выйдет 8 дней (§ 84). А епископ Нифонт у Кирика продолжает этот срок до двух недель (у *Калайдовича* стр. 194 sub fin).

На входах за обедней и за вечерней священник, по епископу Савве у Кирика, должен целовать, входя в алтарь, космит или дверной столбец, ибо он есть колено Христово, а в алтаре святую трапезу, ибо тут перси Христовы (у *Калайдовича* стр. 198, § 18).

Если летом будут мухи в алтаре, то, по предписанию митрополита Георгия, не должно отгонять их от святых даров монаху или иподиакону, а только диакону (§ 26).

Если архиерей присутствует за литургией в церкви, но не служит, то, по нему же, антидор раздаёт не он, а служивший священник (§ 94).

Литургия заупокойная, по нему же, не поётся в воскресение (§ 28).

Во всю святую čtyредесятницу, пишет он же, кроме субботы и воскресения и Благовещеньевы дни, должна быть литургия преждеосвященная (§ 153).

Если в великом посте будет приготовлен в воскресенье запасной агнец на все пять дней недели (понеделник – пятница предыдущее правило митрополита Георгия), а между тем в продолжение недели будет служена литургия не каждый день, то, по Нифонту у Кирика, не употреблённый агнец можно оставить до другой недели, а нет беды, если и до третьей (у *Калайдовича* стр. 194 sub fin.).

Если епископ служит преждеосвященную литургию, то целовать его, по наставлению Нифонта у Кирика, в рамо или плечо (ibid. стр. 181).

Если священник, совершая проскомидию, уронит просфору, то, по епископу Савве у Кирика, можно проскомисать ея, отёрши (её) добре (ibid. стр. 196 § 7).

Если кто не нарочно проткнёт потир или дору уронит, то, по митрополиту Георгию, пролитое с землёй вскопать и всыпать в воду, а уроненную дору сжечь (§ 92).

Архиепископ Новгородский Илья († 1186) с неизвестным по имени епископом Белгородским нарочито составили правила относительно двух, могущих случиться при совершении литургии, случаев, именно – во-первых, если во время

совершения проскомидии будет забыто влить вина или воды, и во-вторых, если во время литургии мышь начнёт есть агнец.

Первое правило: «Если случится за литургией, что священник или диакон забудет влить воды или вина и усмотрят это только уже после святая святым, когда будет раздроблено Тело и даже часть его вложена в потир: То опять из службы не повторяют ничего, но священник или диакон возьмёт один потир, отнесёт его в малый алтарь (жертвенник), вольёт вина и воды, говоря при этом то, что говорится при этом на проскомидии, и, принеся, поставит (на престоле на своём месте. Священник благословит один потир, говоря: а еже есть в чаши сей честною (sic) кровь Христа Твоего, а диакон: аминь; и причастятся по обычаю, влияв укропа, и оканчивают службу по обычаю, снова ничего не повторяя и не вынимая другого Тела». Второе правило: «Если случится, что мышь начнёт грызть агнец на дискосе и заметит это священник до переноса или по переносу то пусть оскребёт его ножиком и на нём служит, а нового не вынимает, а крохи должно всыпать в те крохи, которые снимаются с литона» (у *Калайдовича* стр. 223).

Если священник, служив литургию, забудет потребить дору, то, по предписанию митрополита Георгия, должен потребить её на другой день (§ 157).

Правила, касающиеся служащего священника:

Перед совершением литургии священник, по наставлениям епископа Нифонта у Кирика, должен воздержаться от жены, по крайней мере, один день; в самый же день совокупления не только не должен служить литургии, но и входить в алтарь. Но если священник имеет нужду часто служить литургии, то между двумя днями служебными он может совокупиться с женой в третий неслужебный поутру,— служив в воскресенье и имея нужду служить во вторник, может совокупиться поутру в понедельник (в рукописях у *Калайдовича* выпущено).

На вопрос о том, должно ли служить литургию, если ночью случится соблазн во сне, епископ Савва у Кирика отвечает: если прилежал мыслью к какой-нибудь женщине то не должно; если же приготавлился служить, но сатана соблазнил, желая оставить церковь без службы, то ополоснувшись служить; если

случится соблазн в воскресенье и не выйдет семя, то нет в том ничего, а если увидишь семя на одежде, а женщины не видал во сне, то ополоснувшись и одевшись в другую одежду служить (в рукописях у *Калайдовича* выпущено).

На вопрос: может ли служить священник литургию, если почему-нибудь ночь перед ней не спал, а между тем накануне обедал и ужинал, епископ Савва у Кирика отвечает, что можно (у *Калайдовича* стр. 196 § 10). Смысл вопроса тот, что если не спать ночь, то следующий день будет как бы продолжением предыдущего и что, таким образом, евши накануне и не спавши ночь, священник будет совершать литургию как бы после еды, поевши.

Мыться перед совершением литургии, по наставлению епископа Саввы у Кирика, должно непременно с вечера, а не поутру, хотя бы в последнем случае можно было вымыться и рано, так чтобы успеть поспать (у *Калайдовича* стр. 197 § 11).

Если идёт кровь из зубов, то выплевавши изо рта, служить нет беды (Нифонт у Кирика, – *Калайдович* стр. 186).

Над мертвецом бывши, можно служить литургию (митрополит Георгий § 33 и Савва у Кирика § 1), хотя бы кадил его и целовал (последний).

По предписанию митрополита Георгия, священник накануне совершения литургии не должен есть луку (§ 25).

У него же читаем не совсем вразумительное: «Аще поп, вошед в церковь, ти воротится воспать, не достоин служить» (§ 112).

По его же предписанию, священник, служившей литургию, должен воздержаться от жены следующую ночь (§ 161).

Служивши литургию можно плевать до обеда, ибо заел дорой и запил укропом (Савва у Кирика § 9, – *Калайдович* стр. 196).

У митрополита Георгия и у Кирика в Вопрошании читаются правила относительно литургии, которые остаются для нас не совсем понятными. Приведём их здесь на конце:

У митрополита Георгия:

«Нелепо проскумисати в горах ни в клетех, вурок (в укор?) улагают священная тайны и по священному месту ходяще ли

сами или скотех или иною скверною оскверняему и безчестуему или готову сквернаву сущу, еретичества (-ская) бо суть, а не крестьянска» (§ 107).

У Кирика:

«А иже се вынимаем просфуру, не веляше в субботу вынимати, (но) в неделю вынимати, и рече: все любо поособь положи, тела на то и не клади (нужно: и тела на то не клади?), яже тъгда молиться (нужно: ломиться?), мала доля блюда рече особь. Аже её с другом розломив же⁷²⁶ служити не веляше велми: како, рече – можеши розломити кроме службы? Грех велик есть в том, не мози того творити (и) и инем взбрани. А еже речет дьякон: вендем, поп: святая святым, возьм подымет тело, и люди рекут: един свят, а поп телом учинит 3 кресты на дискосе, но не на одном, но по ряду и перед людьми, и преломит тело, и положит на дискосе и с правой руки, а в левой преломит верхнюю часть, в потир вложит, а исподнюю от себе положит; но оли он две части возьм, то сю положив и начнет ломити, и с правой руки покладывая на дискос, а в левой не покладывает, дондеже все изламает, тоже из левой положит, ать не теши руце будут» (Савва § 12,– у *Калайдовича* стр. 197.– Может быть, должно тут припомнить об употребительной у Греков до настоящего времени так называемой «ипсоне», о которой см. Описание синодальных рукописей № 368, л. 47).

[Об ипсоне ср у *Ралли* и *П.* IV, 425 и 426.]

Относительно прочих служб, составляющих общественное богослужение, как мы сказали, у Греков дело имело себя так: во-первых, службы разделялись на три класса – церковей кафедрально-епископских, церковей приходских и монастырей; во-вторых, в каждом классе было такое же частное или поместное разнообразие каждой службы, как и литургии.

Константин философ, первый переводчик богослужебных книг с греческого языка на славянский, конечно, перевёл их в одной известной редакции, а не в нескольких. Но перевёл ли он в этой одной редакции все три класса или только который-нибудь один, это составляет вопрос, на который мы не можем отвечать. Автор его Паннонского жития говорит об его переводе: «вскоре же (по прибытии в Моравию) весь церковный чин

преложь, научи я (Моравов) утреници, часовом, вечерни, навечерници и тайней службе» (литургии). Упоминание о часах и навечернице даёт знать, что Константин перевёл ту или другую редакцию служб монастырских; следовательно, остаётся неизвестным, перевёл ли он по одной известной редакции служб церковей кафедрально-епископских и приходских. Впрочем, здесь вопрос собственно об одних первых службах. Относительно служб церковей приходских или их вечерен и утрень, как мы сказали, должно думать, что они были то же самое, что и соответствующие им службы монастырские, только в более сокращённом виде; а если так, то, сделав перевод книг в пространным изложении (по монастырскому уставу), Константин дал тем возможность употреблять их и сокращённо (как службы приходских церковей). По своему сану Константин не был епископом, а пресвитером (хотя у нас совершенно неправильным образом и величается епископом); в то время как он совершал для Моравов перевод богослужебных книг, в Моравии ещё не было своего епископа; следовательно, он не имел непосредственного побуждения переводить класс наших служб, составлявший принадлежность церковей кафедрально-епископских, из чего вероятнейшее заключение есть то, что он и действительно его не переводил. После смерти Константина Мефодий сделался Моравским архиепископом и оставался в этом сане около 10 лет. Хотя Паннонское житие последнего ничего не говорит, чтобы он дополнял после Константина перевод богослужебных книг, но есть вся вероятность думать, что он сделал наше дополнение⁷²⁷. Как бы то ни было, но необходимо думать, что после Моравов у Болгар был в славянском переводе и в употреблении – по одной редакции или по нескольким – и наш класс служб. А равным образом необходимо думать, что от Болгар он переходил и к нам. Во-первых, представляется необходимым думать это а priori Болгары видели перед собой у Греков две категории служб в отношении к характеру: простая – церковей приходских и монастырей и торжественно-помпезные – церковей кафедрально-епископских в высшей степени было бы странно, если бы они захотели удовольствоваться только первыми и не

имели желания перенести к себе и последних. А за тем столько же странно было бы и то, что мы, видя у Болгар вторые службы, взяли бы от них для всеобщего употребления только первые, ибо подобное отречение от служб торжественных значило бы какое-то намеренное с нашей стороны стремление к убожеству. Во-вторых, мы имеем и положительные свидетельства, что у нас в период до-монгольский (и, следовательно, впереди нас у Болгар) действительно существовали те особые службы, составлявшие принадлежность церковей кафедрально-епископских, о которых говорим. От периода до-монгольского, как известно, сохранилось весьма мало богослужебных книг, а в позднейшее время, от которого они сохранились, у нас уже во всех церквях были приняты службы монастырские; поэтому нет ничего удивительного, что мы не находим последований наших особых служб в сохранившихся богослужебных книгах. Но если мы не находим в наших книгах последований этих служб в полном их виде, то по крайней мере находим их в отрывках, которые дают всё право заключать об их предшествовавшем существовании и в этом полном виде. В одном Московском Синодальном пергаминам Требнике конца XIV или начала XV в. сохранился отрывок вечерни, принадлежащей к классу вечере церковей кафедрально-епископских или так называемого песенного последования⁷²⁸.

Что касается до служб церковей приходских, то мы не знаем, существовали ли они у Болгар и у нас в славянском переводе по своей собственной, сокращённой против церковей монастырских, редакции. Но мы положительно знаем, что они, быв отправляемы по тем или другим книгам, существовали у нас в таковом сокращении на деле.

Таким образом, относительно прочих общественных служб после литургии за период до-монгольский представляется наиболее вероятным думать, что у нас были в употреблении все три класса их, какие были в Греции, т. е. не только службы монастырские и приходские, но и кафедрально-епископские.

Относительно церковей кафедрально-епископских должна быть сделана существенная оговорка, а именно: не необходимо думать, чтобы во всех этих церквях первоначально введены

были собственные им службы. Напротив, весьма возможно и гораздо более вероятно, что в некоторых из них, и даже большей части, началось прямо со служб монастырских или иначе – что собственные службы введены только в некоторой, и может быть только меньшей их части. Собственные службы кафедрально-епископских церквей по своему характеру торжественно-помпезные, как мы говорили выше, составлены были так, что были рассчитаны на большие соборы священников и на целые хоры певчих. А одно из этих-то двух обстоятельств и заставляет принимать за вероятнейшее, что службы эти уже с самого начала введены были у нас не во всех кафедрах, а только в той или другой, и даже может быть только в меньшей, их части. Не могло быть у нас препятствий в многочисленных соборах священников; но другое дело были хоры певчих. Образовать потребное количество сколько-нибудь удовлетворительных певческих хоров (подразумевается – при помощи учителей пения, приведённых из Греции)⁷²⁹ было делом вовсе не лёгким, и весьма сомнительно полагать, чтобы правительство в состоянии было этого достигнуть. Если бы в Греции во времена Владимира непременно и обязательно требовалось, чтобы в кафедральных епископских церквях совершались назначенные для них службы, то, как бы никак он достиг того, чтобы это непременно-обязательное стало возможным и у нас. Но необходимо думать, что в Греции ещё задолго до него началось обращение епископских кафедр к службам монастырским по причинам, которые указаны нами выше. Следовательно, пример современной Греции избавлял Владимира от обязанности во что бы ни стало стремиться к достижению того, чтобы во всех кафедрально-епископских церквях ввести их собственные службы и давал ему право ограничить свои старания только пределами того что было для него возможно. А таким образом представляется вероятнейшим думать, что собственные службы кафедрально-епископских церквей уже с самого начала были введены у нас не во всех этих последних, а только в некоторых важнейших, и что другие, – весьма возможно, большая их часть, – прямо начали со служб монастырских.

Должна быть сделана некоторая оговорка и относительно церковей приходских, а именно: то, что относительно церковей кафедрально-епископских представляется думать необходимым, относительно этих церковей может быть думаемо, как возможное и вероятное. Вообще говоря, должно принимать за несомненное, что в приходских церквах наших вечерня и утренья пелись в том сокращении против монастырей как это было принято в Греции и в Болгарии, но в то же время могли быть отдельные священники, которые бы усердствовали петь их и в полноте монастырского изложения (так как этого, само собой разумеется, никто не запрещал).

Когда все церкви кафедрально-епископские усвоили у нас монастырские службы или когда в этих церквах у нас совсем прекратилось существование их собственных особых служб, положительно ничего не известно. Вероятнейшим представляется думать, что это случилось у нас не впереди Греков, а уже после них, ибо тех особенных причин, которыми Симеон Солунский изъясняет их исчезновение у Греков, у нас не было, так что у нас причиной этого исчезновения как будто должно считать простое подражание Грекам. У последних, по свидетельству того же Симеона, совершенно прекратили своё существование в кафедрально-епископских церквах их собственные службы, за исключением одной Солуни, в период господства в Константинополе латинян. Если мы положим, что у нас, вслед за Греками, это случилось не ранее конца этого периода, то получим, что у нас это случилось не в наш период до-монгольский, а только в начале следующего. (Отличие церковей кафедрально-епископских от монастырей в прочих службах после литургии состояло: во-первых, в том, что церкви кафедральные имели их только две – вечерню и утренью, тогда как монастыри имели их многие. Во-вторых, что вечерня и утренья церковей кафедральных были свои особые от монастырей. Мы говорим здесь об усвоении кафедральными церквами монастырских вечерни и утрени вместо своих собственных. Когда случилось усвоение всех других служб монастырских, одновременно ли с первым или после, на этот вопрос мы не в состоянии отвечать совершенно ничего).

Приходские церкви удерживали у нас свой сокращённый в сравнении с монастырями чин вечерни и утрени или свой особый их вид весьма долгое время. Мы имеем свидетельства из XVII века, что это и тогда ещё было так⁷³⁰. Когда приходские церкви усвоили у нас лишние против их собственных служб монастырские,— одновременно ли с тем, как службы общие начали совершать по монастырскому уставу (в монастырском объёме) или же ранее, на это мы так же ничего не можем отвечать, как и сейчас выше.

Какой устав, или какие уставы богослужения были в наших монастырях до преподобного Феодосия Печерского, остаётся неизвестным. Ниже мы увидим, что большая часть бывших у нас прежде него монастырей должны быть представляемы не как настоящие монастыри, а как монашеские слободки, находившиеся при мирских приходских церквях; следовательно, большая часть этих бывших прежде него монастырей не имела нужды в собственном уставе богослужения. (Так как монахи ходили за службы в приход той церкви, при которых жили). В немногих настоящих монастырях, которые имели собственные церкви, был тот или другой устав или же те или другие уставы, заимствованные из Греции. (Если настоящих монастырей было некоторое несколько, то весьма могло быть так, чтобы и уставов богослужения было в них не один, а несколько).

Преподобный Феодосий Печерский, стремившийся к тому, чтобы сделать свой монастырь возможно истинным и подлинным монастырём и чтобы учредить в нём образ жизни монашеской по возможности совершенный ввёл в нём устав жизни, который в его время в Греции и в частности в патриархате Константинопольском, имевшем к нам ближайшее отношение, считался совершеннейшим и пользовался наибольшей знаменитостью, именно — устав Студийского монастыря. Взяв Студийский устав как целое, он ввёл у себя не только ту его половину, которая касалась жизни, но и ту, которая касалась богослужения, т. е. вместе со студийским уставом жизни он ввёл у себя и Студийский устав богослужения.

В монастыре Студийском, находившемся в Константинополе⁷³¹, построенном при императоре Льве

Великом (457–474) сенатором Студием (Στούδης, Στούδιος, монастырь – μοναστήριον τοῦ Στουδίου,– τῶν Στουδιτῶν), его позднейший, пользовавшейся по своей части, относившейся к жизни, великой славой у ревнителей истинной монашеской жизни, устав введен был его знаменитым игуменом – преподобным Феодором, который по монастырю называется Студитом или Студийским († 826). Преподобный Феодор не предавал своего устава письменно, а только самым делом ввёл его в жизнь и в практику монастыря (изложив, впрочем, правила, касающиеся жизни, в завещании своему преемнику и много говоря о них в своих поучениях монахам или в своём, так называемом Малом Катехизисе, см. ниже в главе о монашестве). После святого Феодора, сколько известно теперь, были сделаны две записи его устава: одна в самом его монастыре, сделанная неизвестным и в неизвестное время, как следует думать, по распоряжению монастырских властей⁷³²; другая во второй четверти XI века Константинопольским патриархом Алексеем (1025–1048). Патриарх Алексей, возведённый на кафедру из еклесиархов Студийского монастыря, построил в Константинополе свой собственный монастырь (о котором см. *Дюканжа* Constantinop. Christ, lib. IV, p. 152). Для этого своего монастыря он и написал устав, взятый с жизни и практики Студийского монастыря.

О том, как преподобный Феодосий Печерский получил для своего монастыря Студийский устав, мы имеем два разногласящие свидетельства. Летописец (под 1051г. sub fin.) говорит, что Феодосий, собрав многочисленную братию, «нача искати правила чернецького, и обретеса тогда (в Киеве) Михаил чернец монастыря Студийского, иже бе пришел из Грек с митрополитом Георгием, и нача у него искати устава чернец Студийских, и обрет у него, исписа»... Нестор в житии преподобного Феодосия говорит, что он «посла единого от братия в Костянтин град к Ефрему скопцю, да весь устав Студийского монастыря исписав, прислет ему, он же преподобнаго отца нашего повеленая ту абие и створи, и весь устав монастырский испсав и послав блаженному отцю нашему Феодосию»... По первому известно, преподобный Феодосий

получил готовую запись устава; по второму, она нарочно была сделана для него самого. Бесспорно, вероятнейшим должно считать первое, ибо кроме несомненного превосходства авторитета летописца, как исторического показателя, пред авторитетом Нестора, первое, бесспорно, вероятнее второго само по себе. Которую из двух упомянутых выше записей получил преподобный Феодосий, мы положительно не знаем; но необходимо думать, что сделанную патриархом Алексеем, а не в самом монастыре. Во-первых, записи, сделанной в самом монастыре, вовсе неизвестно в славянском переводе⁷³³, и в этом переводе мы имеем только запись Алексееву. Во-вторых, и главное, запись, сделанная в самом монастыре, представляет собой запись только весьма краткую, тогда как запись Алексеева есть настоящий и обстоятельный устав. Чтобы преподобный Феодосий удовольствовался первой, имея возможность получить вторую, это совсем невероятно. (Очень может быть, что у чернеца Михаила, к которому преподобный Феодосий обратился с расспросами об уставе, оказалась налицо только собственная запись монастыря; но добиваясь обстоятельного устава, он мог узнать от него о существовании записи Алексеевой, представляющей собой именно такой устав. И потом через него или не через него,— может быть, именно через Ефрема,— и получить её нарочно).

[В уставе патриарха Алексея по его славянскому переводу в Синодальной рукописи 330 в одном месте,— л. 206, о пище в Рождественский пост, говорится: «а по другому уставу» (место приведено в Описании Синодальных рукописей). Из этого с вероятностью следует заключать, что вместе с уставом патриарха Алексея преподобный Феодосий имел у себя в руках и собственную запись монастыря.]

Студийский устав патриарха Алексея преподобный Феодосий получил на греческом языке, и должен был перевести его с греческого на славянский. Чьими руками он это сделал, остаётся вовсе неизвестным; но, во всяком случае, должно смотреть на этот перевод, как на его дело⁷³⁴.

Славянский перевод устава патриарха Алексея известен в настоящее время в двух списках до-монгольского периода: один

список, сохранявшийся далеко не в полном виде, конца XI – начала XII века находится в Московской Типографской (синодальной типографии) библиотеке; другой список конца XII – начала XIII века, находится в Московской Синодальной библиотеке⁷³⁵.

Устав патриарха Алексея состоит из двух частей: одна часть (первая) представляет собой устав монашеского богослужения, другая часть (вторая) – устав монашеской жизни. Первая часть состоит из трёх отделений, именно – в ней излагается устав служб: по триоди постной, по триоди цветной и по месяцеслову.

Точным и обстоятельным образом обозначить, чем отличается Студийский устав патриарха Алексея от нынешнего нашего, который есть Иерусалимский святого Саввы, мы, к сожалению, не в состоянии. Предоставляя сделать это специалистам, мы со своей стороны ограничимся немногими замечаниями⁷³⁶. Как уже мы говорили выше, на Студийский устав не должно смотреть как на самостоятельный устав, сочинённый преподобным Феодором, а как на тот же устав святого Саввы, но только несколько изменённый преподобным Феодором по местным условиям и по личным соображениям. Чин и последование или порядок служб в обоих уставах более или менее одни и те же, но в отношении к материи певческой и так сказать составляющей собственное человеческое творчество части служб (не Священное Писание) Студийский устав отличается от Иерусалимского тем, что по нему полагались каноны своих Студийских творцов, тогда как в первом каноны иных творцов⁷³⁷. Затем, ещё главное отличие уставов одного от другого древними указывается в том, что по уставу Саввы под все воскресения и Господине праздники положено всенощное бдение «с вечера до утра» и на нём великое славословие с хвалитными стихирами, тогда как по Студийскому уставу не положено всенощных бдений ни для одного дня в году, а также ни для одного дня и великого славословия, но в праздники только стихир хвалитные и стиховные⁷³⁸. Это отличие Студийского устава от Иерусалимского, очевидно, должно быть изъясняемо местными

условиями: Устав Саввы написан был для монастырей, находившихся в пустыне, в которых монахи жили в одиноких, разбросанных на большом пространстве, кельях; напротив, устав Студийский написан для монастыря городского, где монахи жили в больших зданиях или корпусах, соединённых на небольшом пространстве. Монахи пустынных монастырей не собирались для общественного богослужения все вместе каждый день, так как это было для них затруднительно, а только в воскресения и праздники (совершая по будням молитвословия у себя в кельях)⁷³⁹; но и в воскресения и праздники собираться на утрени ночью было бы для них затруднительно. А поэтому-то Савва и установил всенощные бдения, так чтобы монахи собирались к церкви накануне воскресений и праздников. В монастыре Студийском, в стенах которого все монахи жили близ церкви, указанных препятствий вовсе не существовало, а поэтому-то преподобный Феодор, отменив всенощные бдения, и определил, чтобы в продолжение всего года все службы совершались в своё время⁷⁴⁰.

Отличаются ещё уставы Иерусалимский и Студийский не в отношении к службам, о которых говорим, а в отношении к литургии, именно – к временам пения литургии преждеосвященной или постной. По уставу Иерусалимскому её положено петь в те дни, как у нас в настоящее время; но по уставу Студийскому, – который в этом случае последовал Константинопольской великой церкви, она поётся в среду и пяток на сырной неделе или масленице и потом в великом посте ежедневно с понедельника по пяток (не исключая и пятка страстной недели)⁷⁴¹.

Студийский устав патриарха Алексея, введённый преподобным Феодосием в Печерском монастыре, по уверению летописца, был заимствован от Печерского монастыря всеми нашими монастырями: «Феодосий, изобретъ (устав), – говорит он, – предасть монастырю своему; от того же монастыря переяша вси монастыреве устав» (под 1051г.); а после монастырей, как должно думать, его усвоили и все наши епископские кафедры (но не приходские церкви, ибо эти последние усвоили монастырский устав уже после того, как

вместо устава Студийского у нас введен был нынешний Иерусалимский). Относительно монастырей нет оснований заподозривать показание летописца в общем, но более чем вероятно, что оно должно быть понимаемо с ограничениями, а именно – принимая за справедливое, что устав Студийский приняла большая часть монастырей, очень возможно и вероятно предполагать, что одновременно с ним, в некоторых монастырях были и свои особые уставы. В период до-монгольский наши сношения с Грецией были весьма живые и деятельные; у монахов наших тогда весьма обычно было ходить на Восток для поклонения тамошним святым местам: и совершенно возможно, что иные монахи выносили оттуда свои уставы, которые и вводили в монастырях.

Сейчас сказанное нами вполне подтверждается и тем, как в период до-монгольский имело себя у нас дело с самым уставом Студийским. Мы говорили выше, что в Греции какие-нибудь известные уставы, приобретая большее или меньшее распространение, не распространялись так, чтобы везде сохранять совершенное единообразие, а напротив так, чтобы являться в большем или меньшем поместном разнообразии. Устав Студийского монастыря, принятый в Греции в более или менее значительной части монастырей Константинопольского патриархата, не оставался там во всех монастырях совершенно одним и тем же, но получил в них большее или меньшее поместное разнообразие. Это разнообразие Студийского устава из Греции перешло и к нам. Мы сказали, что от периода до-монгольского сохранились до настоящего времени две рукописи Студийского устава: сохранившейся две рукописи представляют Студийский устав в двух особых редакциях⁷⁴². Если перешло к нам из Греции разнообразие одного и того же устава, то тем более из множества бывших там других уставов могли перейти к нам некоторые⁷⁴³.

В XVI XVII веке архиерейское служение у нас отличалось некоторыми особенными обрядами, каковы: так называемое летопроеждение в новый год, т. е. по старому 1 Сентября, совершение так называемого пещного действия в неделю праотцов или отцов пред рождеством Христовым, действо

страшного суда в неделю мясопустную, хождение на ослати в неделю Ваий; затем – до настоящего времени совершается у нас омовение ног в великий четверг.

О времени перехода к нам всех этих обрядов мы не имеем никаких положительных сведений. Омовение ног, летопровождение и действо страшного суда со всей вероятностью должно относить к периоду до-монгольскому и к самому первому времени, представляя дело таким образом, что обряды эти перешли к нам вместе и единовременно или нераздельно с самым общественным богослужением; а вопрос о пещном действии и о хождении на ослати пока нужно оставить нерешённым.

Омовение ног, совершаемое в воспоминание великого урока смирения, который преподавал начальствующим в церкви Спаситель, восходя своими началом к глубокой и может быть самой первоначальной древности, составляет такой обряд, неисполнение и опущение которого означало бы со стороны архиереев намеренное уклонение от того, чтобы напоминать себе о смирении. А поэтому-то и необходимо думать, что оно перешло к нам вместе и единовременно с самым общественным богослужением, ибо невозможно, конечно; усвоить первым нашим архиереям сейчас указанного намерения. В древнее время омовение совершали у Греков не только архиереи, но и настоятели и настоятельницы монастырей⁷⁴⁴: весьма вероятно, что это так было и у нас. Летопровождение и действо страшного суда состояли в том, что для пения праздничных молебнов, между заутреней и обедней выходили с крестами и иконами вон из церквей, на площади перед ними⁷⁴⁵. Подобное совершение нарочитых общественных молебнов есть древний греческий обычай, и нет совершенно никаких причин думать, чтобы он усвоен был нами только в позднейшее время, а не с самого древнего (у Греков общественные молебны назывались литиями и литаниями⁷⁴⁶; литии, то же что и наши того же имени моления, совершались в самых церквях, в их нартексах или папертях: литании – с выходом из церквей и с крестными ходами)⁷⁴⁷. Пещное действие воспроизводило в лицах и драматически (в

художественном отношении далеко не удовлетворительно) историю с тремя еврейскими отроками в пещи Вавилонской: в церкви на месте амвона поставлялась деревянная пещь, в неё вводились халдеями три отрока (исполнителями были большие и малые архиерейские певчие); халдеи напрасно старались уstrasить и опалить отроков и сами распростирались опалённые. Между тем к отрокам спускался сверху на цепи или на верёвке деревянный ангел, с которым они три раза обходили кругом пещь, поя песнь библейских отроков⁷⁴⁸. Можно было бы подумать, что эта церковная драма заимствована нами с Запада; но из Симеона Солунского узнаём, что она есть греческая⁷⁴⁹. Однако, есть ли она у Греков древняя и собственная, или позднейшая придуманная по образцу латинян (в то время как последние господствовали в Константинополе), это пока составляет для нас вопрос, вместе с чем составляет вопрос и то, когда она перешла к нам. Хождение на осляти в неделю Ваий состояло в том, что посте заутрени, на которой освящалась и раздавалась народу обычная верба, отвозилась с крестным ходом на известное расстояние от церкви кадка с «нарядной вербой», украшенной всякими цветами и овощами (в Москве на Лобное место), – что здесь предварительно или вместе с ходом прибывший архиерей совершал молебное пение и что потом он возвращался в церковь верхом на осляти (за отсутствием у нас действительных ослов – на лошади, маскированной ослом, т. е. покрытой попоной и с приделанными большими ушами), причём его осла вёл за повод или сам государь или его представитель (в Москве сам государь, а в случае его болезни боярин, в городах – воеводы)⁷⁵⁰. Само по себе хождение на осляти совершенно могло бы быть принято за обычай греческий: в древнейшее время архиереи у Греков не ходили в крестных ходах пешком, но или ездили на императорских колесницах (патриархи Константинопольские) или верхом на ослах (на которых они ездили обыкновенно)⁷⁵¹; мы не знаем, так ли это продолжалось и в позднейшее время, но совершенно вероятно было бы предположить, что езда на осле (хождение на осляти) осталась, по крайней мере, для недели Ваий, чтобы точно воспроизводить вход Спасителя в

Иерусалим. Однако не позволяют усвоить обряда Грекам Константин Порфиригенит и Кордин. Оба они, представляющие собой свидетелей X и XIV веков, говорят о церемониях недели Ваий и ни тот ни другой ничего не говорят о нашем обряде⁷⁵². Есть некоторые указания, что наш обряд совершался с древнего времени в Иерусалиме⁷⁵³. На этом основании, может быть, следует думать, что обряд явился у нас вместе с уставом Иерусалимским. А если так, то последнее случилось уже только во времена митрополита Киприана⁷⁵⁴.

Общественные церковные службы состоят не только в молениях Господу Богу, но и в прославлениях памятей его святых. Поэтому, считаем бесполезным сделать некоторое замечание о святцах. В настоящее время во всей православной церкви одни и те же общие святцы⁷⁵⁵; но далеко не так это было в древнее время. Был сравнительно немногочисленный отдел святых, которым с самого первого и самого древнего времени праздновалось всей церковью; большинство же их долго оставались только местными святыми тех частных церквей, в которых прославились, быв по отношению к другим отдельным церквам так сказать святыми произвольными,— праздновать которым нисколько не запрещено было другим отдельным церквам, если хотели, но нисколько не вменялось и в обязанность. При этом под отдельными церквами должно разуметь не церкви целых народов, не патриархии и не митрополии, а епископии. Памяти апостолов, которые суть вселенские учителя в собственном смысле, начали быть празднуемы всей вселенской церковью с самого первого времени. После апостолов явились мученики, которые утвердили и возрастили своей кровью церковь, ими основанную. Памяти этих, так сказать – вторых основателей церкви, подобно тому, как и первых, с самой минуты их появления, также начали быть празднуемы во всём христианском мире. Но из этих двух ликов очень долгое время и состоял сонм вселенских признанных святых: прочие святые, начиная со святителей, столько же долгое время оставались только местными святыми тех частных церквей, в которых прославились, быв вне их пределов произвольными, которым

желающие могли праздновать, но которым праздновать никто не обязывался: а до такой степени слово «местный» должно понимать в частном смысле, видно из того, что епископия Маиумская в патриархате Иерусалимском, крошечная по пространству и находившаяся рядом с епископией Газской, от которой была отделена, имела, по словам Созомена (Н. Е. lib. V, с. 3), особых от последней и своих собственных святых. Когда началось общее празднование святителям и прочим под ними святым, это пытаются решить на основании древних сохранившихся святцев. Но святцы тут решительно ни к чему не служат. Святцы в богослужебных книгах, равно как и самые эти книги, писались не под надзором каких-нибудь церковных властей, а без всякого надзора простыми писцами и переписчиками; праздновать местным святым, как мы сказали, вне мест их прославления было нисколько не обязательно, а с другой стороны желающим нисколько и не воспрещалось: подобным образом и вносить в святцы имена чужих местных святых, не будучи обязательным, нисколько не было и запрещено. Писцы богослужебных книг могли иметь естественное усердие вносить в святцы имена чужих местных, но знаменитых, святых (начиная, конечно, с чужих святых соседних мест). А таким образом и могло случиться, что местные святые могли появиться в святцах не своих мест, более или менее задолго до того, как ввелось общее им празднование. Из чего следует и то, что свидетельство святцев остаётся в данном случае ни при чём⁷⁵⁶. Имеем мы один официальный акт, из которого открывается, когда началось общее празднование святителям, первым в порядке чинов святых после мучеников. Акт этот есть указ императора Льва Мудрого († 911), предписывающий, чтобы после апостолов и мучеников было повсеместно празднуемо святителям: Афанасию Александрийскому, Василию Великому, Григорию Богослову, другому Григорию, вероятно – Нисскому, Иоанну Златоустому, Кириллу Александрийскому и Епифанию Кипрскому⁷⁵⁷. Таким образом, вот только когда положено начало обобщению святцев в нынешнем смысле!⁷⁵⁸ После императора Льва мы не знаем других подобных указов ни со стороны

государства, ни со стороны церкви, и дело дальнейшего обобщения совершалось, как нужно думать, просто само собой, без вмешательства власти гражданской или церковной. Этому дальнейшему обобщению через столетие после императора Льва неофициальным образом должен был дать решительный толчок общегреческий Синаксарь или Пролог, т. е. сборник кратких сказаний о знаменитейших святых всей Греческой церкви, составленный по приказанию императора Василия Булгаробойца, при котором крестился наш Владимир (975–1025). Император, приказывая составить общегреческий Синаксарь, имел целью привести, так сказать, в радостную всем известность, до какой степени духовное небо церкви украсилось духовными звёздами – святыми Божьими; естественно, что этим возбуждалось желание сделать их общим достоянием церкви и чрез общее празднование памятей всех их.

Если каждая отдельная церковь в смысле каждой отдельной епископии имела своих местных святых, то вместе с этим не предполагается необходимо, чтобы каждая отдельная церковь имела и право канонизации святых; однако это должно быть так полагаемо. Даже в латинской церкви, стремившейся несравненно более к централизации, чем церковь Греческая, право это принадлежало епископам до второй половины XII века, и было присвоено папами исключительно самим себе только в 1171г. (после единичного примера в 993г.)⁷⁵⁹.

В каком объёме Русская церковь до-монгольского периода содержала греческие святцы или в каком объёме она праздновала греческим святым, это составляет вопрос, на который, за отсутствием достаточных данных, нельзя отвечать удовлетворительно. Святцы, которые находим при наших богослужебных книгах до-монгольского периода (преимущественно евангелие), тут совершенно столько же к чему-нибудь служат, как и выше. Ибо тут простая случайность греческих оригиналов, с которых они списаны и потом собственный произвол писцов (в дополнениях из других рукописей), от чего празднование, конечно, нисколько не зависело. (А что святцы и действительно ровно ни к чему не служат, это совершенно ясно видно из того, что они весьма

разнообразны, что из двоих святцев одного и того же времени одни весьма полны, другие весьма кратки). В Греции, и именно в патриархате Константинопольском, в конце XI века ещё не было так, чтобы каждый день имел своего святого, а было ещё так, что некоторые дни оставались без празднуемых святых⁷⁶⁰. Предполагая что мы в этом случае шли не впереди Греков, а за ними, нужно думать, что и у нас было так же⁷⁶¹. Студийский устав патриарха Алексея, введённый преподобным Феодосием в Печерском монастыре, был принят большей частью наших монастырей и нашими епископиями (епископскими кафедральными церквами) – сначала некоторыми, а потом и всеми. В богослужбной части этого устава, как мы сказали выше, есть отдел служб по месяцеслову, излагающий в порядке месяцев и дней службы тем святым, празднование которым он полагает. Весьма вероятно, что преподобный Феодосий и все, после него принявшие его устав, праздновали греческим святым в том объёме, в каком имеют себя памяти святым и празднования им в этом последнем. В уставе находим следующее: в месяцы Сентябрь – Январь положены службы на большую часть дней, хотя и не на все, в месяцы Февраль, Март, Май – Июль положено служб от 6 до 9, в месяц Август-15 служб, а в месяц Апрель только 2: мы печатаем святцы устава в приложениях к этой главе. Что касается до церквей приходских, то должно быть принимаемо за несомненное, что, за исключением соборов в городах, разве только в весьма немногих из них были совершаемы иногда службы кроме воскресений ещё и по будням. А, следовательно, здесь и вопрос единственно о названных соборных церквах, в которых службы совершались ежедневно. Уездные соборы, конечно, следовали своим соборам кафедральным; а таким образом и здесь вероятнейшее, что можно предполагать о большинстве – господство святцев устава Феодосиева.

Иное дело устав, иное дело его исполнение, – говорят о всякого рода уставах. В особенности это должно быть сказано о церковных уставах в России в период до-монгольский. Уставы эти у нас были, но вовсе не можно и не должно представлять, чтобы они, подобно тому, как это ныне, во всех церквах на всём

пространстве Руси были исполняемы полно и надлежащим образом. Для надлежащего выполнения всех существовавших церковных уставов требовалось немалое количество книг, а мы говорили выше, как дорого и как трудно приобретаемы были книги в период до-монгольский и как по этой причине должны были быть скудны ими церкви. Для надлежащего выполнения какого бы ни простого устава требуется немалое своего рода знание; но мы говорили выше, до какой степени малообразованным и малограмотным должно быть представляемо большинство нашего духовенства периода до-монгольского. Уставы были, но они выполнялись приблизительно и относительно в своём целом виде и надлежащим образом в кафедральных архиерейских соборах, в лучших монастырях, в лучших городских приходских церквях; во всём же остальном множестве церквей в приходах и монастырях они исполнялись, сколько и как Бог даст... Необходимо думать, как мы говорили выше, что были даже такие церкви, которые совсем не имели богослужебных книг, и что были даже такие священники, которые совсем не знали грамоты, не умели читать: в том и другом случае, очевидно, слишком малыми должны были быть помышления об уставе.

III. Собственные русские праздники.

В период до-монгольский было установлено в Русской церкви несколько собственных праздников или празднований, особых от церкви греческой, а один новый праздник был установлен в совокупности с этой последней.

Праздники или празднования особые от церкви Греческой были установлены: во-первых, в честь своих святых, во-вторых – в воспоминание некоторых событий, взятых не из своей истории.

Своим новоявленным святым были установлены празднования: мученикам Борису и Глебу, преподобному Феодосию Печерскому и святителю Леонтию Ростовскому.

Борис и Глеб, по христианским именам Роман и Давид; сыновья Владимира от Болгарыни (а не от Гречанки) и рождённые им ещё в язычестве, были убиты Святополком в

1015 году, – первый 24 Июля, т. е. через 9 дней после смерти отца, на реке Альте близь Переяславля⁷⁶², а второй 5 Сентября или через 43 дня после первого на Днепре близь Смоленска (при впадении в Днепр речки Смядыни)⁷⁶³. Тела их были погребены в Вышгороде при церкви святого Василия⁷⁶⁴. Скоро на их могиле начали совершаться чудеса. Когда о последних было донесено Ярославу, а этот сообщил митрополиту Иоанну, то митрополит присоветовал князю создать в честь мучеников особую церковь и установить им особое празднование. Церковь была создана, в неё перенесены были мощи мучеников и вслед за тем князь с митрополитом установили праздновать им праздник 24 Июля, в день кончины Бориса (который был вместе и днём освящения ново-созданной церкви), написав им особую службу, которая была или личным трудом митрополита или трудом неизвестного, сделанным по его распоряжению.

Борис и Глеб были мучениками не совсем в собственном и строгом смысле этого слова, ибо хотя они потерпели невинную и мученическую смерть, но не за веру Христову, а по причинам политическим, не имеющим отношения к вере. Русская земля, однако, встретила их прославление с величайшей радостью и величайшим усердием: они были её первыми святыми, следовательно – первыми собственными предстателями пред Богом и первым залогом Божьего к ней благоволения. В древнейшее время, а вероятно и во весь период до-монгольский, память их праздновалась весьма торжественно и день её, как даёт знать митрополит Георгий в своих правилах (§ 9), причислялся к великим годовым праздникам⁷⁶⁵.

[В летописи под 1093г. (Лаврентьевская стр. 215 начало, Ипатская – 155): «в праздник Бориса и Глеба, еже есть праздник новый Русьскыя земля».]

Кроме 24 Июля ещё в период до-монгольский начали праздновать Борису и Глебу 2 Мая, в память двукратного перенесения их мощей из старых церквей в новые – в 1072г. при Изяславе и в 1115г. при Владимире Мономахе. В позднейших святцах имена их записаны многократно (см. *архимандрита Сергия* Полный месяцеслов Востока т. II): 20 Мая, к которому ошибочно вместо 2 Мая отнесено первое перенесение мощей

1072г.; 11 Августа-перенесение ветхих рак из Вышгорода в Смоленск на Смядыню в 1191г.; 12 Августа, ошибочно принятое за день убиения Бориса; 5 сентября, которое есть день убиения Глеба.

Мощи святых мучеников неизвестно куда сокрылись в нашествие Монголов, когда разорён был Вышгород.

Сказания о Борисе и Глебе суть: монаха Иакова «Сказание страстей и похвала», о которой см. в первой половине тома **абзац после сноски 1420 и далее**; рассказ летописца, помещённый под 1015г.; преподобного Нестора «Чтение о житии и о погублении», о котором см. в той же первой половине, **сноска 1421**.

Службу Борису и Глебу, написанную митрополитом Иоанном, или по его приказанию, мы помещаем в приложении к этой главе.

Преподобный Феодосий Печерский скончался 3 Мая 1074г. Через 17 лет после его смерти в 1091г. игумен и черноризцы Печерские, как рассказывает летописец, совет сотворши, сказали: «не добро есть отцу нашему Феодосию лежать вне церкви своего монастыря, которую он основал». Вследствие этого совета мощи Феодосия были откопаны из могилы в пещере, в которой он был похоронен, и перенесены в главную монастырскую церковь. Впрочем, это перенесение мощей не было каким-нибудь приступом к канонизации Феодосия, а именно только перенесением его мощей или его останков из одного места в другое: Монахи Печерские рассуждали, что последним приличнее лежать в главной монастырской церкви, которой положил основание Феодосий перед своей смертью и которой, следовательно, он был первоначальным ктитorem или здателем, чем в пещере, бывшей общей усыпальницей или общим кладбищем монастырским,— и перенесли мощи из пещеры в церковь. Перенесение совершено довольно значительное время спустя после смерти Феодосия по той причине, что церковь, быв им заложена и на третье лето быв окончена, почему-то очень долго оставалась не освящённой (см. выше **сразу после сноски № 182**), именно — до 1089г. Через другие 17 лет после перенесения и через 84 года после

смерти, в 1108г., как пишет тот же летописец, «вложи Бог в сердце Феоктисту игумену Печерьскому и нача возвещати князю Святополку, дабы вписал Феодосия в сенаник, и рад быв (князь) обещася и створи, повеле митрополиту вписать в синодик, и повеле вписывати по всем епископиям, и вси же епископи с радостью вписаша и (начаша) поминати V17; на всех соборех».

Под синодиком, очевидно, разумеется известный синодик, читаемый в неделю православия. Под соборами разумеются именно соборы недели православия или соборные совершения в эту неделю чина православия. Таким образом, канонизация Феодосия, совершённая в 1108г., состояла в том, что его имя было вписано в синодик недели православия для его возглашения вместе с именами других защитников и поборников православной веры. Следовательно, и эта канонизация не была канонизацией в том собственном смысле, чтобы – в известный день в году было установлено праздновать его память посредством особой службы. Это празднование памяти, несомненно, началось уже в период до-монгольский⁷⁶⁶; но было ли оно введено другой, так сказать – настоящей, канонизацией, записи о которой не сохранилось, или ввелось само собой и постепенно на основании нашей канонизации, остаётся неизвестным. Вероятнейшим представляется последнее: в некоторых святцах до-монгольского периода и писаных в конце XII – начале XIII века, в которых вписаны имена Бориса и Глеба, нет имени Феодосия (таковы, например, святцы Студийского устава, писанные в Новгороде и содержащиеся в Синодальной рукописи по Описанию Горского и Невоструева № 380, л. 181 оборот); если бы официально было установлено празднование памяти Феодосия, то писцы, внося имена Бориса и Глеба, конечно, не забыли бы вместе с ними и Феодосия. Отсутствие его имени в сейчас указанного рода святцах даёт знать, что первоначально, то или другое время, не везде было ему празднуемо. (Преподобный Нестор в приступе к житию Феодосиеву пишет: «его же и день успения ныне празднующе, память творим». А так как житие написано до перенесения мощей Феодосия из пещеры в церковь или до 1091г., то из этого следовало бы, что в монастыре Печерском

местное празднование памяти Феодосия началось ещё до 1091г. Но со всей вероятностью должно думать, что Нестор понимает тут не празднование в собственном смысле, а воспоминание дня успения почившая с молитвой о нём).

Празднование памяти преподобного Феодосия совершалось в древнее время, как и ныне совершается, в день его преставления – 3 Мая. В некоторых позднейших святцах под 14 Августа записано перенесение его мощей 1091г., а в некоторых святцах XIII века под 31 Мая записано перенесение мощей неизвестно какое, наконец, есть немногие святцы, в которых он записан ещё 11 Января – в день его тезоименитства (а память вместо 3 ошибочно под 2 Мая).

Мощи преподобного Феодосия, так же как и мощи Бориса и Глеба, неизвестно куда сокрылись в нашествие Монголов, и в настоящее время в соборной или главной церкви Печерского монастыря находится только его кенотаф (одна, ничего не содержащая в себе, рака, составляющая только как бы памятник).

[В 1594г. находилась в Печерском монастыре глава преподобного Феодосия, и из неё исходило миро (и мощи Антония и Феодосия?), – Описание рукописей Троицкой Лавры, № 734 л. 35.]

Сказания о преподобном Феодосии: рассказы летописца под 1051г. и под 1075г. и Несторово житие, о котором см. в первой половине тома (**«Обращаемся к житию преподобного Феодосия» сноска 1426**).

Древнюю службу преподобного Феодосия помещаем в приложении к этой главе.

Святой Леонтий был третьим епископом Ростовский от начала епархии и скончался около 1077г. Его жизнь, весьма малоизвестную, мы передали выше. В 1164г. были открыты нетленными его мощи по одному случайному поводу, именно – в Ростове сгорел собор (1161г.) и нужно было приступить к постройке нового: когда стали копать рвы для фундамента этого последнего, то и открыли мощи Леонтия вместе с мощами его преемника Исаии. Праздновать память Леонтия (28 Мая в день обретения мощей) установил епископ Ростовский Иоанн через

25–80 лет после открытия мощей между 1190–1194 годами⁷⁶⁷. Необходимо, или, по крайней мере, весьма вероятно предполагать, что епископ сделал это со спроса и дозволения митрополита и более чем вероятно предполагать, что празднование установлено было местное, только для одной епархии Ростовской⁷⁶⁸.

О кратком житии Леонтия мы говорили выше (**первой половины тома сноски 1430**). О службе Леонтию, написанной сейчас помянутым епископом Иоанном или по его приказанию, см. в приложении к этой главе.

Относят к периоду до-монгольскому установление празднования святым и равноапостольным Ольге и Владимиру. Но то и другое весьма сомнительно. Что Владимир не был причислен к лику святых тотчас или вскоре после своей смерти, это мы положительно знаем из монаха Иакова⁷⁶⁹. Он не был причислен к лику святых, и в то время как была составлена неизвестным автором Похвала ему, послужившая основой для новости о его крещении, помещённой в летописи⁷⁷⁰; а эта Похвала не может быть относима к более раннему времени, чем вторая половина XII века. Под 1200 годом Лаврентьевская летопись говорит об одном событии, случившемся 15 Июля или в день кончины Владимира: она говорит, что событие случилось на память святых мучеников Кирика и Улиты и не прибавляет, что и на память святого Владимира. Под 1229г. Ипатская летопись, говоря о Владимире, прилагает к нему эпитет «великий», чем даёт знать, что он ещё не был святым («иной князь не входил бе в землю Лядску столь глубоко, проче Володимера великого, иже бе землю крестил»,– 2 издание стр. 505 sub fin.). Новгородская 1 летопись под 1240г., говоря подобно Лаврентьевской о событии, имевшем место 15 Июля, вместе с греческими памятями дня не означает, подобно ей, памяти святого Владимира. Это последнее свидетельство, младшее из всех, особенно решительно. Событие, которое случилось 15 Июля 1240г., есть победа (знаменитая) Александра Невского над Шведами на реке Неве, при устье Ижоры (та, по которой он назван Невским). Если бы тогда уже праздновалась память Владимира, то, как бы летописец не

вспомнил о крестителе Руси, который, быв причислен к лику святых, естественно, начал быть считаем и её нарочитым патроном, и не приписал победы его заступлению, и, следовательно, как бы опустил и забыл выставить его имя? Между тем у него записано, что Александр победил Шведов «силой святыя Софьи и молитвами Владычица наша Богородица и приснодевица Мария, месяца Июля в 15, на память святого Кюрика и Улиты, в неделю на сбор святых отец 680, иже в Халкидоне». Наконец, ни в одних святцах до-монгольского периода и ближайшего к нему времени нет имени Владимира. Хотя между этими святцами мы знаем такие, писцы которых имели очевидное намерение внести имена русских святых как можно полнее, каковы например, святцы Румянцевского Обиходника XII века, (напечатанные преосвященным Макарием, – т. III, по изданию 2 приложение 5). Ввиду сейчас сказанного мы не можем принять за доказательство противного то, что в службе Владимиру есть признаки её написания в период до-монгольский, – что Киев называется в ней «велиим градом», каковым перестал быть после нашествия Монголов, и что русские люди приглашаются в ней «снитися к честней церкви Владимира преблаженного», которая после нашествия Монголов перестала существовать. Не невозможно, что служба действительно написана уже в период до-монгольский; в этом случае дело должно будет понимать так, что неизвестным ревнителем памяти Владимира она была составлена задолго до того, как было установлено ему празднование. Гораздо же вероятнее понимать дело так, что позднейшие творцы службы переносятся в обстановку до-монгольского периода просто в своём воображении для придания своему представлению большей наглядности и для этого пользуются так называемой ораторской вольностью⁷⁷¹. После 1240г. празднование, памяти Владимира было установлено когда-то до 1311г., ибо в этом последнем году архиепископ Новгородский Давид поставил церковь во имя его на одних из ворот своего Софийского Кремля⁷⁷².

Чтобы празднование Ольге было установлено прежде празднования Владимиру, это весьма сомнительно. Затем, её

имени точно так же нет в святцах периода до-монгольского и ближайшего времени, как и имени последнего⁷⁷³.

Может, конечно, казаться весьма недоуменным, что у нас, устанавливая свои праздники, не установили таковых в числе первых начальникам и виновникам нашего христианства, каковы Владимир с Ольгой. Общий ответ на это есть тот, что недоуменного в истории весьма не мало, недоуменно, например, что в Печерском монастыре не было написано жития Антония, и что он не был причислен к лику святых вместе с Феодосием или вообще в период до-монгольский, и, однако, это есть факт. Что касается до ответа подробного, который может быть дан, то о нём сейчас ниже.

В нынешних святцах кроме названных четверых – Бориса с Глебом, преподобного Феодосия и святого Леонтия, есть ещё немалое количество святых из периода до-монгольского; но внесение в святцы всех других святых и начало празднования их памятей (с включением в то число, как сейчас сказано, и преподобного Антония Печерского) относится к разному позднему времени.

[В конце XIV века преподобный Антоний уже был почитаемым святым, см. Несторово житие Феодосия в Чтениях Общества Истории и Древностей 1858г., кн. 3 л. 5.]

Наши святые до-монгольского периода были канонизованы собственно властью нашей Русской церкви без сношения с патриархами Константинопольскими. Так это было, как мы сказали выше, и в Греции, где канонизация святых принадлежала местными церквам. Какими правилами руководствовались при этом в Греции, остаётся нам неизвестными. Но у нас, как это ясно даётся знать, для этого требовалось, чтобы тела или останки святых были прославлены чудотворениями. Одновременно с Борисом и Глебом потерпели мученическую смерть от руки Святополка третий сын Владимира Святослав; но его тело отсутствовало⁷⁷⁴ и не творило чудес, а поэтому он вместе с двоими первыми и не причислен к лику святых. В Ростове одновременно были открыты мощи Леонтия и Исаии, и, однако, причислен к лику святых только один первый. Необходимо подразумевать

причиной то, что только при его мощах совершались чудотворения. В Смоленске было написано житие Авраамия, и, однако, он не был причислен к лику святых: ясно, что к свидетельству жития недоставало свидетельства чудотворений. Что последние считались необходимыми условием для канонизации, это ясно дают знать автор Похвалы Владимиру и вслед за ними летопись. Первый и за ним вторая жалуются, что Русские люди, обязанные Владимиру таким великим благом, как христианская вера, не воздают своему крестителю «почестья противу оного взданью»: «да аще быхом,— говорят они,— имели потщание и молбу приносили Богу за ны в день преставления его, видя бы Бог тщание наше к нему, прославил бы V17;». Т. е. прославил бы чудотворениями, после чего – подразумевается – он был бы причислен к лику святых.

На основании сейчас сказанного может быть дан частный вероятный ответ на вопрос: почему Владимир и Ольга не были причислены к лику святых в период до-монгольский. Именно – ответом этим будет то, что вероятно в продолжение всего периода до-монгольского при их гробах не совершалось чудотворений.

Вместе с чудотворениями требовалось ли нетление мощей, как в настоящее время, это составляет для нас вопрос. Мощи Бориса и Глеба, быв открыты, найдены нетленными, но учредить праздник в честь их или канонизовать их решено было прежде, чем открыты были мощи. В известии о канонизации преподобного Феодосия ничего не говорится об его мощах. Святой Леонтий был канонизован не тотчас и не вскоре после того, как были открыты и найдены нетленными его мощи. Открытие мощей последнего вместе с мощами Исаии, совершённое не вследствие бывших при их гробах чудотворений и не с целью их канонизации, возбуждает и другой вопрос, на который мы затрудняемся ответить: какая была цель этих открытий. Авторы кратких житий Леонтия и Исаии, говоря об открытии их мощей и обретении последних нетленными, выражают такую радость, что как бы это было уже самым прославлением святых. Из этого можно заключать, что нетление мощей считалось залогом прославления (посредством чудес).

В древнее и старое время под нетлением мощей не разумели непременно целости всех тел, но столько же целость и одних костей. Прежде всего, самое слово мощи значит именно кости (от глагола мощи, мочь, т. е. то в человеческом теле, что придаёт ему силу, крепость, каковы кости) и с совершенной ясностью употребляется иногда в старом языке для обозначения их одних, а не целых тел. В 1472г. в Москве по случаю перестройки Успенского собора, открывали гробы митрополитов, и в одной летописи читаем о результате досмотра: «Иону цела суца обретоша, Фотея же цела суца не всего, едины ноги толико в теле, а Кипреяна всего истлевша, едины мощи»⁷⁷⁵. Что касается в частности и собственно мощей святых, то помянутый выше летописец прямо и ясно высказывается, что под мощами святых должно понимать именно кости и говорит о простом народе: «кой только не в теле лежит, тот у них не свят, а того не помянуть, яко кости наги источают исцеления»⁷⁷⁶. Зиновий Отенский в своём «Истини показаний», писанном в 1566г., говорит: «(во святых Господних, в церквах положенных), воистину удивляет вся воля Божья: чудо бо преславно воистину – кости голы сухи на всякие недуги и болезни исцеления точат и бесов прогоняют»⁷⁷⁷. В грамоте Новгородского митрополита Питирима от 1667г. читаем о мощах Нила Столбенского: «гроб и тело его святое земли предадеша, а мощи святые его целы все»⁷⁷⁸. Если с сейчас приведёнными указаниями относительно значения и употребления слова мощи мы обратимся к известиям о мощах святых периода домонгольского, то увидим, что и они в некоторых случаях говорят о костях, а не о целых телах. Первоначальный наш летописец, бывший монахом Печерского монастыря и сам откапывавший по поручению игумена мощи преподобного Феодосия, говорит: «прокопах (место в пещере, где положен был Феодосий) велми и влезохом (с товарищем) и видехом и (Феодосия) лежащ мощьми, но состави не распалися беша и власи главнии притяски бяху»: оборот «мощьми» и слово «состави» при соображении указанного выше, не оставляют сомнения, что летописец говорит об обнажённых костях, причём вместо не совсем определённого «не распалися беша» в некоторых

списках стоит совершенно определённое «не розсыпались быша». О мощах Бориса и Глеба, Леонтия и Исаии сказания говорят, как о целых телах.

Как кажется, в период до-монгольский мощи святых полагались не на вскрытии в том смысле, что оставлялась открытой верхняя гробовая доска, а в наглухо закрытых гробах. Так думать заставляет то обстоятельство, что некоторые мощи, например Феодосия Печерского, были поставлены не в самой церкви, а в притворе или на паперти⁷⁷⁹. Если бы мощи были открыты, то едва ли бы находили удобным и приличным ставить их в притворе⁷⁸⁰.

Кроме святых прославленных и настоящим образом канонизированных для общего или местного празднования были ещё в период до-монгольский, как и во всякое время после, святые, так сказать непрославленные, люди, по существовавшим о них мнениям, свято почившие, которым не творилось празднование церковных даже и местных, но которых память и гробы более или менее усердно чтились (подобно, например, тому, как в настоящее время в Москве – у Троицы чтутся памяти и гробы митрополитов Платона и Филарета).

Таких святых, по мнению и так сказать по чаянию народному в разных местах России, вероятно, было не мало.

Из них известны и могут быть указаны:

В Киеве. После Владимира и Ольги великий князь Мстислав Владимирович, по христианскому имени Феодор, скончавшийся в 1132г. и положенный в церкви святого Феодора, им самим созданной. (Его имя даже внесено в некоторые святцы, см. у Востокова № 319 л. 100 оборот, стр. 452). Затем, вероятно, многие или, по крайней мере, некоторые из сонма подвижников Печерских и во главе их, конечно, преподобный Антоний.

В Чернигове. Князь Игорь Ольгович (внук Святослава, правнук Ярослава), убитый в 1147г. киевлянами и вскоре перенесённый из Киева в Чернигов.

В Смоленске. Преподобный Авраамий Смоленский (о котором см. первой половины тома **сноска 1440**).

В Пскове. Князь Новгородский Всеволод – Гавриил Мстиславич, изгнанный из Новгорода в 1186г. и скончавшийся в

Пскове в следующем 1187г.

В Ростове. Епископ Исаия, преемник святого Леонтия, мощи которого были открыты и найдены нетленными одновременно с мощами последнего.

Во Владимире Кляземском. Авраамий, мученик Болгарский. Этот Авраамий⁷⁸¹, родом не Русский, а какого то «иногo языка» христианского, был весьма богатый купец, объезжавший для торговли земли и города. Когда он прибыл к Болгарам Камским в их столицу, то последние, отличавшиеся веротерпимостью⁷⁸², по неизвестной причине начали нудить его отречься от Христа; но он не захотел сделать этого и предпочёл мученичество, которого и сподобился 1 Апреля 1229г. Через год его мощи, погребённые на общем христианском кладбище столицы Болгарской, были принесены во Владимир и положены в женском Успенском монастыре.

Празднования, установленные у нас в период домонгольский в память событий не своих, как мы сказали, а чужих, были: 9 Мая перенесения мощей Николая Чудотворца и, может быть, 1 Октября Покрова Божьей Матери.

Мощи Николая Чудотворца были перенесены из города Мир в Ликий, где он был епископом и где скончался, в Бар-град или город Бари в южной Италии в 1087г. Это перенесение мощей было собственно их похищением со стороны Барян. Около 1036г. Ликия с Мирами подпала власти Магометан и у жителей Итальянских коммерческих городов, ведших торговлю с Малой Азией, явилась мысль приобрести мощи Николая Чудотворца, как знаменитейшего святого христианского мира и в частности как патрона мореплавания. В 1087г. одновременно приняли намерение сделать это купцы Венецианские и Барские, причём последним удалось упредить первых. Приплыв в Миры, и придя в церковь святого Николая Чудотворца, находившуюся за городом, они нашли её стражами четырёх живших при ней монахов. Заставив последних обманом указать себе место, где находились мощи, и, отняв у них возможность дать известие о совершаемом хищении в город, они нашли мощи в гробнице под полом церкви, с поспешностью вынесли их из неё и бежали на корабль. В Бар они прибыли с мощами после 19-дневного

плавания 9 Мая 1087г. В России были получены известия об этом событии, и было установлено в память его празднование почти тот час же, как оно случилось. Каким образом были и могли быть получены известия, мы говорили выше (**первой половины тома за сноской 1080**); но установление празднования составляет нелегко решаемый вопрос. Из страны православной мощи были похищены в страну, отпавшую от православия: какая же могла быть причина для установления празднования? Что это было сделано не по приказанию папы, власть которого будто бы признавали тогда Русские, как хотят утверждать католические писатели, совершенно ясное и совершенно современное доказательство на это представляют сношения папы Климента с нашим митрополитом Иоанном II. Да и вообще думать, будто мы когда-нибудь признавали власть папы или были с ним в единении, могут только именно эти писатели. Остаётся полагать, что Русские видели в этом перенесении мощей их похищение из нечистых рук мусульманских в руки хотя и не православные, но всё-таки христианские, и что взгляд на дело с этой-то стороны и побудил их установить празднование в память события. В нашем слове на перенесение или о перенесении мощей (см. о нем выше *ibid.*), воспроизводящем латинские сказания, есть одна особенность против последних. В нём утверждается, что Баряне решились принести к себе мощи вследствие видения, бывшего одному «благоверному» пресвитеру, которому явился святой Николай и приказал передать Барянам своё желание быть положенным в их городе. Под «благоверным» пресвитером, несомненно, должно разуместь греческого православного священника, т. е. священника тех православных Греков, которые были в Баре, как и во многих других местах южной или нижней Италии. На этом основании можно думать, что православные Греки итальянские (приходившее в Киев для торговли с другими Итальянцами) уверяли Русских, будто перенесение случилось по их желанию и при их содействии, и будто святой Николай пожелал лежать в неправославной Италии именно ради их, православных. А если так, то это должно было ещё более расположить Русских к тому, чтобы

видеть в перенесении событие радостное, а не скорбное. Множество чудес, которые совершались при мощах Николая Чудотворца в первое время по их принесению в Бар-град, и слухи о которых дошли до них⁷⁸³, ещё более должны были утвердить их в сейчас указанном взгляде на дело. В каком именно году было установлено празднование 9 Мая, точным образом неизвестно; но вообще, как даёт знать наше слово на перенесение мощей, весьма в скором времени после самого события⁷⁸⁴.

Празднование Покрова Божьей Матери 1 Октября установлено у нас в России в воспоминание одного чудесного видения, о котором повествуется в житии одного греческого святого, именно – преподобного Андрея, Константинопольского юродивого.

Преподобный Андрей жил во времена императора Льва Великого (457–474) или неизвестно когда позднее. Он был родом Скиф или не Грек и в детстве был куплен в рабы одним Константинопольским вельможей. Наученный греческому языку и грамоте, он начал прилежно читать жития мучеников и святых и, наконец, возревновал подражать последним. Для подвижничества ему нужна была свобода от рабства, а так как он не надеялся получить её от господина, то избрал подвиг юродства, дабы быть отпущен, что и случилось, как рабу непотребному. Юродствовав на улицах и рынках Константинополя и подвизавшись подвигом суровейших лишений в продолжение 66 лет, преподобный Андрей, по его житию, сподобился очень многих видений, к числу которых принадлежит и то, в воспоминание которого установлен наш праздник.

В житии Андрея об этом последнем видении читается следующий рассказ: «Некогда во время совершения неусыпаемого славословия (всенощного бдения) в святом гробе, находящейся во Влахернах⁷⁸⁵, пошёл туда блаженный Андрей, творя (дорогой) обычное (т. е. юродствуя). Присутствовал там и Епифаний (друг Андрея из благородных юношей) с одним из своих рабов. Имел же (блаженный) обычай стоять (там на бдении), смотря по тому, сколько давало

бодрости расположение духа – иногда до полуночи, иногда же до утра. Итак, когда был уже четвёртый час ночи, видит блаженный Андрей ясными очами (ὀφθαλμοφανῶς) Превеличайшую, идущую в женском образе от царских дверей⁷⁸⁶ в сопровождении страшной свиты, в которой были и честный Предтеча и сын Громов, державшие её под руки с обеих сторон, и многие святые в белых одеждах предшествовали ей. Другие же последовали с пениями и песнями духовными. Когда она приблизилась к амвону, – идёт блаженный к Епифанию и говорит: видишь ли Госпожу и Владычицу мира? этот отвечает: да, отче мой духовный. И когда они смотрели, (Богоматерь), преклонив колена свои, молилась на многий час, омочая слезами своё боговидное и непорочное лицо. После окончания молитвы она вошла в алтарь, молясь в нём за окружающий его народ. Когда кончила молитву, то омофор⁷⁸⁷ свой, который имела на своей пренепорочной главе, и который был как вид молнии, сняв с неё с прекрасной честностью⁷⁸⁸ и взяв в свои пренепорочные руки, – великий и страшный, распростёрла поверх всего стоявшего там народа. Чудные мужи (т. е. Андрей и Епифаний) на многий час видели его распростёртым над народом, и блистающим славой Господа как молнию. Доколе там была всесвятая Богородица, видим был и он; когда же удалилась Она, невидим стал и он: совсем взяла его с собой, благодать же оставила бывшим там»... В заключение рассказа прибавляется, что видение было для Епифания предстательством богоносного отца, т. е. святого Андрея (жития глава 24, у Болландистов р. 94).

В воспоминание этого-то видения был установлен у нас в России праздник Покрова Божьей Матери. Весьма нелегко ответить на вопрос: что было побуждением к его установлению или как случилось, что он был установлен? Новые исследователи обыкновенно думают, что святой Андрей был принимаем предками нашими за Славянина, за которого принимают его они сами, что на видение, которого он удостоился, они смотрели как на залог Божьего благоволения к народам славянским, и что по этой причине и установили праздник, придавая ему значение как бы празднования

национально-славянского. Но единственные слова в житии о народности Андрея: «был родом Скиф,— ἦν τῷ γένει Σκύθης, и в настоящее время вовсе не дают прямого основания считать его за Славянина, а тем более сомнительно, чтобы могли давать его древним предкам нашим, которые вовсе не подозревали везде Славян с таким усердием, как это делаем мы. Притом же, если бы это было и так, всё-таки весьма трудно будет понять, с какой стати усвоили они видению указанное выше значение. В древних Прологах наших читается краткое слово о нашем празднике, которое даёт ответ на вопрос об его установлении, но, к сожалению, ответ, которому не достаёт совершенной определённости. Сказав кратко о страшном и чудном видении святым Андрею и Епифанию, автор слова продолжает: «Се убо егда слышах, помышлях: како страшное и милосердное видение и заступление наше бысть без праздника; надеяжеса на милосердая твоя словеса, Владычице, еже к Сыну в молитве рече: Царю небесный, приими всякого человека, славящего Тя..., тем словесем надеяся въсхотех, да не без праздника останет святой покров твой, Препоблагая, но якоже ты хощещи украсити честный праздник твоего покрова, Всемилолюбивая, украси, да прославляющий тя възвеселятся, видящи многоименне твоя праздники Сияющи»... Эти слова, как, по-видимому, совершенно ясно, говорит человек, который установил праздник, т. е. в этих словах даётся знать, что праздник уставлен каким-то частным лицом или каким-то одним человеком. Но в заключение слова по девяти спискам, которые мы имели под руками⁷⁸⁹, говорится — по одним: «уставы же таковы праздник праздновати месяца Октября в 1 день»... по другим: «уставижеся таковы праздник»... До окончательного разъяснения дела, если оно возможно, мы полагаем, что или должно читать: «уставих» или, читая: «уставися» должно относить безличную речь автора к нему самому, как бы он хотел сказать; «уставися нами», вообще полагаем, что на основании слова должно приписывать установление праздника какому-то одному человеку и чьей-то частной и личной инициативе. Допуская и принимая это, мы без особенного труда объясним себе загадку установления праздника: с частным человеком

могло случиться, чтобы он возымел мысль установить праздник и без всякого особенного повода, просто возбуждённый ревностью прославить видение, свидетельствовавшее о готовности Божьей Матери к заступлению рода христианского. Но если и здесь должно искать особенных поводов, то нам представляется до некоторой степени вероятным думать следующее: у нас в России в честь Константинопольской Влахернской церкви были устрояемы церкви её имени⁷⁹⁰. Так как видение имело место во Влахернской церкви, то кто-нибудь из основателей или настоятелей наших Влахернских церквей и пришёл к мысли установить в память видения праздник. Так или иначе, но если праздник был установлен по инициативе какого-нибудь частного лица, то он долженствовал быть сначала частным праздником только того места, где был установлен, причём самое вероятное подозревать какой-нибудь знаменитый монастырь⁷⁹¹. Будучи в начале местным, праздник скоро мог сделаться общим по крайней сочувственности всем его мысли и цели. Т. е. по той причине, что прославлять покров Божьей Матери и молить Её о нём исполнены готовности все христиане. Что праздник не заимствован нами от кого-нибудь из южных Славян, а, наоборот, последними заимствован от нас, в этом удостоверяют или, по крайней мере, дают всё право думать это слова службы: «Владычице... за ны грешные к Богу помолися, твоего покрова праздник в русей земли прославльшим»⁷⁹². Когда установлен праздник, это пока вовсе неизвестно. Желаящие положительно относить его к периоду до-монгольскому ссылаются на то, что в Новгороде есть Покровский Зверин монастырь, существующий, по крайней мере, с первой половины XII века, и что близъ Владимира есть Покровская церковь, построенная, по всей вероятности, Андреем Боголюбским, и, во всяком случае, несомненно, относящаяся к периоду до-монгольскому. Но монастырь и церковь суть ли Покровские с периода до-монгольского или стали таковыми только в последующее время, это остаётся неизвестным⁷⁹³. Праздник находим записанным в святцах второй половины XIII века⁷⁹⁴; следовательно, он явился не позднее этого времени. Если принимать предположение, что

сначала он явился в виде частного праздника, то первое его установление можно будет относить к передо до-монгольскому, потому что как бы ни скоро частный праздник сделался общим, но всё-таки для этого нужно было некоторое время. На вопрос: почему праздник положен 1 Октября, пока не можем отвечать совершенно ничего⁷⁹⁵.

Пространное и в своём роде весьма замечательное житие святого Андрея Юродивого написано священником церкви святой Софии в Константинополе Никифором, который выдаёт себя за современника и за близкого друга святому (оно напечатано в Acta SS. Болландистов, Maii t. VI, Corollarium). Но личность автора возбуждает сомнения: он был уже священником, когда Андрей начал юродствовать (сар. 2 sub fin.); Андрей юродствовал 66 лет (сар. 28); житие записано не тотчас после смерти Андрея, а после того, как умер ученик его Епифаний, согласно с его пророчеством бывший после его смерти епископом (sic) Константинопольским (ibid.). Таким образом, должно будет выходить, что Никифор писал житие более чем в столетней старости, что не весьма вероятно.

Время жизни святого Андрея автор вовсе не обозначает годами (хотя и сообщает день его смерти в неизвестном году). Но он говорит, во-первых, что вельможа, купивший его в рабы дитятей, жил при императоре Льве Великом (ἀνὴρ τις ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τῆς βασιλείας Λέοντος τοῦ φίλοχρίστου βασιλέως τοῦ μεγάλου, сар. 1 начало). Во-вторых, что во время его юродства был его современником святой Даниил столпник, что в Анапле (сар. 13), который взошёл на столп в 465г., а скончался в 489г. (у Болландистов место о Данииле понято и переведено неправильно). По этим двум согласным между собой свидетельствам время жизни Андрея должно быть относимо ко второй половине V века. Однако в житии есть признаки, которые заставляют относить жизнь его к более позднему времени. Таковые признаки суть: во-первых, житие, если оно современно Андрею, должно быть относимо по его языку (который весьма варварствует), к более позднему времени, чем V век; во-вторых, говорится в житии, что Андрей, приняв на себя подвиг юродства, «начал ребячествовать по

примеру одного древнего дивного Симеона» (сар. 2 fin.), а разумеемый тут Симеон, юродивый Сиро-Палестинский, жил во второй половине VI века⁷⁹⁶; в-третьих, многократно упоминаются в житии Сарацины и Агаряне и в одном месте ясно представляются народом, высоко поднявшим рог свой на Византию (сар. 25).

Полагают, что подо Львом Великим жития должен быть разумеем Лев философ (886–911). Однако последнего, сколько знаем, никто не называет Великим. Притом, упоминание о Данииле столпнике, как современнике Андрея, даёт знать, что примирения противоречий или разрешения вопроса о них должно искать иным путём.

Время пребывания на кафедре Константинопольской ученика Андреева Епифания должно бы служить к определению времени жизни первого. Но Епифаний взошёл на кафедру с монашеской переменной имени и не называемый в житии этим вторым именем, он остаётся между епископами (sic) Константинопольскими вовсе неизвестным. Господин, купивший Андрея в рабы, по имени Феогност, имел сан протоспафария и, наконец, был стратилатом в восточных пределах; но пока у летописцев византийских не найдено подобного Феогноста.

Житие святого Андрея, как мы сказали, весьма пространное и в своём роде весьма замечательное, после изображения подвигов его юродства и суровейшего аскетизма, повествует: о многочисленных видениях, ему бывших, о случаях обличения им людей грешных и о многообразных (отчасти так сказать апокалипсических по характеру) беседах его с Епифанием.

Относят к периоду до-монгольскому установление в Новгороде празднования иконе Знамения Божьей Матери, 27 Ноября, в воспоминание бывшего от неё чуда.

Зимой 1169г. великий князь Суздальский Андрей Юрьевич Боголюбский, ссорясь с Новгородцами из-за Двинских областей и из-за принятого последними враждебного ему князя⁷⁹⁷, послал на Новгород весьма большую рать под предводительством сына своего Мстислава которому сопутствовало ещё пятеро князей с вспомогательными войсками из других княжений. Опустошив область Новгородскую и пожёгши её села,

Суздальцы подступили к самому Новгороду. Тогда владыка Новгородский Иоанн с посадником Якуном вынесли на острог, сделанный около города по случаю нашествия врагов, икону Знамения Божьей Матери, находившуюся в церкви Спаса на Ильиной улице. Три дни съезжались Новгородцы биться с Суздальцами, в четвёртый день 25 Февраля, Суздальцы пустили на острог стрелы как дождь и обратилась икона лицом к городу и напала на Суздальцев тьма и все ослепли, а Новгородцы, выйдя на поле, одних избили, других изымали, а прочие разбежались, и пленных взято было такое множество, что продавали человека по две ногаты⁷⁹⁸.

Более чем вероятно, что празднование иконе Знамения в воспоминание этого чуда установлено не в 1169г., а спустя значительно времени после. Во всех сказаниях владыка Новгородский называется Иоанном, но он был не Иоанн, а Илия, принявший имя Иоанна только перед смертью, при пострижении в монашество, и употребление в сказаниях второго имени вместо первого, несомненно, указывает на позднейшее время. Во-вторых, об установлении празднования вовсе не говорит древняя Новгородская летопись, писанная современниками⁷⁹⁹, равно как не говорят о нём и другие древние летописи⁸⁰⁰. В-третьих, сохранился до настоящего времени от второй половины XII века Устав церковный, принадлежавшей именно Благовещенскому монастырю архиепископа Илии: в его месяцеслове нет нашего праздника. Наконец, в-четвёртых и главное – весьма трудно и совсем невероятно допустить, чтобы Новгородцы захотели установить этот праздник тотчас после победы или вообще в период домонгольский. Сделать это значило бы нанести Суздальцам тяжкую обиду, а на это они не могли решиться ни при Андрее Боголюбском, к которому, несмотря на победу, обратились в следующем 1170г., ни при его преемниках до конца периода (Праздник находим записанным в месяцеслове второй половины XIII века⁸⁰¹; когда он установлен ранее, сказать не можем. Новгородцы победили Суздальцев 25 Февраля, а праздник – 27 Ноября. Это объясняют так, что не находили удобным временем для него великий пост, в среду на второй

неделе которого было 25 Февраля в 1169г. и в котором оно по большей части приходится, и что поэтому установили его праздновать в день ангела тогдашнего воеводы Якуна, ибо 27 Ноября Иакова Персского. Если бы было несомненно доказано, что праздник установлен в 1169 году, то, конечно, объяснение можно было бы находить удовлетворительным. Но пока дело составляет вопрос).

Кроме праздников, нарочито установленных, была ещё у нас в период до-монгольский категория новых и собственно Русских праздников, относительно которых со всей вероятностью следует думать, что они не были установлены нарочно, а вводились сами собой. Эти праздники – дни освящения некоторых знаменитых церквей, как-то: Владимировой Десятинной, Софии Киевской Ярославовой и других. Обыкновенно думают о происхождении этих праздников, что князья устанавливали их нарочитыми узаконениями. Но гораздо вероятнее думать о них совсем другое. В древнее время день освящения каждой церкви долженствовал быть для неё великим годовым праздником, т. е, каждая церковь ежегодно должна была праздновать день своего освящения как большой праздник⁸⁰². Естественно, что по этой причине церкви отмечали в своих месяцесловах или вносили в свои святцы дни своих освящений. Писцы книжные, переписывая святцы знаменитых церквей для других церквей, не выпускали из них местных, праздников· первых, а таким образом праздники эти распространялись по святцам и становились общими праздниками всей Русской церкви. В позднейших святцах праздников этих уцелело немного, именно – 12 Мая освящение Десятинной Владимировой церкви, 11 Мая и 4 Ноября два освящения Киевской Ярославовой Софии, 26 Ноября освящение Киевской Ярославовой церкви св. Георгия; но весьма вероятно, что в до-монгольский период были вносимы из местных святцев в общие дни освящения и многих других церквей.

Один праздник из этой категории остался навсегда или до настоящего времени; это – праздник св. Георгия 26 Ноября, иначе осеннего Юрия⁸⁰³. Причина, почему сохранился один этот

праздник из числа многих ему подобных, очевидно, должна быть полагаема в особом усердии народа к св. Георгию, которого собственный, т. е. независимый от каких-нибудь сторонних поводов, праздник он видел в празднике 26 Ноября.

Новый праздник, установленный в период до-монгольский Русской церковью в совокупности с церковью Греческой был праздник Всемилоствому Спасу и пречистой Богородице 1 Августа. В настоящее время этот праздник у нас уже не празднуется⁸⁰⁴, но об его прежнем праздновании свидетельствует народное название 1 Августа Спасовым днём. Праздник учреждён был нашим великим князем Андреем Юрьевичем Боголюбским и императором Константинопольским Мануилом или точнее говоря, учреждён был последним и принят по его предложению первым. О времени и причине установления праздника сказание, читаемое в Прологе, говорит, что в 1164г. князь и император в один и тот же день вышли войной на врагов – первый на Камских Болгар, второй на Сарацин, и что оба они одержали над врагами победы заступлением Всемилоствого Спаса и пречистой Богородицы. Но должно думать, что относительно времени автор ошибается, хотя Боголюбский, которому он хочет усвоить инициативу, и действительно одержал победу над Камскими Болгарами в 1164г. Сохранился до настоящего времени указ императора Мануила от 1166г. о праздниках неприсутственных и полу-присутственных, т. е. о таких, в которые или совсем не должно быть присутствия в судах или должно быть только после обедни⁸⁰⁵. Если бы не между первыми, то между вторыми долженствовал быть праздник только что учреждённый самим императором; а между тем его нет ни между одними, ни между другими. Из этого следует, что в 1166г. он ещё не был учреждён. Весьма вероятно, что Мануил установил праздник в 1168г. по случаю блестящей победы, одержанной им над Венграми (8 Июля 1167г.), которую он усвоял заступничеству Божьей Матери. Почему, когда возвратился с войны домой и в триумфе въезжал в Константинополь, то приказал везти впереди себя на особой колеснице Её икону⁸⁰⁶. Что касается до Андрея Боголюбского, который вообще был князь из ряду вон

благочестивый и особенно усердный читель Божией Матери, то он, нет сомнения, встретил бы предложение императора принять установленный праздник с величавшей готовностью и без особенных личных к тому побуждений. Но он имел этих личных побуждений слишком много, имел их и в то самое время, когда по всей вероятности пришло к нему предложение императора: В 1168г. его войска (под предводительством сына его Мстислава) одержали победу ещё более важную, чем та, которую он одержал в 1164г. над Болгарами, именно – победу над его врагом великим князем Мстиславом Изяславичем, которого выгнали из Киева⁸⁰⁷. Несомненно, что ни Киев ни Новгород не питали к Боголюбскому ни малейшего расположения; а на этом основании более чем вероятно предполагать, что праздник, установленный им, был введён только в области Суздальской и что он не был первоначально принимаем ни в Киеве ни в Новгороде (если только и потом был принимаем⁸⁰⁸.

Иконы особенно чтимые и чудотворные.

В период до-монгольский, как и после и как теперь, были у нас иконы, которые находились в особенном уважении, к которым были питаемы особенное усердие и особенная вера. Точно так же были иконы, от которых совершались чудотворения и знамения.

Укажем эти иконы, сколько они известны:

1. Успения Божьей Матери Киево-Печерская, находящаяся в Печерском монастыре, храмовая главной церкви. По преданиям Печерского монастыря, записанным в Патерике, икона эта чудесным образом прислана была Божьей Матерью из Константинополя, из Влахерны, вместе с зодчими для построения церкви⁸⁰⁹. По свидетельству Патерика, от иконы сотворялись многие чудеса⁸¹⁰. Сохраняясь в монастыре до настоящего времени, не стоит в иконостасе, в ряду местных икон, а висит на шнурах над царскими дверями⁸¹¹.

2. Божьей Матери Пирогощая или Пирогоща, находившаяся в Киеве, В 1131г., по свидетельству летописей, великий князь Мстислав Владимирович заложил в Киеве каменную церковь

Богородицы, которая (церковь) получила название Пирогощей или Пирогощей⁸¹². В 1155г., по свидетельству тех же летописей, Андрей Юрьевич Боголюбский, уходя от отца своего из Киева в Суздаль, взял из Вышгорода икону Богородицы (последующую – Владимирскую), которая принесена была из Константинополя в одном корабле с Пирогощей⁸¹³. Можно понимать это так, что икона принесена была Мстиславу (быв по его приказанию куплена или по его заказу написана в Константинополе) и что он построил церковь для неё; но гораздо вероятнее понимать так, что церковь была построена ранее, а икона принесена была после, и только поставлена в церкви. (Может быть, нарочно быв куплена или заказана для последней в её храмовые иконы). Степенная книга говорит, что икона принесена была самому Юрию Долгорукому (I, 253 начало, – подразумевается, быв по его приказанию куплена или по его заказу написана): не невозможно, что она основывается в этом случае на списках летописей, в которых именно это говорилось. От чего получила икона прозвание, и как было – так ли, что церковь дала его ей или, наоборот, она церкви, остаётся неизвестным. (По Степенной книге, *ibid.*, икона получила прозвание от того, что принесена была из Константинополя гостем, т. е. купцом, Пирогощей). Что икона пользовалась особенным уважением, это видно из слов о ней летописей под 1155г. (где она представляется не менее известной, чем Владимирская) и из того, что князь Игорь Святославич, герой Слова о полку Игореве, по освобождению из плена у Половцев, прежде всего, поехал в Киев, «к святей Богородици Пирогощей» (Слово, – самый конец), чтобы принести ей – подразумевается – благодарение. В настоящее время иконы не существует, равно как и церкви, в которой она находилась.

3. Николая Чудотворца (Николы⁸¹⁴, так называемого Мокрого, находящаяся в Киевском Софийском соборе. Эта икона около 1090–1100г.⁸¹⁵ сотворила чудо, состоявшее в том, что у двоих супругов, жителей Киева, возвращавшихся домой из Вышгорода, с тамошнего праздника, в лодке по Днепру, вследствие случившейся бури, был выброшен в реку младенец, который, утонув, через несколько дней был найден лежащим у

нашей иконы живым и невредимым, только мокрым, от чего и икона получила прозвание. (Она до настоящего времени находится в соборе там же, где находилась в древнее время, на полатах или женских галереях, в левой боковой стороне, теперь – в приделе Николая Чудотворца).

4. Смоленской Божьей Матери, называемая Одигитрией, находящаяся в Смоленском кафедральном соборе. По местным преданиям, икона принесена из Греции супругой Всеволода Ярославича, дочерью (будто бы, – **первая половина тома сноски 391**) императора Константина Мономаха, и есть одна из икон, написанных, по преданию, евангелистом Лукой⁸¹⁶. Вместе с этой Смоленской иконой считались у нас написанными евангелистом Лукой ещё иконы Божьей Матери Владимирская и Полоцкая-Евфросиньинская. Но эти наши предания нужно понимать особенным образом. Чтобы Греки имели охоту отдавать Русским иконы, которые у них принимались за написанные евангелистом Лукой, это так же мало вероятно, как то, чтобы мы в настоящее время имели охоту отдавать Грекам или кому-нибудь икону Владимирской Божьей Матери, т. е. мы хотим сказать – совершенно невероятно. Если у нас были иконы, которые слыли и считались за написанные евангелистом Лукой, то это несомненно и очевидно значит, что они были копии или списки с икон, которые принимались у Греков за таковые. Иконы эти находились у Греков в великом уважении; а потому и естественно, что Русские желали иметь с них копии, и некоторые из этих-то копий, особенно у нас прославившиеся, народная молва и народное усердие и превратили в самые оригиналы. У Греков принимались за написанные евангелистом Лукой три иконы Божьей Матери: находившаяся в Константинополе и называвшаяся Одигитрией⁸¹⁷, находившаяся в Иерусалиме и в Эфесе. Знаменитейшей была Константинопольская: она то же была для Константинополя, что для Москвы иконы Божьей Матери Владимирская и Иверская⁸¹⁸. С этих-то икон и были списками наши иконы, слывшие за письмо евангелиста Луки. Смоленская икона Божьей Матери называется Одигитрией; из этого ясно, что она есть список с иконы Константинопольской. Истинная её история, вероятно,

есть та, что её приобрёл из Константинополя Владимир Всеволодович Мономах, как храмовую икону для построенной им в Смоленске церкви Богородицы (последующего и нынешнего кафедрального собора).

[И у Греков снимались копии с Одигитрии (как у нас теперь снимаются копии с икон Владимирской и Иверской), см. например, Миклошича *Acta Patriarchat. Const. I*, 198 и 413.]

5. Владимирской Божьей Матери, находящаяся в Москве, в Успенском соборе. Из сказанного выше видно, что икона приобретена из Константинополя или Мстиславом Владимировичем или его братом Юрием Долгоруким. Андрей Юрьевич Боголюбский, в 1155г. ушедший от своего отца из Киева в родовую Суздальскую область, взял с собой икону из Вышгорода (в котором, значит, она перед тем находилась). В Суздальской области, избрав вместо Суздаля новую столицу себе в городе Владимире, Боголюбский в последнем поставил и икону, которую великолепнейшим образом украсил⁸¹⁹ и для которой соорудил великолепнейшей храм. Боголюбский брал с собой икону в военные походы и ей приписывал свои победы (поход на Камских Болгар 1164г., – Лаврентьевская летопись). Летописцы до-монгольского периода неоднократно называют икону чудотворной⁸²⁰. В 1287г. при взятии и разграблении Владимира Татарами она лишилась своих украшений, быв последними содрана. В 1395г., по случаю грозного нашествия на Россию Тамерлана, икона принесена была из Владимира в Москву, в которой навсегда и осталась⁸²¹. С которой из трёх названных выше греческих икон была списком наша икона, не можем сказать; но с вероятностью думаем, что с той же Одигитрии Константинопольской.

6. Божьей Матери Полоцкая, Евфросиньинская. Преподобная Евфросиния основала в Полоцке (в половине XII в.) два монастыря – женский и мужской. Для одного из своих монастырей, – женского, – по словам её жития, она испросила у императора греческого ту из трёх икон Божьей Матери, написанных евангелистом Лукой, которая находилась в Эфесе (подробнее см. ниже, в главе о монастырях). Это, очевидно, должно понимать так, что Евфросиния приобрела себе из

Греции копию с иконы. При этом под иконой, как заставляют думать некоторые признаки (укажем их ниже, там же), нужно понимать не Ефесскую, а ту же Константинопольскую Одигитрию⁸²². (Женский монастырь Евфросиньин существует до настоящего времени; но сохраняется ли в нём наша икона, остаётся нам неизвестным).

7. Николая Чудотворца Дворищенская, находящаяся в Новгороде, в бывшем княжеском Николо-дворищенском соборе. По позднейшему сказанию, чудесно обретена плавающей в озере Ильмене по тому поводу, что больным Новгородским князем Мстиславом Владимировичем, вследствие сонного видения, было послано посольство в Киев за тамошней иконой Николы Мокрого⁸²³. Вероятно, дело было так, что Мстислав Владимирович желал иметь храмовой иконой построенного им в 1113г. Дворищенского собора копию с иконы Киевского Николы Мокрого, вследствие того, что последняя начала прославляться чудотворениями.

8. Знамения Божьей Матери, находящаяся в том же Новгороде, в Знаменском соборе. О чуде, совершённом иконой в 1169г., мы говорили выше, и здесь только коснёмся вопроса об её названии. На иконе, называемой Знамением, Божия Мать изображается стоящей в молитвенном положении с распростёртыми руками (как на алтарной мозаике Киево-Софийского собора). Этого вида иконы Божьей Матери назывались у Греков «молениями» (δέησις) или по нашему деисусами⁸²⁴. Не решая окончательно вопроса о том, от чего случилось, что икона, называвшаяся у Греков «молением», у нас названа Знамением, на основами имеющих указаний думаем, что она получила название от совершённого ею «знамения», т. е. чуда⁸²⁵.

9. Николая Чудотворца Жидичинская. В древнее время город или местечко, в настоящее время – местечко, Жидичин находится на реке Стыри, недалеко на север от города Луцка. Под 1227г. в Ипатской летописи сообщается, что в нём была икона св. Николы, молиться которой ездили князья.

10. Спаса Избавника Мельницкая. Город Мельник находился (а в виде села и до настоящего времени находится)

на Западном Буге, между Брест-Литовском и Дрогичиным. Под 1260г. в Ипатской летописи сообщается, что в этом городе, в церкви святой Богородицы, находилась икона Спаса Избавника, которая была «в велице чести»⁸²⁶.

11. Николая Чудотворца (Николы) Зарайская. Существует пространная повесть о принесении образа Николая Чудотворца из Корсуни Крымской в Зарайск Рязанский священником Корсунским Евстафием, в 1224г. (1225г.), вследствие повеления, данного ему свыше⁸²⁷. В своих подробностях повесть есть очевидная легенда; но нет оснований сомневаться в том немногом, что икона действительно принесена из Корсуни священником Евстафием. На конце повести сообщается, что при церкви Николая Чудотворца, созданной для иконы, в продолжение 385 лет служил «не переменялся» род священника Евстафия. Это даёт знать, что церковь св. Николая была ктиторской в роде Евстафия, составлявшей родовую наследственную собственность (о чём см. выше). На этом основании дело о принесении иконы может быть представляемо так, что священник Евстафий (родом, подразумевается, Грек), которому не было удачи в своей Корсуне, приобрёл хорошую икону Николая Чудотворца и с ней отправился в Русь, чтобы создать, где придётся, церковь в честь святого, которая бы составляла его кторию. (Так как потомки Евстафия, одному из которых принадлежит составление повести, были заинтересованы в том, чтобы придать истории прибытия иконы на Русь характер необычайности, то этим легко объясняется и легендарность повести).

(В Нижегородском Благовещенском монастыре есть икона Божьей Матери, называемая Корсунской, под которой читается греческая подпись: εἰκὼν ἱστορηθεῖσα ἐν ἔτη V54; ςφά· ὑπὸ Σιμετῶν ἱερομονάχου, т. е. икона, написанная в 6501г. Симеоном иеромонахом⁸²⁸. Мы не видим никаких причин сомневаться в достоверности подписи⁸²⁹, и таким образом, по нашему мнению, эта икона есть древнейшая из всех известных русских икон⁸³⁰, современная почти самому крещению Владимира, ибо 6501г. от С. М. есть 993г. от Р. Х.).

Летописи сообщают о чудесном знамении от трёх икон в Новгороде, которые остались непрославленными и неизвестными. Лаврентьевская летопись, рассказывая под 1169г. о нападении Суздальцев на Новгород и ничего не говоря о чуде, совершившемся при самом нападении, вместо того сообщает: «слышахом прежде трии лет бывшее знамение Новегороде, всем людем видящим: в трех бо церквах Новгородьских плакала на трех иконах святая Богородица, провидевши бо Мати Божия пагубу, хотящую быти над Новым городом⁸³¹.

IV. Частное богослужение.

Частное богослужение составляют существующие в православной церкви молитвенные последования, совершаемые по разным частным и временным нуждам людей, имеющих потребность в них или для самих себя, или для принадлежащих им мест и предметов. Сюда относятся: последования всех таинств, за исключением таинства причащения, которое соединено с общественным богослужением – литургией, последование погребения умерших, заложение и освящение храмов, разного рода молебные пения и молитвословия людям (болящим и скорбящим, здравствующим и радующимся), в местах и над предметами (для освящения тех и других).

В древнее время, так же как и теперь, последования частных служб были соединяемы в одну книгу, которая у Греков называлась и называется Εὐχολόγιον, что значит молитвослов, а у нас теперь называется требником. Название требник, происходящее от слова треба, взятого или в общем значении этого последнего – потребное, нужное, или в частном богослужебном значении, которое было усвоено ему язычеством, нет сомнения, ведёт своё начало от древнего времени. Но в древнее время, как нужно думать, оно было названием простонародным; другим же названием, не простонародным, быто близкое к греческому – молитвенник⁸³².

От периода до-монгольского не сохранилось до настоящего времени ни одного требника. Поэтому ни одного последования

частных служб мы не можем представить в том именно виде, какой они имели в период до-монгольский. Обращаясь к древнейшим дошедшим до нас и, следовательно, ближайшим к периоду до-монгольскому требникам, находим: во-первых, что последования, представляя в существе своём то же самое, что и нынешние, более или менее разнятся от нынешних деталями; во-вторых, что они не представляют совершенного единообразия сами между собой, но больше или меньше разнятся по спискам теми же деталями. Иначе сказать, находим то же самое, что и в службах общественных.

Относительно частных служб мы сделаем здесь то, что – во-первых, изложим в систематическом порядке (насколько он возможен) касающиеся их правила, читаемые в наших канонических сочинениях периода до-монгольского, а отчасти правила и позднейших сборников, носящие признаки древности или дающие право заключать к ней; во-вторых, в тех из этих служб, которые имеют так сказать бытовую сторону, – соединены с бытовыми обычаями (крещение, брак), мы укажем, сколько позволяют сведения, эти последние, и наконец, в-третьих, – вообще несколько их комментируем⁸³³. В числе таинств мы скажем и о причащении, а именно – приведём касающиеся его правила, которые читаются в канонических сочинениях.

Крещение.

Относительно места совершения крещения митрополит Георгий предписывает, чтобы оно не было совершаемо в домовых церквах, а только в одних приходских: «аще церковь у кого будет в дому, достоин в ней пети литургия, а дитяти в ней не крестити, но в соборной церкви» (§ 79; соборная церковь – в смысле приходской церкви).

Правила соборов Трулльского (31) и Двукратного (12) позволяют совершать крещение в домовых церквах под условием, чтобы это было с ведения местного епископа⁸³⁴. Это дозволение подтверждает и император Лев философ в одной из своих новелл⁸³⁵. Но патриарх Константинопольский Алексей своим соборным определением 1029г. совсем запретил

совершать крещение в домовых церквях⁸³⁶. Нет сомнения, что митрополит Георгий и повторяет указ патриарха Алексея.

У нас в России правило каноническое о совершении крещения не иначе как в церкви приходской или домовой, по отдалённости деревень от сёл и по невозможности вследствие этого иных больных младенцев приносить в церковь, нет сомнения, было нарушаемо с самого древнего времени. Весьма вероятно, что и проистёкшее отсюда злоупотребление, – обычай крестить детей вместо церкви на домах без действительной нужды, восходит также к отдалённой древности. (В этом случае мы так сказать возвратились к первоначальной древности, когда крещение совершалось не в церквях и не при церквях в крещальнях, а на реках и вообще на естественных водных источниках).

Митрополит Георгий дозволяет совершать крещение в монастырях: «в монастыри достоин дитя крестити» (§ 51), причём, конечно, подразумевает случаи нужды и не хочет сказать того, чтобы оставлялось на волю родителей – крестить в приходской церкви или в монастыре.

О времени крещения младенцев митрополит Иоанн пишет в своём Правиле: «относительно здоровых детей святые отцы определилиждать трёхлетия, или и немного менее либо немного более сего. На внезапные же смертные случаи находим это время ограниченным и кратчайшим сроком: для весьма больных детей мы нашли определённым восьмой день или немного более сего. А чтобы такие младенцы ни в каком случае не умерли не свершёнными, то должно крестить больное дитя, в какой бы день или час не належа опасность смерти»⁸³⁷. Относительно больных детей согласно с митрополитом Иоанном предписывает и митрополит Георгий: «аще дитя умирати начнет, омывше не ждати ни единого дни» (§ 63).

Трёхлетнюю отсрочку для крещения здоровых детей назначают древние святые отцы, именно – Григорий Богослов, которого митрополит Иоанн буквально повторяет в своём Правиле⁸³⁸. Но в позднейшее время были приняты гораздо кратчайшее сроки: император Лев философ в одной из своих

новелл предписывает крестить здоровых детей в 40 день, а желающим не запрещает и в 8⁸³⁹.

Как было у нас в этом отношении в период до-монгольский, это дают знать жития святых, именно – было так, что в 8 день нарекали имя, а в 40 крестили. Нестор в житии преподобного Феодосия пишет: «в осмый день принесоста (детище) к святителю Божию, якоже обычай, есть крестьяном, да имя детищу нарекут... таче же, яко и минуша 40 дний детищу, крещением того освятиша». То же самое пишет Ефрем в житии преподобного Авраамия Смоленского.

Относительно крещения в великий пост у митрополита Георгия читаем: «в пост ни человек (взрослый) ни детина не крестится, ни страстная неделя, но в вербную субботу Лазареву и в великую субботу, аще ли болен будет, да крестити V17; (§ 78). На чём основано это предписание митрополита Георгия, не знаем; Вальсамон из соображения правил церковных выводит то заключение, что в пост крещение не должно быть совершаемо в простые дни недели, но может быть совершаемо в субботы и воскресения⁸⁴⁰. Подобным образом и на славянском языке читается правило, принадлежащее неизвестному (и неизвестного времени): «в говейно крестити дети в субботу да в неделю», с прибавлением: «аще болно будет да крестят том часе, егда родится»⁸⁴¹.

Относительно формы крещения у Кирика читаем правило, данное епископом Саввой: «попови, крестяще дитя, к собе лицом обрати, аще велик человек погружати его трижды»... (У *Калайдовича* стр. 198). Предписывая троекратное погружение при крещении только взрослых, но не детей, епископ, очевидно, допускает и подразумевает как бывшую в обычае и другую форму крещения последних, т. е. обливание. Относительно этого обливания, а не погружения, всех вообще, а не одних больных, младенцев, в некоторых позднейших требниках читаем: «аще младенец есть убо крещаемый, и посажает его доле в крестильници, воде сущи, и по шею куплет (погружает), придержива левой рукой, десной (же) рукой приим теплую воду возливает на главу его, занеже младенцу слабу сущу блюстися залития»⁸⁴².

Относительно формы отрицания от сатаны у Кирика читаем: «отрицаясь от сатаны, должно поднимать руки вверх и сказать пять раз: нет у меня твоего зла, ничего не скрыто у меня, нигде не держу и не таю» (у *Калайдовича* стр. 182)⁸⁴³.

У того же Кирика читается наставление священнику, что он, хотя погружать крещаемого в воде, должен завить себе руки, чтобы не замочились запястья или концы рукавов его одежды, а также и пелена, т. е. та пелена, на которую принимает от него младенца восприемник. (У *Калайдовича* стр. 181; в старое,— а нет сомнения и в древнее, время эта пелена связывалась концами и надевалась на шею восприемнику, а младенец в неё влагался)⁸⁴⁴.

Относительно того случая, если крестящий священник хочет быть и крестным отцом, у митрополита Георгия читается: «если священник крестящий хочет быть и отцом восприемным, то пусть привяжет честный плат к иконе и положит в него дитя. А когда нужно будет нести дитя на великом выходе, то прикажет нести другому вместо себя, также и к причастию поднесёт тот, кому велит» (§ 60). Первые слова этого наставления о вложении священником дитяти в привязанный к иконе плат (т. е. плат — пелену, о которой сейчас выше), как будто должно понимать так, что священник положит в него дитя, когда кончит крещение и приступит к совершению литургии, впереди которой, подразумевается,— совершено крещение. (И что во время самого крещения он имеет плат с положенным в него младенцем на своей шее)⁸⁴⁵. Что касается до ношения новокрещённого дитяти на великом выходе, то в некоторых позднейших требниках относительно этого читаем: «если будет тогда (в день крещения) литургия (прежде которой — подразумевается — совершено крещение), то предносят новокрещённого со свечами на великом выходе, а если крестившийся совершенный человек, то сам идёт на выходе впереди служащих, держа в обеих руках по свече»⁸⁴⁶. По Симеону Солунскому, со свечами и пением стиха: «Елицы во Христа крестистесь» провожали новокрещённого в дом⁸⁴⁷, а по нашим сейчас указанным требникам он должен был приходить с

ними в церковь на всякую службу в течение семи дней до разрешения от одежд крещальных⁸⁴⁸.

Ничего нет в канонических сочинениях наших периода домонгольского относительно числа восприемников при крещении. Но в Греции считалось правильным то, чтобы их было не по двое и не по несколько (как первое у нас в настоящее время постоянно, а второе весьма нередко), а по одному – мужчина у дитяти мужеского пола и женщина у дитяти женского пола. В позднейшее время находим неоднократное подтверждение этого правила и у нас в России⁸⁴⁹.

В Греции с древнего времени установился обычай, остающийся и до сих пор, чтобы всех детей известных родителей крестили одни и те же восприемники⁸⁵⁰. Было ли у нас также, указаний не знаем (у Сербов доселе так же, как у Греков).

Относительно того, должно ли разрешать больного младенца, находящегося в опасности смерти от одежд крещальных ранее 8 дня, у Кирика читаем: «если кто скажет: разреши скорее, чтобы так (в одеждах крещальных) не умерло больное дитя, то отвечай: разве худо, что станет так пред Богом, нося неповреждённой Христову печать, – я бы рад был, если бы со мной так было» (у *Калайдовича* стр. 183).

О детском крещальном головном покрове – кукуле⁸⁵¹ некоторые требники говорят: «священник возлагает на главу младенцу (по острижении его власов) куколь, той есть именуется венец, – сошвена камочка (камка) червлена или крашенина синя, и вышито на нем три крестика; то есть одеяние главе, и держит то священник в церкви⁸⁵², и снимает с младенца после отпуска священника»⁸⁵³.

Относительно того случая, когда неизвестно – крещён или не крещён младенец, в Вопросании Кириковом предписывается: «если не будет свидетеля крещению, то должно крестить» (у *Калайдовича* стр. 203).

На вопрос: если дитя по болезни будет крещено ранее 40 дней и если нельзя будет найти для него кормилицы, то можно ли кормить его самой матери (которая в продолжение этих 40 дней остаётся нечистой), митрополит Иоанн отвечал, что можно

и должно, «ибо говорит – лучше (ему) каким бы то ни было образом жить, нежели от излишнего тщания (в соблюдении правил) умереть» (κρεῖττον γὰρ ὁπωσδήποτε ζῆσαι, ἢ διὰ τὴν πολλὴν ἀκρίβειαν – θανεῖν)⁸⁵⁴.

Находим некоторые правила относительно крещения взрослых, случаи которого в период до-монгольский могли быть довольно часты.

В Вопрошании Кириковом взрослых повелевается крестить, как мы указали выше в три погружения: «если (крещаемый) будет взрослый человек, то погружать его трижды и три креста сотворить (в воде) по порядку» (у *Калайдовича* стр. 198).

В том же Вопрошании Кириковом читается наставление относительно оглашения взрослых, готовящихся к крещению: «Болгарину, Половчину, Чюдину перед крещением 40 дней поста, а из церкви выходить (им) от (литургии) оглашённых; Славянину (то же самое) в продолжение 8 дней, а молодому отроку (тому же Славянину) прямо крещение, а если бы поготовился несколько дней, то было бы гораздо лучше. А молитв огласительных четыре, а говорят по 10 раз» (т. е. каждая из них в продолжение дней оглашения – 40 или менее – должна быть прочитана над оглашённым 10 раз, – у *Калайдовича* стр. 180 fin.). Чем объяснить резкое различие, делаемое между инородцем и Славянином или Русским, не совсем ясно. Вероятно, предполагалось, что инородца язычника гораздо труднее научить начаткам христианской веры, чем язычника Русского, который, жив прежде среди христиан, мог приобрести уже некоторые предварительные о ней понятия. Очень может быть также, что имелось в виду и то соображение, чтобы слишком большой продолжительностью приуготовления не отталкивать Русских, ещё остававшихся в язычестве, от принятия христианства⁸⁵⁵.

В том же Вопрошании Кириковом читаем некоторые правила относительно особенных случаев, могущих встретиться при крещении взрослых: «если крестить взрослого человека и будет ему соблазн в продолжение 8 дней после крещения, то дать ему причастие (к которому он – подразумевается – должен был приступать в продолжение 8 дней ежедневно), но он не

должен мыться, а только сотворить поклоны. А если женщине, готовящейся к крещению, случится обычное женское, то крестить, когда очистится. Если женское явится в продолжения 8 дней после крещения, то не разрешать (от одежд крещальных в восьмой день, а пока не очистится; разрешить (когда очистится), давши причастие, но не мыться ей (написано ошибкой: ему) в тот день, а только священник отрёт ей губой лицо, как сказано в требнике («яко в молитвеници кажет»,— у *Калайдовича* стр. 183).

Относительно женщин родящих и домов, в которых они родили, находим следующие правила:

Мать крестимого дитяти в продолжение 8 дней (после крещения до его измовения и разрешения от одежд крещальных) не должна есть ни мяса, ни масла (митрополит Георгий § 46, cfr в Описании Синодальных рукописей № 358 л. 184 fin). Но если она больна и не может поститься, то не принуждается к строгому посту, который бы мог подвергнуть опасности её жизнь. (Митрополит Иоанн,— в Записках Академии Наук XXII, 2, стр. 17).

Женщина родившая не должна входить в церковь в продолжение 40 дней (Вопрошание Кириково, у *Калайдовича* стр. 181).

В комнату, в которой женщина родит дитя, не должно входить в продолжение трёх дней, потом вымоют её везде и сотворят молитву, которую творят над осквернившимся сосудом,— и тогда входят (Вопрошание Кириково, *ibid.* стр. 182).

В период до-монгольский Русские имели обычай носить по три имени — по два христианских и по одному народному. Народные имена назывались русскими, мирскими, прозваниями или прозвищами, а у князей ещё княжескими (Владимир Мономах о самом себе в своей грамоте: «аз худый, дедом своим Ярославом нареченный в крещении Василий, русьским именем Володимир»; Ипатская летопись под 1151г.: у князя Святослава Олеговича родился сын «и нарекоша имя ему в святом крещении Георгий, а мирский Игорь». См. ещё ту же летопись под 1187г., 2 издание стр. 443 начало; Лаврентьевская летопись под 1213г.: родился сын Георгий князю и прозваша V17;

Всеволод, а в святом крещении нарекоша имя ему Димитрий», см. ещё Ипатскую летопись под 1198г.: «Ефросинья, а прозванием Изморагд»; та же Летопись под 1177г., 2 издание стр. 409 fin.: «родися у Игоря сын и нарекоша ему имя в крещения Андреян, а княжее Святослав», см. ещё той же летописи 2 издание стр. 386, 415, 456). Обычай носить народные имена был не только частным княжеским, но и общим всего народа⁸⁵⁶. Он оставался до самого конца периода; впрочем князей с одними христианскими именами без народных встречаем с древнего времени (Илия, сын Ярослава, † 1020г.), а постепенно начинает прибывать число их с начала XII века. (Остаётся, впрочем, тут вопросом, как понимать дело: так ли, что князья, которые в летописях называются по христианским именам, не имели народных, или так, что они имели эта имена и только почему-нибудь, вопреки другим князьям, называются не по этим именам, а по христианским). Что касается до обычая носить по два христианских имени, то за позднейшее время мы имеем многочисленные свидетельства (начиная с митрополита Алексея, который в миру имел имена Симеона и Елевферия и, по крайней мере, до второй половины XVII века). Относительно древнейшего времени отчасти необходимо должно заключать от позднейшего, в которое обычай не мог явиться, как новый. Отчасти же имеем и свидетельства, хотя не совершенно надёжные: Мстиславу Великому, сыну Владимира Мономаха, кроме имени Феодора, которое он носил, несомненно, одним поздним сказанием усвояется ещё имя Георгия⁸⁵⁷. Одно имя нарекалось священником в 8 день по рождению, как это положено уставом крещения⁸⁵⁸, а другое имя, как должно думать, было даваемо в 40 день при самом крещении (быв нарекаемо тем же священником, а может быть и самими родителями). Что касается до причины ношения двух имён, то весьма вероятно, что обычай мы ввели не сами, а заимствовали у Греков. (Хотя о последних в этом отношении ничего не известно). И, следовательно, вероятно, что у нас не было никакой причины, а просто воспроизведение готового примера. У Греков же обычай мог вестись по тем побуждениям, что люди хотели находиться под покровительством не одного патрона, а

двух (известно, что на Западе и до настоящего времени носят не по одному имени, а по несколько, и иногда довольно по большому количеству имён)⁸⁵⁹.

В древнее время, так же как и теперь, христианские греческие имена более или менее переделывались у нас на свой лад. При этом иные (а может быть и многие) имена переделывались иначе, чем теперь: Алексей – Алекса или Олекса, Андрей – Ядрей, Иоанн – Иван, но и Ян, Константин – Коснятин, Михаил – Михаль.

В период до-монгольский было у нас в обычае употреблять уменьшительные формы имён вместо полных. Употреблявшиеся уменьшительные формы по их нынешнему употреблению – не ласкательные и даже прямо бранные, однако они употреблялись не с этим последним намерением, а просто в замену форм полных. Княжна Анна, дочь Всеволода, называлась Янькой (от Яна вместо Анна, как Ян вместо Иоанн); большая часть князей, носивших имя Василия, назывались Васильками (Василько); некоторые князья Владимиры назывались Владимирками; боярин Мирон (посадник Новгородский) назывался Мирошка, боярин Прокопий – Прокша.

В правление Ярослава у нас совершенно было в сфере таинства крещения или по отношению к нему странное дело: в 1044г. выкопаны из земли и крещены кости братьев Владимира – Ярополка и Олега, после чего, как бы уже кости людей крещённых и ставших христианами, положены подле останков Владимира в Десятиной церкви. «В лето 6552,– пишет летописец,– выгребоша 2 князя Ярополка и Олга сына Святолавля, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святая Богородица». Кому принадлежит инициатива в этом крайне суеверном действии, не знаем; но, во всяком случае, с совершенной вероятностью должно думать, что в конце концов вина за него падает не на нас, а на Греков. Обычай крестить кости мёртвых или же за мёртвых крестить живых (повторяя над этими последними крещение), явился у Греков не позднее IV века, когда он был осуждён соборно. (Карфагенского собора правило – по нашему счёту 26, по греческому – в Пидалионе 25, у *Ралли* и *П.* 18). После IV века мы не встречаем о нём

известий; но необходимо думать, что он у них оставался,— что Ярослав узнал про него и что таким-то образом он и воспламенился желанием присоединить своих умерших дядей к христианству. (Вероятно, был бы присоединён к христианству *volens-nolens* и сам Святослав, если бы его кости не отсутствовали). Если в 1044г. был в Киеве митрополит и суеверное дело совершено с его согласия, то это необходимо будет понимать так, что иные наши митрополиты-Греки способны были дозволять решительно всё (по крайней мере, в области суеверия); но вероятнее думать, что в 1044г. митрополита в Киеве не было, и что Ярослав именно и воспользовался его отсутствием, чтобы сделать дело, согласие на которое он не мог рассчитывать получить от митрополита.

Миропомазание.

Таинство миропомазания требует особой материи – св. мира.

В продолжение всего периода до-монгольского, равно как и долгое время после, мы получали св. миро из Константинополя от патриарха, ибо хотя каждый епископ имеет право освящать его, но нужда и обычай усвоили это право только патриархам и даже из всех патриархов едва ли не одному патриарху Константинопольскому⁸⁶⁰. Для приготовления или варения св. мира требуются особое приспособленное место и особые сосуды, а главное – требуется значительное количество благовонных веществ, которые можно достать далеко не везде». С другой стороны действию мироварения желали придать возможно большую торжественность; а этого возможно было достигнуть всего более в патриархиях, где оно могло быть совершаемо целыми соборами архиереев (находившихся при патриархах,— *σύνοδος ἐνδημοῦσα*)⁸⁶¹.

В наших известиях мы не находим совершенно никаких указаний, относящихся к истории приобретения нами мира из Константинополя ни за древнее, ни за позднейшее время⁸⁶². Но наши известия дают знать, что дело было не таким образом, чтобы миро было варимо патриархом в определённые сроки и постоянно было готово в патриархии для имевших в нём нужду,

как это у нас теперь. А так, что митрополии, имевшие в нём нужду, присылали в Константинополь своих уполномоченных, которые должны были купить и представить патриарху потребные вещества, после чего он и совершал варение⁸⁶³. (Со всей вероятностью должно подразумевать, что за труд также нужно было ему платить, и не менее вероятно, что плата была более или менее высокая, особенно с таких митрополий, как наша Русская).

В настоящее время в Греции и у нас священники, особенно сельские, позволяют себе со св. миром большое злоупотребление, а именно – нередко разбавляют его елеем или точнее сказать нередко вместо мира употребляют елей, к которому прилита капля первого⁸⁶⁴. Следует думать, что ещё обычнее было это злоупотребление в древнее тёмное время, тем более, что тогда некоторые епископы в Греции, а вероятно и у нас, находили возможным допускать его⁸⁶⁵.

У Кирика в Вопрошании записаны два наставления относительно того, какие части тела помазывать св. миром, и именно – по одному наставлению, принадлежащему епископу Новгородскому Нифонту: чело, ноздри, уши, сердце и едину правую руку (у *Калайдовича* стр. 181); по другому наставлению, принадлежащему епископу неизвестной епархии Савве, – те же части и ещё уста (*ibid.* 198, – из чего видно, что в одно и то же время не было совершенного единообразия). Относительно правой руки во втором наставлении прибавлено, что её нужно мазать «долонь в знаку». (В настоящее время помазуются: чело, перси, уши, уста, руки и ноги).

Митрополит Кирилл-3 в деяниях Владимирского собора 1274 года указывает на существовавшее от неразумия злоупотребление что «миро божественное смешивали с маслом и так мазали по всему телу крещаемого». Митрополит преподаёт наставление, что миро особо, а масло особо, что последним мажут «на всех составех» после оглашения, а первым после крещения и именно: чело, очи, уши, ноздри и уста (причём митрополит ссылается на огласительные слова Кирилла Иерусалимского, – Русские Достопамятности I, 113).

Причащение

Относительно того, как часто должен приступать к причастию святых Таин благочестивый христианин, у митрополита Георгия читаем правило: «Подобает достойному причаститься пречистых таин по все недели святого поста и в великий четверток и в великую субботу и на Пасху и на Вознесение Господне и на Сошествие Св. Духа и в Петров говение и на Петров день и на святую мученику Бориса и Глеба и на Преображение Господне и на Успение св. Богородицы и на Воздвижение честного креста и в день св. Димитрия и на Введение св. Богородицы и в день св. Николы и на Рождество Христово и на Крещение Господне» (§ 9). Т. е. митрополит Георгий предписывает достойному христианину приступать к причащению – каждое воскресение великого поста, два раза на страстной неделе и затем начиная с Пасхи в каждый большой годовой праздник, а также в Петров пост.

Известно, что в первенствующее и древнейшее время христиане причащались за каждой литургией, ибо литургия по своему первоначальному и собственному смыслу есть совершение таинства причащения для присутствующих, так что присутствовать за ней и не причащаться (когда она именно для причащения присутствующих) есть собственно внутреннее противоречие. Но с течением времени людские леность и нерадение о достойном приготовлении себя к принятию таинства произвели то, что христиане начали уклоняться от слишком частого причащения. Сначала было так, что люди не желавшие причащаться не приходили за литургию. Но когда было постановлено церковью правило, чтобы каждый непременно присутствовал за литургией, по крайней мере, через два воскресения в третье (собора Сардикийского правило 11, Трулльского правило 8), тогда вошло в обычай не приступать к причащению и присутствуя за литургией. Митрополит Георгий в приведённом выше правиле, по всей вероятности, высказывает существовавшие в его время требования в этом отношении Греческой церкви, которые остаются неизвестными из греческих источников. Насколько у нас в России исполнялись

эти требования в период до-монгольский, совершенно ничего сказать не можем, ибо не имеем на этот счёт никаких указаний.

[Великий князь Ростислав Мстиславич причащался каждое воскресение великого поста,— Ипатская летопись 2 издание стр. 363 начало.]

Больных, находящихся при смерти, правила предписывают сподоблять причащения во всяком случае, т. е. хотя бы они состояли под епитимией или были тяжкие грешники. Митрополит Георгий пишет:— В смерть достоин причащаться всякому человеку и во епитимьи; ни единому человеку, крестьяну будущему — мужу или жене, малу или велику, молоду а стару, не достоин умирати без покаяния и без причастия святых таин ли в ночь ли в день» (т. е. потребуешь к себе духовника днём или ночью, § id.). В Вопросании Кириковом епископ Нифонт предписывает: «аще без покаяния был будет человек и разболиться на смерть, а еже ся к тебе покает добре, да иже аще и вельми грешен есть, причащение дай ему» (у *Калайдовича* стр. 186).

Относительно причащения больных в церкви у митрополита Георгия читаем: «трудоватому достоин с здоровыми комкати, святой Василей и Григорей Богословец струпы их омываху, ту не гнушахуся их» (§ 84). Это, очевидно, должно понимать так, что у нас здоровые гнушались причащаться вместе с больными.

Относительно причащения больных на дому, а не в церкви, у Кирика предписывается нести причастие без риз (у *Калайдовича* стр. 198, § 14). Самый чин сего причащения «вборзе» у того же Кирика излагается так: «Благословен Христос Бог наш, Пресвятая Троице, Отче наш, Верую, Вечери твоей, Слава, стихира Царю небесный, стихира Богородицы, Господи помилуй 40 и молитвы причащению: и тако даст святых даров, таже водицы». Затем прибавляется: «и приготови сосуд чист, да ещё взблует, влити в реку» (у *Калайдовича* стр. 184 fin.).

Относительно причащения бесноватого («аже то взрючаются»,— а если иные беснуются)⁸⁶⁶ Нифонт у Кирика повторяет правило Тимофея Александрийского, а именно — что можно причастить его, если он не богохульствует. При этом

Кирик сообщает любопытное известие, что по мнению народному причащение бесноватого запечатлевало в нём болезнь⁸⁶⁷ (у *Калайдовича* стр. 177).

Относительно причащения человека, имеющего гнойные раны⁸⁶⁸, Нифонт отвечал Кирику, что весьма должно причащать его, ибо,— говорит,— не этот смрад отлучает от святыни и не тот, который у иных идёт из уст, а смрад греховный (у *Калайдовича* стр. 186).

Относительно причащения больной родильницы митрополит Георгий пишет: «аще жена, родивши дитя, умирати начнет, омывше ю дати комкание, аже к смерти ей будет» (§ 63). То же самое говорится у Кирика (*Калайдович* стр. 195, § 2).

Относительно причащения новокрещённого младенца в самый день крещения у Кирика пишется: «крестив дитя, дать ему причастие, хотя бы и не было приношено на вечерню или на часы, только бы на обедню» (у *Калайдовича* стр. 179).

Относительно причащения новокрещённого младенца в 8 день по крещении или в день омовения и разрешения от одежд крещальных, у Кирика читается: «если крестят дитя и если его, пока не будет разрешено, не принесут (ни однажды) ни на вечерню ни на заутреню или по недосугу, или по убожеству, или почему-нибудь, и дома ничего не будет над ним пето, то дать ему причастье на литургии, но только та, которая кормить дитя — родная мать или кормилица, не должна есть до обеда. Если же поест, то не давать дитяти причастия. А на обеде не есть ей ни мяса, ни молока до восьмого дня, но только одной» (той, которая кормит, т. е. или матери или кормилице,— у *Калайдовича* стр. 185 fin.).

Относительно причащения новорождённого крещённого младенца и его матери у Кирика читаем не совсем вразумительное: «Подобает причащение даяти крещёному дитяти и матери, аще есть в покаянии без епитимьи⁸⁶⁹ и очистялася дитяти⁸⁷⁰, аще и съсало есть⁸⁷¹ яко на капищи устьяца (*вариант* накопити устца). Повели дати съсати такоже и всю о 8 дний. А достояло бы, рече, за 10 лет, елико дний, даяти причастье» (у *Калайдовича* стр. 182 fin.).

Относительно причащения детей в день Пасхи у Кирика предписывается: «оставить от службы в великую субботу причастие и дору и давать детям в Пасху после заутрени, после чего (можно им есть) сыр и яйца; если и не были у заутрени, часов не петь им⁸⁷², но прочитать молитву и так давать причастие; это,— говорит,— правило написано для тех детей, которые не могут утерпеть до обеда не евши; если хотят причащать сосущих (грудь младенцев), то можно и после того, как кормлены грудью» (у *Калайдовича* стр. 185). Из этого правила видно, что в день Пасхи имели обычай причащать детей. А если причащали детей, то с вероятностью следует заключать, что имели обычай причащаться и взрослые⁸⁷³.

Относительно холостых отроков блудящих у Кирика предписывается давать причастие на Великий день (Пасху) тем из них, которые чисто сохранили великое говение: если же случилось, что согрешили (в великое говение), то нужно смотреть не с мужней ли женой. И ещё: «холостым отрокам, если соблюдутся от блуда надлежащим образом в продолжение 40 дней, хотя и не в говение, но воздерживаясь от мяса и от вина, можно дать причастие» (в рукописях у *Калайдовича* оба места опущены).

На вопрос: должно ли причащаться в том случае, если накануне ночью случится во сне телесное осквернение, митрополит Георгий отвечает правилом Тимофея Александрийского, именно: «если человек мыслию прилежал похоти женской, то недостойт, а если осквернение случилось по искушению диавола, хотящего этим отчуждить людей от причащения, то достоин» (§ 151).

«Хотяще комкати (причащаться), говорит митрополит Георгий, того дни не мытися ни зноитися, такоже и по комкании» (т. е. и после причащения в самый его день,— § 124).

«У попа своего, говорит он же, (достойт) комкати (причащаться) попадьи» (§ 59).

«Над мертвецем бывши, говорит он же, (достойт) комкати». (После посещения мертвеца можно причащаться,— § 33).

Относительно причащения не служащего священника тот же митрополит Георгий пишет: «Поп, аще хочет комкати не служив,

в алтаре комкает с попы, фелонь взложь» (§ 20). В Вопросании Кирика относительно причащения не служащего иеромонаха читается: «аще бы не служил, причащаться достоин в монастыи с людьми (у *Калайдовича* стр. 179).

Митрополит Георгий указывает и осуждает какой-то обычай, имевший место в отношении к святым тайнам; но, к сожалению, речь его остаётся для нас не совсем понятной. Он пишет: «нелепо издолбающим влагати святое комкание, аки от меча крыюще, якоже друзии творят, укор приносяще Христовым тайнам» (§ 107).

Относительно приготовления запасных даров для больных митрополит Георгий пишет: «достоит попом вынимати святое Тело по вся лета в великий четверг и иссушивши держати в стружке от года до года больных деля». Сообщая грустный факт, что в России в этом отношении было далеко не исправно, митрополит обращается затем с увещанием к нашим священникам и епископам: «аще ли того попове не держат и епископы не учат их тому, то вся хотят в том слово воздати за то к Богу в день судный,— и митрополиты и епископы и попове, то бо есть велико дело, а не исправлено в Русской земле; а Бога деля исправите: архиереи, святители! Много людей умирает в вас без причащения в вашем ненаказании и небрежении и лености и пьянстве» (§ 10).

Епископ Нифонт у Кирика, отвечая на вопросы последнего, не запрещает готовить запасные дары и во всякое время, но говорит, что есть назначенный на то день — великий четверг, когда их и должно готовить. Относительно самого приготовления говорит, что в Тело должно накапать Крови «ложкою» из потира, когда отымается. Причащая больных, положить дары в потир и прилить не вина и воды, как на преждеосвящённой литургии, но одного вина (у *Калайдовича* стр. 176 fin.).

Покаяние.

В настоящее время таинство покаяния неразрывно соединено с таинством причащения, так что приступают и допускаются к последнему не иначе, как после

предварительной исповеди. Это не с древнейшего времени, а с неизвестного нам позднейшего. В древнее время обыкновенно приступали к таинству причащения с предварительным внутренним приготовлением и непосредственным исповеданием грехов пред Богом (как это делают в настоящее время священники, готовясь совершать литургию), к очищению же души посредством таинства покаяния перед священником обращались в случаях сознания особенной нужды в этом нарочитом духовном врачестве.

Срок относительно того, как часто приступать к таинству покаяния не был назначен церковью, ибо эти сроки каждому человеку должна была назначать его собственная совесть. Свидетельства дают знать, что не только в древнее, но и в довольно позднее время приступали к таинству покаяния далеко не каждый раз, как приступали к таинству причащения, а сравнительно редко⁸⁷⁴. Впрочем, сравнительно редко вовсе не с тем, как мы к нему приступаем, а с тем, как часто причащались.

В настоящее время у нас в России каждый священник, приходской или не приходской, eo ipso есть и духовный отец, имеющий право принимать на исповедь. Не так было у нас, вслед за Грецией, в древнее время, не так это в Греции и до настоящего времени; а именно – в Греции, а вслед за ней у нас, было так, что духовником мог и имел право быть никак не всякий священник eo ipso, а только те некоторые из числа священников, которым нарочито вручалась епископами власть на это и которые по выбору между ними нарочито поставлялись епископами в духовники. Греческие канонисты и толкователи церковных чинов и обычаев объясняют происхождение нашего обычая тем, что право вязать и решить грехи людей принадлежит епископам и что поэтому они и вручают власть духовничества не всем пресвитерам, а только некоторым, как бы своим нарочитым уполномоченным⁸⁷⁵. С этим, однако, объяснением вовсе нельзя согласиться. Точно также и совершение таинства евхаристии или литургии принадлежит собственно епископам, ибо пресвитер ничего не может делать без ведома епископа (апостольское правило 39). Но если всем пресвитерам даётся епископами право совершать её; то точно

также всем пресвитерам могла бы и долженствовала бы быть вручаема (как у нас в настоящее время и есть) и власть духовничества. Происхождение обычая, ведущего своё начало от древности⁸⁷⁶, должно объяснять тем, что не всякий священник может быть духовником (хотя быть им и всякий имеет право). Таинство покаяния есть духовное врачество; но далеко не всякий священник может быть надлежаще искусным врачом, способным рассуждать душевные состояния кающихся и преподавать надлежащие врачевания. На этом-то основании и ввёлся в церкви обычай, чтобы власть духовничества была предоставляема не всем священникам, а только некоторым из них, которые бы были преимущественно к этому способны⁸⁷⁷. Это правило предоставлять власть духовничества не всем священникам, а только способнейшим, с течением времени получило в Греции в высшей степени странное приложение: Священников, способных быть духовниками, стали находить сначала преимущественно, а потом и исключительно между монахами. Так что духовничество стало наконец исключительной привилегией этих последних, со совершенным устранением белых или мирских священников⁸⁷⁸. В XII веке, если не ранее, дело уже было в таком положении совершенной крайности. Как случилась эта величайшая странность, что монахам начали поручать, а потом и исключительно предоставили исполнение пастырской обязанности, решительно противоречащей идее монашества, объяснить нелегко. Отвечая на вопрос, Вальсамон высказывает мнение, что это случилось от лицемерной скромности или стыдливости мирян, предпочитавших открывать свои грехи монахам, а не мирским священникам⁸⁷⁹. Но едва ли не гораздо вероятнее думать, что это случилось вследствие исканий и стараний самих монахов, которые могли видеть в духовничестве весьма действительное средство направлять в монастыри милостыню людей живых и в особенности людей умирающих⁸⁸⁰.

У нас в России в период до-монгольский и долгое время после, так же как в Греции, не были духовниками все священники, а только некоторые по избранию и особому назначению. Но у нас не доходило до той крайности, чтобы ими

были исключительно монахи. Когда мы приняли христианство, у нас совсем не было монахов (за исключением тех сравнительно весьма немногих, которые присланы были из Греции), и, следовательно, духовничество волей-неволей долженствовало быть поручаемо белым священникам. С течением времени у нас явились монахи. Но они весьма долго не являлись в таком числе, чтобы их могло быть достаточным для исключительного исправления должности духовников. Как бы то ни было, но известия дают знать, что у нас вопреки Греции (и к нашей совершенной в этом случае похвале) были духовниками не одни монахи, а одинаково как монахи, так и белые священники. Архиепископ Новгородский Антоний говорит в своём Паломнике о Константинополе: Покаянных отцов бельцов не держать, но иноков старых и умеющих изучити закону Божию»⁸⁸¹. Греции, очевидно, тут противопоставляется Россия, в которой был обычай держать покаянных отцов и из белых священников. В наших сборниках читаем: "чернцам у попа и мирянина приимати годится причастие святых таин, а в покаянии не быти у него, но старца многолетна держати себе духовника»⁸⁸². Этими словами, очевидно, даётся подразумевать, что не чернцы или миряне имели своими духовниками и священников мирян (иначе – это не запрещалось бы чернцу). Ещё читаем предписание, что «иерей, аще в старость целомудрену доспел есть», может принимать на исповедь, «юний же иерей ещё сущи, отнудь никакоже да смеет прияти ни едину душу»⁸⁸³... Хотя и монах-священник есть иерей, но монахи-иеромонахи никогда не называются иереями, а всегда монахами, и несомненно, что тут разумеется мирской священник. У Кирика в Вопрашании читается непонятное: «Достоит всяк род прияти на покаяние, толико жене, (жоны, жон) не достоин» (Калайдович стр. 199). При этом непонятной, очевидно, должно быть подразумеваемо опущенное: монаху⁸⁸⁴, и, следовательно, для женщин духовниками у нас были исключительно мирские священники. В деяниях Владимирского собора 1274г. читается: «аще кто явится (от епископов), пострижая мирского попа на мзде на игуменство»... (Русские Достопамятности I, 109 fin.). Игуменство в собственном смысле», очевидно, тут не может быть

разумеемо: много выше мы говорили, что у Греков и вслед за ними у нас игуменами назывались иеромонахи, жившие у приходских церквей в качестве духовников: ясно, что это игуменство здесь и разумеется, что оно употреблено в общем смысле духовничества и что приведённые слова значат: если кто из епископов ставит на мзде в духовники мирского священника. Наконец, в летописях прямо находим примеры княжеских духовников из белых священников⁸⁸⁵.

Усвоение духовничества монахам доходило в Греции до странного злоупотребления, а именно – духовничествовали даже простые монахи, не имевшие священства, и это, как кажется, не только самовольно, но и по поручению епископов⁸⁸⁶. Было ли и у нас то же самое, не знаем; но имея в виду склонность людскую, и особенно монашескую к злоупотреблениям, не без вероятности можем это предполагать⁸⁸⁷.

В Греции дело духовничества организовано или устроено таким образом, что все приходы каждой епархии разделяются на бóльшие или меньшие духовнические округа, – что в каждый округ назначается в духовники иеромонах, который постоянно живёт при одной из церквей округа, – что в посты или вообще во времена, назначенные для исповеди, он объезжает все селения округа и принимает желающих на исповедь. Есть основания полагать, что так было в древнее время и у нас в России. Наши памятники говорят об игуменах, живших у нас при приходских церквях: очевидно, что под игуменами должно подразумевать никого иного, как иеромонахов, живших на приходах духовниками. Впрочем, наши правила, которые приводим ниже, дают знать, что у нас дело было не таким образом, чтобы все миряне известного духовнического округа непременно обязаны были ходить на дух к своим духовникам (чего, вероятно, не было и в Греции), но что всякий волен был и помимо их выбирать себе в духовники кого хотел из лиц, имеющих права духовничества (не имея за тем права оставлять духовника раз избранного).

[В Греции даже игумены монастырей притязали быть духовниками, – у *Ралли* и *П.* IV, 477 (вопрос 37). – Наставление

патриарха Константинопольского митрополиту Угровлахийскому от 1401г., чтобы этот последний поставил духовников в каждом селе, у *Миклошича* в Acta Patriarchat. Const., II, 495. – Свидетельство, что у нас жили на приходах вместе со священниками иеромонахи духовники (игумены),– Описание Синодальных рукописей № 46, стр. 296 fin.]

У нас в России духовники были не из одних монахов, но и из белых священников; следовательно, в одних округах духовниками были первые, в других вторые. В какие именно округа преимущественно или обыкновенно назначались первые, в какие вторые, относительно этого пока мы вовсе не имеем сведений.

Правила об исповеди, читаемые в наших канонических сочинениях до-монгольского периода, касаются отчасти духовных отцов, отчасти казуистических случаев, главным же образом епитимий, которые должны быть налагаемы на кающихся.

Если отец духовный,– пишет митрополит Георгий,– уйдёт далеко, не передав своих духовных детей другому, то они сами имеют право искать себе другого духовного отца (§ 16).

Если отец духовный,– пишет он же,– умирая, передаст своих детей духовных другому, который им не люб, то имеют право сами найти себе духовного отца, ибо покаяние дело вольное (§ 18).

Если у кого будет,– пишет он же,– духовный отец лют или невежа, то, отпросившись у него, может идти к другому каяться, а если не отпустит, то не может сам оставить его (§ 27). У Кирика относительно сейчас сказанного случая читаем следующее наставление, преподанное епископом Илией и несколько оригинальным образом дозволяющее грех обмана в том самом случае, когда дело идёт об исповедании грехов: «если кто захочет от своего духовного отца прийти к тебе, то скажи ему: отпросись у него; а если он не захочет гневить своего духовного отца, то прими его на исповедь тайно и скажи ему: бери у него (духовного отца) молитву и дарок ему дай, как и прежде, а ко мне ходи на дух тайно и слушай меня, ибо если будешь и у одного и у другого духовного отца одним и тем же,

то нет тебе пользы» (у *Калайдовича* стр. 202, § 20). В наставлении этом не совсем понятно, что значит брать у духовного отца молитву, которая бы не давала ему подозревать, что его сын духовный имеет другого духовного отца.

У митрополита Георгия читаются следующие два правила, составляющие ответы на вопросы казуистические:

Брата родного можно принимать на исповедь (§ 19).

Мужу с женой можно каяться у одного духовного отца (§ 22).

Покаяние, смотря по степени греховности кающегося, должно сопровождаться большей или меньшей епитимией, «для заглаждения неправды греха и для побеждения греховной привычки». (Пространный Катехизис). В древнее время, как дают знать свидетельства, не было делаво нынешнего послабления и епитимьи были налагаемы на кающихся или обыкновенно или наибольшей частью⁸⁸⁸.

У митрополита Георгия и у Кирика в Вопросании говорится о епитимиях за многие грехи. Не представляя всего, находимого у них списка епитимий, что было бы бесцельно, укажем особенности.

Относительно человека, ново-покаявшегося, т. е. который никогда не бывал на исповеди и пришёл в первый раз, митрополит Георгий предписывает: «да хранит епитимью 40 дней, ни ядя ни мяса ни масла и по 40 дней дати ему в субботу и в неделю мяса и рыбы» (§ 129).

Относительно наложения епитимий на тяжкого грешника у Кирина предписывается: не налагать на него тотчас же должной епитимий, но сначала что-либо малое, и когда обучится, то постепенно прибавлять ему, но не отягчать вдруг (у *Калайдовича* стр. 201, § 10).

На вопрос: как поступать в том случае, если человек будет в большой епитимии, а соберётся в дальний путь, Кирик получил ответ: разрешить от епитимий и молитву разрешительную дать, но пусть разрешённый соблюдает положенную на него заповедь; если человек пойдёт на войну или разболеется, то дать ему причастие (*ibid.* § 11).

Тот же Кирик спрашивал: может ли жена помогать мужу нести епитимию и муж жене, и получил в ответ: весьма может по доброй воле, ибо как могут делать это друг другу и брат брату⁸⁸⁹, так и супруги между собой» (ibid. стр. 194 начало).

Тот же Кирик спрашивал у епископа Нифонта мнения о написанном в одной найденной им заповеди, что 10 литургий избавляют от епитимии 4-месячной, 20 от 8-месячной, а 30 от годовой⁸⁹⁰. Ему отвечено было, что заповедь неприемлема, ибо иначе богатые люди только давали бы служить за себя литургии, а сами бы не отрекались от грехов нисколько (у *Калайдовича* стр. 189).

[В одной из Троицких лаврских рукописей правило о пении литургии вместо епитимий усваивается Иоанну Постнику, см. № 214 л. 446.]

У митрополита Георгия написано: если кто смесится с женой в пятницу, в субботу и в воскресенье и зачнёт, то родившийся будет или вор или разбойники или блудник, а родители да примут двухлетнюю епитимию и поклоны по 100 на день (§ 108). Но когда Кирик прочёл это епископу Нифонту, как найденное в некоторой заповеди, то епископ сказал, что книги, в которых пишется подобное, стоит сжечь (у *Калайдовича* стр. 188 fin.).

Между грехами, за которые налагаются епитимии, некоторые указывают тёмные стороны и пороки нравов времени. Таковы: убийство или продажа поганым челядина (митрополиты Иоанн и Георгий; по последнему епитимия как разбойнику), продажа матерями детей (митрополит Георгий), ношение женщинами детей на молитву вместо своих священников к латинским, а также ношение их в случаях болезни не на молитву к священнику, а на лечение к волхвам (Кирик), хождение 1 Января на коляду по обычаю поганых (митрополит Георгий).

(В рукописях сохранилось немалое количество чинов или последований исповеди. Некоторые из этих последних отличаются такой необыкновенной тщательностью в перечислении видов блуда, что человек не совершенно развратный и не занимающийся развратом специально и так

сказать научно об очень многих из этих видов только и узнаёт из этих последований. Вина за эти, истинно соблазнительные, последования, представляющие собой источник к изучению византийского разврата⁸⁹¹, никоим образом не должна быть возлагаема на церковь, как на таковую. Последования составлены разными частными духовниками и не получали ни малейшей апробации церкви. Между духовниками, нет сомнения, пользовались особой славой те, которые отличались подробностью расспросов на исповеди, что принималось за строгость. Это должно было возбуждать между ними соревнование как можно более отличаться требуемым качеством, и вот – произведения корифеев (воображаемых) по части исповеди мы и имеем в наших последованиях. Что касается до людей, мнения которых могут быть до некоторой степени принимаемы за выражение собственных взглядов церкви, то у них находим мы совсем противное. У диакона Петра, хартофилакса Константинопольской церкви конца XI века, по своему сану хартофилакса представлявшего собой как бы уста патриарха Константинопольского, в канонических ответах на вопросы неизвестного, читаем вопросо-ответ: «Исповедаясь Богу, должен ли я вспоминать и счислять все грехи, которые сделал?– Никоим образом, и особенно если согрешили телом и блудом, ибо, когда хочешь ты припомнить такой-то и такой-то грех, оскверняется твоя душа; поэтому, хорошо по подобию мытаря говорить: Боже, милостив буди мне грешному» у Ралли и П. V, 373 fin.).

Брак (и брачное сожитие).

Христианский брак, подобно тому, как было в Греции и везде не мог скоро утвердиться у нас в народной массе⁸⁹², и со всей вероятностью следует думать, что в этом отношении она полужаичествовала более продолжительное время, чем в каком-нибудь другом. Сначала после принятия христианства оставалось в своей собственной форме и в своём собственном виде языческое многожёнство. Затем, когда совокупными усилиями церкви и государства было уничтожено оно, что, впрочем, случилось весьма не скоро, в народе остался обычай

вступать в браки или брачные сожития без церковного венчания, произвольно расторгать браки и заключать новые. У митрополитов Иоанна и Георгия даётся знать, что простой народ наш считал церковное благословение браков назначенным и нужным только для князей и бояр, для себя находя довольным и одно соблюдение языческих обрядов – гудение и плясание. Не знаем, был ли заимствован этот взгляд нашим народом у Греков, у которых к временам нашего христианства остался обычай соединять браками без церковного венчания рабов, или образовался у него самостоятельно; но пример Греков в отношении к этому браку рабов даёт всё право предполагать, что своего языческого обычая народ держался у нас весьма долго: в Греции обычай соединять браками рабов без церковного венчания оставался не менее как до XIII века⁸⁹³.

Относительно венчания браков в Греции с древнего до настоящего времени было и есть, а у нас вслед за Грецией, в древнее и старое время было так, что священники венчали их не иначе, как по особым каждый раз (на каждый отдельный брак) дозволениям епископов, выдававшимся письменно. (Эти записки, содержавшие дозволение, у Греков назывались и называются *βούλλα*, что значит собственно печать, а в приложении к письменному официальному акту – акт, снабжённый печатью. А у нас в старое, а вероятно – и в древнее, время назывались «венечными знамёнами» от того же значения слово знамя, что *Βούύλλα*, т. е. печать, *cfr* Словарь *Востокова* под словом знаменати). Происхождение обычая так делать греческие канонисты и толкователи чинов и обычаев церковных объясняют тем же, чем происхождение обычая ставить особых духовников. Но действительной причиной происхождения обычая должно быть считаемо совсем другое, а именно – чтобы приходские священники по злоупотреблению и по невежеству не венчали браков в недозволенных степенях родства. (В позднейшее время венечные знамёна выдавались у нас не исключительно самими епископами или не исключительно в их только домах их чиновниками, но и через протопопов уездных соборов. Причиной этого, очевидно, было

то, что у нас, при крайней обширности епархий, обращаться всем непосредственно к самим архиереям было бы весьма затруднительно. А так как эта причина существовала в период до-монгольский нисколько не менее, а ещё значительно более чем в последующее время: то необходимо думать, что так было и в этот период или с самого первого времени).

Правила, читаемые в канонических сочинениях периода до-монгольского, касаются:

1. Второго и третьего браков.

Если у покаяльника⁸⁹⁴ или у простеца умрёт жена, говорит митрополит Георгий, и он пожелает взять вторую жену законную (а не наложницу), то (брак) венчается (§ 40).

Кто возьмёт третью жену или возьмёт вторую, разведясь с первой, говорит он же, то не венчается (§ 47).

Если кто возьмёт третью жену, говорит митрополит Иоанн, и священник благословит, ведая или не ведая, то да извержется. (Русские Достопамятности I, 95). Правило – непонятное в отношении к неведаящему священнику, но в отношении к браку оно хочет сказать то, что третий брак отнюдь не венчается.

2. Благословного расторжения браков и разводов.

Если мужу жена не даст ножниц, говорит митрополит Георгий, то не должно постригать его в монахи, то же и жене (§ 57), т. е. один из супругов не может быть пострижен в монашество, если другой не изъявит на это согласия.

Законным поводом к разводу епископ Нифонт у Кирика признаёт прелюбодеяние одного из супругов. Затем, если мы понимаем его речь, не совсем вразумительную в рукописях, он допускает развод ещё в том случае, когда произойдёт великое зло между мужем и женой, так что они не в состоянии и будут терпеть друг друга. Когда муж наделает много долгов, и для их уплаты начнёт грабить одежду жены или когда он начнёт пропивать её. Или, наконец, когда вообще случится что-нибудь подобное. При всём этом он поставляет условием то, чтобы зло считалось достаточной причиной к разводу только после трёхлетнего его продолжения (у *Калайдовича* стр. 192).

3. Супружеского целомудрия или воздержания супругов в некоторые времена от плотского смешения.

Кирик спрашивал епископа Нифонта: вступившие в брак могут ли совокупляться в ночь, следующую после брака, так как они причащались (при совершении брака,— см. ниже чин венчания). Нифонт отвечал, что могут, ибо,— говорит,— святые отцы, которые велят им причащаться (при браке), могли бы написать и запрещение, если бы находила его нужным (в рукописи у *Калайдовича* опущено).

Митрополит Георгий предписывает воздерживаться супругам друг от друга во весь великий пост, а если не могут, то, по крайней мере, первую и последнюю неделю (§ 7 и § 64). Но Нифонт у Кирика восстаёт против строгости этого предписания и говорит, что они должны воздерживаться только в одну неделю Пасхи, в которой все дни как воскресение. При этом Нифонт строго осуждает тех, которые считают должным отказывать в причастии супругам, не воздержавшимся в великий пост (в рукописях).

Затем, митрополит Георгий предписывает воздерживаться от смешения в пятницу, субботу и воскресение, в Господские праздники и нарочитых святых (§ 18 и § 108). О детях, зачатых в пятницу, субботу и воскресение, он говорит, что они будут или татями или разбойниками или блудниками (§ 108).

Относительно воздержания, когда один из супругов или оба приступают к причастию, митрополит Георгий (§ 8 и § 13) и епископ Нифонт у Кирика (*Калайдовича* стр. 188) предписывают воздерживаться ночь перед причащением и ночь после причащения. Архиепископ Илия у Кирика полагает довольным требовать воздержания в одну только первую ночь (в рукописях).

[В Греции твёрдо держалась того мнения, что новобрачные, поскольку в день брака они причащались, должны воздерживаться первую ночь от супружеского сожительства,— Вальсамон в Ответах Марку Александрийскому, у *Ралли* и *П.* IV, 457 (отв. 11), cfr в Пидалионе примечание к 13 правилу 6 вселенского собора, Закинфское издание стр. 230. (Отсюда, по всей вероятности, происходит болгарский обычай, не знаем — общий или местный некоторых мест, чтобы первую ночь после

брака спал с новобрачной не новобрачный, а дружка,— долженствующий, подразумевается, оберегать целомудрие новобрачной от новобрачного).]

Относительно смешения с жёнами родившими митрополит Георгий предписывает воздерживаться пока они нечисты, т. е. в продолжение 40 дней (§ 13), а епископ Савва у Кирика советует переждать, по крайней мере, 8 дней, подвергая не соблюдающих этого епитимии (у *Калайдовича* стр. 200 § 24).

(У митрополита Георгия есть правило относительно времени совершения браков, именно — относительно их венчания в масленую неделю. Но оно читается в рукописях так, что само себя уничтожает. В одних: в масленую неделю творится брак; в других в масленую неделю не творится брак,— § 30).

В канонических сочинениях наших до-монгольского периода не находим указания на один замечательный древний обычай, относящийся к венчанию браков. Именно — если венчались лица, находившиеся в супружеском сожитии прежде брака, и если они имели детей, прижитых до него, то последние становились при венчании вместе с ними и таким образом привенчивались. В 1187г. возвратился из плена Половецкого князь Владимир Игоревич, сын Игоря Святославича Новгород-Северского, попавший в плен вместе с отцом в том походе, который воспевается в Слове о полку Игореве, в плену он женился без христианского венчания на Половецкой княжне, дочери князя Кончака. Когда он возвратился домой, то был обвенчан христианским браком, и при этом привенчано было указанным способом дитя, которое родилось у него до венчания: «Приде Володимер из Половец с Кончаковною,— читаем в Ипатской летописи,— и створи свадьбу Игорь сынови своему и венча его и с детьем»⁸⁹⁵. В одном позднейшем сборнике читаем между другими правилами: «достоит всякому венчаться, аще и дети будут (рождённые до венчания), да входят в церковь»⁸⁹⁶. Весьма вероятно, что этот обычай привенчивания заимствован нами от Греков. Но, во всяком случае, он был, подобно нам, у Сербов. Св. Савва сербский, быв поставлен в архиепископы, послал по стране протопопов

для венчания христианским браком супружеств, которые были заключены без венчания, что было в Сербии первоначально так же обычно, как и у нас; при этом он повелел, чтобы «все дети, елицы беху рождени от них без благословения законного, совокупивше их под окрил родителю своею, тако венчаху их по единому когождо их»⁸⁹⁷.

В древнее время у нас не было соблюдаемо никаких правил относительно возраста, когда вступать в брак юношам и когда выдавать замуж девиц⁸⁹⁸. Примеры, представляемые летописями, недостаточны для решения вопроса о средних принятых возрастах, если только такие возрасты были. Женились, как кажется, и весьма вероятно, не позднее 19 лет, а самый ранний известный возраст женитьбы у князей 10 лет (10-ти лет женат князь Константин Всеволодович Ростовский в 1196г.). Выдавали замуж девиц вероятно не позднее 17 лет, а самый ранний известный возраст замужества княжон 8 лет (8-ми лет выдана замуж, т. е. именно выдана замуж, а не обручена только, сестра помянутого Константина Верхуслава Всеволодовна в 1187г.)⁸⁹⁹. В простом народе, у которого браки заключаются по хозяйственным расчётам, выдавать замуж девиц, представляющих собой работниц в домах родителей, вероятно, так же как и теперь, старались как можно позже. А женить сыновей, дабы через это приобретать в дома работниц, вероятно, старались, как это было и в позднейшее время до указов о возрасте, как можно ранее. (Я сам знал женщину, которая, имея около 19–20 лет, вышла замуж за мальчика, которому было не более 10 лет: весьма долгое время супруг её играл с ребяташками и весьма долгое время она трепала его за волосы, когда с игр он возвращался домой мокрый и оборванный).

Древний чин обручения и венчания, читаемый в рукописях, представляет немало отличий от нынешнего нашего. Вот эти отличия по Синодальным служебникам XIV века.

1. Замечается, что священник берёт перстни и отдаёт их обручаемым (золотой жениху, железный невесте), а они передают их друг другу, но не сказано, что при этом священник произносит: «обручается раб Божий..., обручается раба Божия».

2. При пении 127 псалма: «Блажени вси боящиися Господа» не показано припева: «слава Тебе, Боже наш, слава Тебе».

3. Нет вопросов жениху и невесте: «имаши ли произволение благое»⁹⁰⁰.

4. Не сказано, что при возложении венцов на главу жениха и невесты священник произносит: «венчается раб Божий... венчается раба Божия», а только: «Господи Боже наш, славой и честью венчай»...

5. Чтения апостола и евангелия не положено.

6. По Отче наш священник приобщает бракосочетавшихся преждеосвященными св. дарами; после сего преподает им «общую чашу», относительно которой замечается, что – когда все выпьют, «сткляницу сокрушают».

7. Пения тропаря: «Исаия ликуй» и других с троекратным обхождением вокруг аналоя не положено; но после общей чаши священник ведёт бракосочетавшихся к «лавнице» (лавке) и, посадив их на ней, произносит молитву, положенную на разрешение венцов (Описание Синодальных рукописей *Горский* и *Невоструев* № 344 л. 124 оборот, стр. 19, и № 345 л. 76 оборот, стр. 24).

[Венцы, употребляемые при совершении браков, в древнее и старое время нередко были у нас деревянные, причём делалось так, что дерево покрывалось холстом и что по нему венцы расписывались красками, и украшалась священными изображениями. (Образцы можно видеть в некоторых музеях. В музее Новгородского земства, теперь, кажется, уже исчезнувшем было до 10 пар венцов из лубка и дубовой коры, см. Опись музея Новгородского земства, составленную Богословским, Новгород, 1868).

О сокрушении сосуда у Греков см. *Дюканж*. Gloss. Graec. под словом Потήριον.

Против обычая совершать елеосвящение над умершими писал патриарх Константинопольский Никифор 2 († 1260),-у *Миня* в Патрологии т. 140 р. 805.— В Синодальной рукописи № 378 л. 74 оборот над последованием елеосвящения выставлено имя автора: «творение Арсениево».— О совершении

общего елеосвящения в великую субботу или великий четверг – ibid. № 389, стр. 324. и № 399, стр. 376 fin.]

Елеосвящение.

В Греции в позднейшие времена явился обычай совершать таинство елеосвящения не только над живыми людьми, но и над телами людей умерших. От Греков обычай переходил к Сербам, в требниках которых XV века находим «Чин на освящение масла умершим иноком и бельцем» (Описание Синодальных рукописей № 374 л. 112 оборот, стр. 165, где и о Греках). Когда именно явился обычай у Греков – в наш ли ещё период до-монгольский или уже после и переходил ли он к нам, пока не имеем сведений.

Погребение и поминки.

Греческая церковь отличается от нашей Русской одной особенностью касательно хранения останков людей умерших. У нас зарывают покойников в землю и в ней оставляют навсегда. В Греции не так: сначала зарывают покойников в землю, а потом через три года или через другой определённый, немного меньше, немного больший, срок кости их выкапывают из земли и кладут в особом помещении – кимитирии (κοιμητήριον) или усыпальнице.

Откапывание и положение костей в кимитирии составляет особый обряд, служащий как бы продолжением или довершением похорон: призывается священник и при пении им малой панихиды кости изымаются из земли; быв вынуты, они обмываются водой и вином, слагаются в небольшой ящик и вносятся в церковь, где поётся над ними заупокойная литургия и великая панихида. После этого относятся в кимитирий. Это последнее есть особый дом или домик или сарай при церкви, в котором имеются, во-первых, большая яма (посредине) или большой ларь для ссыпания костей людей бедных. Во-вторых, шкафы с ящиками или полками для костей людей богатых, желающих хранить их особо (на черепах делаются надписи, кому они принадлежали и когда владельцы их умерли).

Этот обычай извлекать из земли кости и полагать их в особые места для хранения, несомненно, восходит к глубокой древности, ибо под кимитириями или усыпальницами, которые упоминаются в памятниках с древнего времени, должны быть разумеемы именно места для хранения костей и вовсе не наши кладбища. Что было причиной возникновения обычая, положительно сказать не можем⁹⁰¹, но в позднейшее время ему придавалось значение поверки – не умер ли кто, состоя под клятвой архиерейской или иерейской. Если по прошествии трёх лет разрывали могилу и находили тело неразложившимся и надутым (τυρπαναῖος), то это считалось признаком, что человек умер, не разрешённый от клятвы: призывался архиерей или иерей для разрешения и тело снова зарывалось в землю⁹⁰².

Такому характерному обычаю, по-видимому, надлежало бы перейти и к нам, и, однако, как следует думать, к нам он вовсе не переходил. Мощи преподобного Феодосия Печерского для перенесения в церковь взяты не в кимитирии, а откопаны из земли, где были похоронены; в Ростове мощи Леонтия и Исаии спустя долгое время после их погребения также вынуты из земли. Епископ Нифонт у Кирика говорит: «оже кости мертвых валяются кде, то велика человеку тому мьзда, оже погребуть их» (*Калайдович* стр. 184): если бы были кимитирии, то Нифонт приказал бы сносить кости в последние.

В Греции ещё и до настоящего времени остаётся отчасти обычай хоронить мёртвых без гробов, полагая тела прямо в землю. В древнее же время этот обычай, как кажется, был всеобщим. Покойников, хоронимых без гробов, приносят в церковь, отпевают и относят к могилам на так называемых кроватях (τὰ κράββατια) или одрах, которые имеют совершенно одну и ту же форму с нашими спальными кроватями. У нас в России употребление гробов, несомненно, восходит к самому древнему времени⁹⁰³. Весьма возможно, однако, что и у нас люди бедные, и особенно в местностях безлесных, где гробы были дёроги, хоронились по обычаю греческому, без них.

В Греции и до настоящего времени зарывают тела покойников в землю чрезвычайно мелко. Так было и у нас в древнее время, а нынешний наш обычай зарывать тела глубоко,

введённый нарочитыми предписаниями правительства,— с весьма недавнего времени (только с начала нынешнего столетия).

Князья и вообще люди богатые хоронились у нас, так же как и в Греции, в мраморных и вообще в каменных раках или гробницах. Раки эти по своей форме были то же, что обыкновенные гробы, только несравненно их более. Они заранее приготавливались и поставлялись на назначенных местах, тела же покойников, быв отпеты в деревянных гробах или без гробов, потом приносились к ним и полагались в них (ибо носить раки как гробы при самых погребениях было бы невозможно, по причине их тяжести). Раки из простого камня, по всей вероятности, приготавливались у нас дома, раки же мраморные, нет сомнения, привозились из Греции⁹⁰⁴.

Тела князей, а отчасти и вообще людей богатых, погребались в церквах, т. е. под церквами в подпольях. Раки или гробницы с телами не зарывались в землю, а становились поверх земли и только замазывались⁹⁰⁵. (Подполья под церквами назывались у нас в древнее время голубцами или голбцами⁹⁰⁶, как доселе называются в иных местах голубцами, в других голбцами, подполья под избами. Голубец невольно напоминает римские колумбарии (columbarium) или голубятни, как назывались у языческих Римлян кимитирии или цеметерии для хранения останков умерших. С немалой вероятностью можно предполагать, что тождество название не случайное и что наше ведёт своё начало из языческой древности).

[Пение над телами умерших называется панихидой. Панихида значит пение в продолжение целой ночи, всенощное бдение. Собственно назывались этим именем всенощные бдения в честь святых (а всенощные бдения в честь праздников — ἀγυρτινίαι), но потом название перенесено было на не всенощные и не ночные пения над телами умерших потому, что, как говорит Нифонт у Кирика (Калайдович стр. 183 fin.), «не грехов бо доля поем над мертвыми, но яко над святыми», т. е. чтобы посредством названия выразить уважение к умершим и чаяние их спасения (сfr *Дюканж*. в *Gloss. Graecit.* под словом Παννυχίδες).

Монахи Афонские, обращавшиеся со своими вопросами к патриарху Константинопольскому Николаю Грамматику (1084–1111), между прочим спрашивали его о том, должно ли переносить останки умерших из могил в кимитирии. Ответ патриарха, который не воспрещает и не осуждает обычая, но не говорит, чтобы он был общим обычаем всей церкви, как будто даёт знать, что тогда обычай был только частным обычаем Афонским. Относительно существования обычая монахи дают знать, что у них на кладбищах – известное число могил, что когда наполнятся все могилы, переносят останки из них в кимитирии, чтобы освободить могилы для новых умирающих, см. у *преосвященного Порфирия* в «Афоне» III, стр. 219 и 353 (в греческом подлиннике вопросо-ответы напечатаны у *Ралли* и *П.* IV, 417, а в славянском переводе в Никоновской Кормчей,– гл. 54, но ни там, ни здесь нашего вопросо-ответа не читается).

Молитвы, читаемые над телами умерших под клятвой, см. в Описании Синодальных рукописей № 370 л. 189 оборот и № 374 л. 262 оборот.

Об одрах погребальных патриарх Алексей говорит в своём уставе: «одр, устроенный на изнесение к погребению», л. 273 оборот.

Преподобный Никита Переяславский был погребён без гроба, обёрнутый в бересту,– Ключевский, Жития святых, стр. 46.

Относительно читаемого у Кирика предписания всегда служить заупокойную литургию на трёх просфорах см. сноску 718.

У Греков погребали покойников в самый день смерти, см. новеллу Льва Мудрого в *Jus Graeco-Romanum Цахирие*, III, 146 и на стр. 717, § 10. Вероятно, что и у нас большей частью было так же; однако примеры, приводимые в летописях, показывают, что не всегда так.

Об языческих жертвах у Греков на гробах покойников см. у *Ралли* и *П.* V, 387, и в Пидалионе примечание к 99 правилу 6 вселенского собора, Закинфское издание стр. 310.]

Правила относительно погребения.

Если кто умрёт покайся, предписывает митрополит Георгий, то петь над ним в ризах и творить по нём сорокоустье (§ 72).

Если человек, не будучи вне ума, лишит себя жизни, предписывает он же, то не петь над ним, но повреши его (§ 93).

Нифонт говорит у Кирика, что умерших без покаяния он приказывает иногда отпевать без риз, и это для того, чтобы другие, видя это, убоялись (у *Калайдовича* стр. 184 начало).

Кирик спрашивал Нифонта: должно ли отпевать младенцев, если они умрут во время самого крещения, и получил в ответ: не грехов ради поём над мёртвыми, но как над святыми, ибо должны всякого христианина считать за святого, а Бог судит всем; должно петь по ним и в сороковой день (у *Калайдовича* стр. 183 fin.).

Кирик сообщил Нифонту, что с одним мертвецом погребли икону св. Михаила; последний не велел выгребать, ибо – сказал – он (погребённый) есть христианин (у *Калайдовича* стр. 184). Из этого видно, что общего обычая погребать иконы с умершими не было, но что частный обычай делать это существовал.

Мирского священника, предписывает митрополит Георгий, погребать в башмаках, в сорочке и в носках без наколенников⁹⁰⁷, так же покальника и простеца (§ 91). Что хочет сказать это предписание, не совсем ясно; если не ошибаемся – то, что наколенники должны быть надеваемы только на умерших монахов, а священники мирские и миряне могут быть хоронимы и без них. Причиной, почему наколенники считались нужными для монахов и не нужными для мирян, может быть, было то, что на последних надевалось «исподнее» платье, заменявшее наколенники, т. е. закрывавшее ноги, а первые хоронились без него в одних сорочках.

По предписанию Нифонта, покойников не должно отпивать по захождении или перед захождением солнца, но когда оно ещё высоко, ибо, – говорит, – погребаемый видит последнее солнце до общего воскресения (у *Калайдовича* стр. 184).

Увещание Нифонта погребать валяющиеся кости мёртвых мы привели выше.

Правила относительно поминовения усопших.

Относительно заупокойных литургий в продолжение сорокоуста Нифонт у Кирика предписывает: всегда служить эту литургию на трёх просфорах: одна большая, дорная, из которой вынимается агнец и где мёртвый не поминается, а другие две за упокой (у *Калайдовича* стр. 173). Почему за упокой две просфоры, а не одна, сказать не можем. (Не потому ли, что заупокойными числами, как даёт знать одно из правил, приводимых ниже, считались чётные?).

Митрополит Георгий делает настоятельное увещание относительно того, чтобы не петь нескольких сорокоустов за один раз; «се подобает ведати, пишет он, аще поп возьмет сорокоустье или два или три, да поет первое одно, и потом (другое), а во едино двое сорокоустье не поет; аще ли кто ослушается канунов и пети начнет в един день, то сберет себе гнев Божий и пагубу на душу свою в день страшного и праведного суда Божия; рече бо Господь: не может наемник двема господиному работати, то како попираете Слово Божие, не боящегося суда Божия и по своему изволению творяще и иньх тому же учаще, о таковых бо рече святое Писание: о горе вам мудрым и о сем хитрым, и паки рече Господь: о горе вам вожеве слепии, видяще слепи есте, слышаще не хотите разумети» (§ 162). Настоятельность увещания и обличения даёт знать, что в Русской земле было слишком обычно поступать вопреки должного. Требование митрополита Георгия кратко подтверждает и епископ Нифонт у Кирика⁹⁰⁸.

В воскресенье, предписывает митрополит Георгий, не должен петь литургии за упокой (§ 28).

Из Греции перешёл к нам обычай, чтобы ещё при жизни давать петь за себя сорокоуст⁹⁰⁹. Митрополит Георгий пишет против этого обычая: если кто при жизни даст петь за себя сорокоуст, то не должно петь (§ 58). Но Нифонт на вопрос об этом Кирика отвечал: нельзя того желающим запретить, ибо это делают ища спасения своей душе; хотя ты и приводишь Георгия, митрополита Русского, написавшего запрещение, а нет того нигде (т. е. Нифонт не знал правил митрополита Георгия); впрочем, лучше бы им было, если бы поручили надёжному другу, чтобы исправил после смерти их; когда берёшь сорокоуст,

то научи его, говоря: брат, добро бы тебе не согрешать более, ибо мёртвые не грешат (у *Калайдовича* стр. 194 fin.). У епископа Саввы Кирик спрашивал: если живой человек даст петь за себя сорокоуст, должно ли служить за него и посылать ему самому кутью? Епископ отвечал ему: нет беды есть и пить ему освящённое (*ibid.* стр. 199,— так что человек сам себя поминал). Как видно из наших рукописей, вопрос о сорокоусте за живых и впоследствии занимал наше общество. Мнения разделялись: одни защищали обычай, другие напротив, и, конечно, — справедливо, осуждали его.

Относительно кутьи заупокойной Кирик пишет: «Слышал я негде, что над кутьёй за упокой нужно зажигать две свечи или четыре или сколько бы ни было, но чёт («или колико хотяче ладно»), а за здравие пять или три (вообще нечет). Клим (- один из числа тех, к которым Кирик обращался с вопросами) сказал мне на это: сколько хочешь — и за здравие и за упокой, но без просфор, ибо просфора проскомисается в алтаре и не кладётся на кутью; в Царь-граде в монастырях принесут в церковь вино, ладан, свечи, просфоры, и несут всё на обедню в алтарь, а на вечерню не носят кутьи, и канона (молебна, называвшегося в древнее время каноном?) не должно петь,— канон поётся на заутрени праздников и без кутьи, а за упокой в субботу; а освящать на блюде, кроме сочива, всё: горох, бор, сочевицу, ривифь,— на четыре части с пшеницей и с коноплями всыпать тех овощей, которые есть. Это написал я,— прибавляет Кирик,— не для того, что должно делать всё это, а ведения ради, когда что такое случится» (у *Калайдовича* стр. 180).

В старое, а по всей вероятности и в древнее, время у нас особенным образом погребали людей, умиравших несчастными и внезапными смертями,— удушенных, утопленников, замёрзших, вообще самоубийц и умиравших одновременно на дорогах и на полях. Их не отпевали и не клали на кладбищах при церквях, а не отпетых отвозили на так называемые убогие дома, иначе — божедомы или божедомки и скудельницы, которые находились вне городов на вспольях. Эти убогие дома были ничто иное, как большие и глубокие ямы, иногда имевшие над собой «молитвенные храмы»⁹¹⁰, попросту —

сарай, иногда же, кажется, нет. В эти ямы клали и бросали тела, и оставляли их не засыпанными до 7 четверга по Пасхе или до семика. В этот последний посылались священники отпеть общую панихиду⁹¹¹, а граждане мужи и жёны приходили «проводить скудельницы», принося с собой к панихиде канон или кутью и свечи⁹¹². После панихиды пришедшие проводить скудельницы мужи и жёны Бога ради засыпали яму с телами и выкапывали новую. Странно, что с самоубийцами смешивались несчастно или одночасно умершие. Вероятно, что первоначально из последних были полагаемы в убогие дома только те, которые оставались неизвестными – кто они и откуда, полагались затем, чтобы могли найти и взять их родственники (может быть, это позволялось родственникам и в позднейшее время).

[О скудельницах или убогих домах см. ещё у *Снегирёва* в Русских простонародных праздниках, III, 180 sqq.– У Греков были общие, особо на то назначенные, ямы для бросания тел казнённых людей, см. *Дюканжа Gloss. Graecit.* под словом Βιοθάνατοι.]

В скудельницах или общих ямах имели обычай погребать и всех вообще во время общих больших моров. Но эти последние скудельницы устраивались или выкапывались не за городами на пустых местах, а при церквях на кладбищах, только при этом были выбираемы церкви, находившаяся на концах и окраинах городов⁹¹³.

Освящение церквей.

В летописях читаются многократные записи о великих освящениях церквей (в таком-то году такая-то церковь священа великим священием). Великое освящение предполагает малое: под первым, как думаем, нужно разуместь освящение, совершенное самим архиереем (который сам лично должен бы освящать и все приходские церкви своей епархии,– выше, перед сноской 887); под вторым – освящение, совершенное священниками с присланным от архиерея антимином.

Церкви ежегодно должны праздновать день своего освящения как свой большой годовой праздник (как день своего рождения,– о чём выше. В древнейшее время, как показывают

записи в святцах о днях освящения Киевских церквей – Десятинной, Софийской и Георгиевской, это было у нас соблюдаемо, по крайней мере, в церквах важнейших. В последующее время, как дают знать свидетельства, это не везде было у нас наблюдаемо и в этих последних церквах. Епископ Ростовский Кирилл II, при своём вступлении на кафедру в 1231 году, ввёл обычай этого ежегодного празднования в своей кафедральной церкви, а у прежде бывших епископов Ростовских, по словам летописца, этого не было⁹¹⁴.

В Уставе митрополита Георгия читается правило об освящении церквей, в известных в настоящее время рукописях Устава не имеющее конца: «аще будет церкви новопоставлена, то вечер и заутра отпети ей (в ней) канун во имя той церкви (молебен празднику или святому, которому она посвящена), и егда будет литургия, обойти около все церкви с кресты в ризах и внити в церковь и створше октенья»... (§ 98).

Относительно положения мощей в ново-освящаемых церквах в том же Уставе предписывается: «церкви без мощей не ставят, но мощи в 4 столпцы трапезы вдолбше положат» (§ 53).

Чин братотворения.

В древнее и старое время у нас был обычай так называемых побратимства и посестримства; именно два лица, – мужчина с мужчиной, женщина с женщиной или же мужчина с женщиной вступали в союз духовного братства с целью и с обещанием братской любви и помощи. Союзы эти скреплялись и освящались нарочитым благословением церкви, что на церковном языке называлось братотворением. В старых требниках наших находим два чина братотворения, – краткий и пространный или простой и сложный. Первый состоял в том, что священник читал над вступающими в братство несколько молитв⁹¹⁵. Второй чин представляет настоящее и довольно обширное последование. Священник становил вступающих в братство пред алтарём, клал их руки на евангелие, положенное перед ними на аналое, опоясывал их одним поясом и давал им по свече; затем, самое последование: ектенья, молитва, чтение

апостола и Евангелия, ектеня сугубая, ещё молитвы, Отче наш и приобщение побратимов преждеосвящёнными дарами, наконец, обвожение их кругом аналая при пении тропаря: «Господи призри с небесе и виждь» и других⁹¹⁶.

Прибавление к главе V.

Посты и споры о них у нас.— Пища в продолжение всего года и правила относительно её. Домашняя молитва. — Домашняя и личная святыня.

Существующие в православной церкви посты разделяются на две категории. Св. четыредесятница и еженедельные посты среды и пятка тотчас или вскоре после своего появления, что относится к весьма древнему, первенствующему, времени, были канонически узаконены церковью как посты общие и необходимо обязательные для всех верующих или вообще введены были в силу путём законодательным⁹¹⁷. Остальные посты — Рождественский, Успенский и Петровский, по своему первоначально также весьма древние⁹¹⁸, ввелись и утвердились в церкви не путём прямого законодательства, а путём обычая. По сейчас указанной причине относительно второй категории постов в церкви весьма долгое время существовало разногласие. Одни соблюдали их, другие не соблюдали, и не только не соблюдали, но даже укоряли и соблюдавших. Сами соблюдавшие также расходились между собой: одни соблюдали их все три, другие не все; в отношении к продолжению одни соблюдали их так, как ныне, другие сокращали до двенадцати дней, до шести, до четырёх и даже до одного. Это разногласие оставалось в Греческой церкви во всё время нашего периода до-монгольского⁹¹⁹. Что касается до патриархата Константинопольского, который долженствовал быть для нас в этом случае примером и образцом, то не обо всём патриархате, а о самом Константинополе Феодор Вальсамон сообщает, что в последнем в его время было: монашествующие и весьма многие из мирян соблюдали все три поста и именно в том продолжении, как ныне. Некоторые из Мирян соблюдали два поста — Рождественский и Петровский, продолжая каждый из них по четыре дня, а о посте Успенском не хотели и слышать⁹²⁰. Как было у нас с этими постами в период до-монгольский, мы имеем сведения только за вторую половину XI в. и сведения как будто взаимно противоречащие. Митрополит Георгий в своём

Уставе белеческом как будто даёт знать, что в его время были у нас все три поста,— что посты Рождественский и Петровский начинаемы были в то же время, как и ныне, но что пост Успенский если не у всех, то у некоторых был сокращённое. Говоря о всех трёх постах, митрополит ни одного из них не предписывает к соблюдению, из чего и следует заключать, что уже все три были соблюдаемы; что пост Рождественский начинаем был с 14 Ноября, это он даёт знать тем, что называет его Филипповым (§ 4,— Ноября 14 апостола Филиппа); что пост Петровский (§ 2) начинаем был спустя неделю после Троицы, это видно из того, что говорит о бывшем у нас обычае держать в Всесвятскую неделю мясопуста (§ 106), который очевидно предшествовал посту; наконец, о сокращении Успенского поста если не всеми, то некоторыми, он даёт знать тем, что считает нужным прямо сказать) сколько времени он должен продолжаться: «а к Госпожину дню,— говорит он,— постятся 15 дней» (§ 14). Но другое находим в Студийском уставе патриарха Алексея, который введён был у нас преподобным Феодосием Печерским именно в правление митрополита Георгия и подлинник которого был найден преподобным Феодосием именно у одного монаха, прибывшего из Константинополя вместе с этим митрополитом. В Уставе говорится только о посте св. Филиппа и ничего не говорится о постах Петровском и Успенском⁹²¹. Если в известном в настоящее время единственном полном списке Устава, относящемся к периоду до-монгольскому⁹²², нет пропуска, то будет следовать, что патриарх Алексей, а за ним и преподобный Феодосий принимали только один пост, а затем, примиряя Устав с показаниями Устава митрополита Георгия, нужно будет думать, что одни держали у нас (как даёт знать последний) все три поста, а другие (согласно с первым) один пост. Со всей, однако, вероятностью следует предполагать, что в Уставе патриарха Алексея и в его переводе Феодосиевом было о посте Петровском, и что в известном нам списке перевода сделан пропуск. Ибо об этом посте говорится в собственном слове о постах преподобного Феодора Студита⁹²³, в краткой Записи его устава, сделанной в самом Студийском монастыре (см. выше,

абзац до сноски 733)⁹²⁴ и в уставе преподобного Афанасия Афонского (см. предыдущую сноску)⁹²⁵. Что касается до поста Успенского, о котором есть в собственном слове Феодора Студита, но нет в Записи и в Уставе Афанасия Афонского, то весьма возможно, что о нём в Уставе Алексеевом не было, и что, таким образом, некоторые у нас не только сокращали его, но и совсем не соблюдали⁹²⁶.

Откуда взялся у нас помянутый выше мясопуст, которым предваряем был пост Петровский, и на который не находим указаний в церкви греческой, не можем сказать. Митрополит Георгий, запрещая его, говорит: «несть лепо подражати мясопусту других по пянтикостии чрез письма свята, един бо мясопуст уставихом». Впрочем, относительно произволящих прибавляет: «по воле лепо есть поститися и ненароком по уставу, аки по преданию некоему» (§ 106).

Еженедельный пост среды и пятка представлял одну сторону, относительно которой в позднейшее время также произошли у Греков разногласия, вследствие чего у нас в России были о нём споры, впрочем, споры местные и немногочисленные и вовсе не имевшие какого-нибудь особенного значения, которое придают им иные. Это именно – разногласия у Греков, а у нас споры, относительно того, по случаю каких праздников отменять пост среды и пятка. В древнейшее время пост среды и пятка в продолжение года был отменяем, во-первых, – на недели от Пасхи до пятидесятницы, во-вторых, – для праздника Рождества Христова⁹²⁷. В это древнейшее время не было других Господских праздников, которые бы могли приходиться в среду или пятницу, ибо эти праздники были: Богоявление, Вознесение и Пятидесятница, и из них Богоявление до второй половины IV века было празднуемо (на Востоке) вместе и в один день с Рождеством⁹²⁸. Когда явились другие Господские праздники, первым в числе которых было Богоявление, отделённое от Рождества, то начали отменять пост среды и пятка и для них и кроме самых праздников для так называемого двенадцатидневья (δωδεκαήμερον) от Рождества до Богоявления (как бы новая пятидесятница). Затем стали отменять его для явившихся

Богородичных праздников. А, наконец, вполне или не вполне отменять и для праздников нарочитых святых и подобно двенадцатидневью ещё для некоторых времён (недели Мытаря и Фарисея и сыропустная). Вместе с этим, как бы в возмещение за новые отмены, начали держать пост в продолжение пятидесятницы⁹²⁹. Такое с одной стороны расширение, а с другой сокращение непоста совершалось не самой церковью и не способом законодательным а входило путём частного и местного обычая. А отсюда явились у Греков и разногласия, ибо одни отменяли пост для одного количества праздников, другие для другого, одни постились в пятидесятницу, другие по древнему не постились и т. д.⁹³⁰.

У нас в России некоторые правила относительно поста среды и пятка предписал митрополит Георгий в своём Уставе белеческом, и именно – ничего не говоря о праздниках, если они случатся в эти дни, он даёт предписания относительно времени пятидесятницы, двенадцатидневья и недель Мытаря и Фарисея и сыропустной: В среды и пятки пятидесятницы, по его Уставу, пост в смысле воздержания ослабляется, – ядение дважды днём, а не однажды, но в отношении к роду пищи – мясо только в Преполовление и на Троицкой неделе, в остальное же время рыба (§ 1). В двенадцатидневье от Рождества до Богоявления – мясо (§ 5); в неделю Мытаря и Фарисея мясо только там, где есть Армены, в укоризну целонедельному посту которых в эту неделю положено отменять пост её среды и пятка (§ 6). В неделю сыропустную – сыр, но ядение однажды днём (ibid.). В отношении к пятидесятнице наша практика не согласовалась с Уставом митрополита Георгия и состояла в том, что у нас не держали поста во всё её продолжение. Затем, относительно праздников у нас утвердился тот обычай, чтобы отменять пост для всех праздников Господских и Богородичных и для праздников нарочитых святых, – Предтечи, апостолов Петра и Павла. Иоанна Богослова, великомучеников Георгия и Димитрия и других⁹³¹.

Ввелись ли у нас наши порядки самовольно или взяты с образца патриархата Константинопольского в ту минуту, как мы приняли христианство, сказать не можем. Как бы то ни было, но

в половине XII века они представлялись несогласными с порядками этого последнего. Большинство предстоятелей Русской церкви, а в том числе и митрополиты, смотрели на это несогласие как на дело безразличное, весьма похваляя тех, которые в виду патриархата Константинопольского ревновали о большей строгости, но не предпринимали мер и стараний к тому, чтобы согласовать с ним Русскую церковь⁹³². Но нашёлся один ревнитель этого соглашения Русской церкви с патриархом Константинопольским между епископами. Это был епископ Ростовский Нестор, по всей вероятности родом Грек, который в 1157г. предпринял попытку ввести в своей епархии относительно поста среды и пятка порядки Константинопольские. Попытка Нестора встретила со стороны Ростовцев сопротивление; нашлись люди, которые и книжным образом его препирали; и дело кончилось тем, что он был прогнан Андреем Боголюбским с кафедры⁹³³. Епископ отправился в Константинополь к патриарху (Луке Хризвергу), который, оправдывая его, прислал Боголюбскому обстоятельное наставление относительно поста среды и пятка. Это наставление, пока известное, к сожалению, в списках, очевидно, повреждённых⁹³⁴, есть следующее: Если случатся в среду или пяток праздники Рождества Христова и Богоявления, то мирянам есть мясо и всё, а монахам молоко, масло коровье, сыр и яйца; в праздники Рождества Богородицы, Успения, Сретения и Преображения, если случатся в среду или пяток, разрешаются мирянам и монахам масло деревянное, овощи, рыба и вино; в два праздника Предтечи и в праздники апостолов Петра и Павла и Иоанна Богослова и других нарочитых святых, если случатся в среду или пяток, то же самое, что в предыдущем, но только в том случае, если благословит и повелит епископ⁹³⁵. В двенадцать дней от Рождества Христова до Крещения, в неделю о Мытаре и Фарисее, в неделю сыропустную, в неделю светлую, в неделю после Троицына дня и от светлой недели до пятидесятницы «поста, иже до девятого часа не соблюдаем, но хотя ядения сыра и масла коровьего отмечаемся, стыдением апостольского правила, то масло деревянное и другое к сему и рыбу едим»;

если от пасхи до Пятидесятницы в среду или пяток случится праздник Господский или какого нарочитого святого, то «спрашивай своего епископа и делай так, как он велит». Этот указ патриарха о посте среды и пятка, по-видимому, должен был ввести у нас порядки Константинопольские. Однако он этого не сделал (как видно из дальнейшего,— дело Поликарпово), и Русские остались при своих прежних обычаях.

Вслед за Нестором, хотевшим примирить Русскую церковь или точнее — свою епархию Ростовскую с патриархатом Константинопольским, не совсем понятным образом явился проповедник нового учения о посте среды и пятка, представлявший собой совершенную крайность. Этот проповедник явился в том же Ростове и был преемник Несторов на епископской кафедре — Леон. Под 1164г. летопись Лаврентьевская сообщает: «в то же лето вста ересь Леонтианская; Леон епископ не по правде поставися Суждалю, Нестеру епископу Суждальскому живу сущу, перехватив Нестеров стол, (и) поча Суждали учити не ести мяс в Господние праздники в среды и в пятки ни на Рождество Господне ни на Крещение». Учение столько крайнее, противоречившее и тому, что предписывал патриарх, естественно должно было показаться Ростовцам ересью. На его проповедника собран был Андреем Боголюбским местный церковно-земский собор, состоявший из священников и всех людей, и на нём Леон был «упёрт» выставленными от князя людьми⁹³⁶. Оставшись при своём мнении, Леон, подобно своему предшественнику, хотел перенести дело на суд патриарха, к которому и отправился. Однако в Греции он был обличён ещё прежде, чем дошёл до патриарха⁹³⁷. С какой стати Леон проповедовал своё крайнее мнение, восстававшее против только что преподанного наставления патриарха, остаётся неизвестным. Если он был Грек, что весьма вероятно, то нужно думать, что он опирался на какие-нибудь авторитеты и примеры, более для него убедительные, чем авторитет патриарха и, что отправляясь к последнему, он хотел его переубедить. Если же он был Русский, то нужно думать, что он дошёл до своего мнения каким-нибудь путём самостоятельного умствования. Вообще, его поведение,

именно – желание перенести дело на суд в Константинополь, и потом упорство, с которым он отстаивал своё мнение в Греции⁹³⁸, даёт знать, что он мнил себя иметь за него какие-то твёрдые доказательства.

Через четыре года после Леона в 1168г. дело о посте в среду и пяток возобновилось в Киеве. Митрополит Константин 2-й, прибывший на Русь в предшествующем 1167г., запретил и заточил игумена Печерского монастыря Поликарпа за то, что этот совсем разрешал пост в меньшие Господские праздники и в праздники Богородичные и нарочитых святых, а также и в продолжение времени от Пасхи до Пятидесятницы⁹³⁹. Указанное значит, что игумен Печерский держался относительно поста того обычая, который господствовал у нас без возражений до епископа Ростовского Нестора. Так как невозможно предположить, чтобы в случае принятия у нас к исполнению указа о постах патриаршего, адресованного к Боголюбскому, воспротивился ему Печерский монастырь, то из поведения Поликарпа следует заключать, что указ не был принят, и что в Печерском монастыре продолжали держаться прежнего обычая вместе со всеми другими. Но если так, то представляется странным поведение митрополита: ему, по-видимому, должно было не нападать в частности на Поликарпа, а издать общий указ, которым бы отменялся существовавший обычай и подтверждался указ патриарха. Вероятно, дело было так, что митрополит, решившийся согласовать Русскую церковь с патриархатом Константинопольским, хотели начать введение нового порядка с монастырём и требовал от Печерского монастыря, чтобы он показал другими монастырям пример. Добился ли чего-нибудь митрополит от Поликарпа, остаётся неизвестным; по всей вероятности нет. Вместе с митрополитом стояли за Константинопольский обычай два епископа – Черниговский Антоний, родом Грек, и Переяславский, неизвестный по национальности и по имени⁹⁴⁰. Первый хотел ввести их в своей епархии не между одними монахами, но и мирянами; но также потерпел совершенную неудачу: много возбранял он своему князю Черниговскому Святославу есть

мясо в меньшие праздники. Но дело кончилось тем, что он сам был прогнан князем с кафедры⁹⁴¹.

Попытка митрополита Константина никем более не была возобновляема в период до-монгольский и дело осталось так, т. е. в прежнем положении, до времён после-монгольских.

Замечательную черту бывших у нас споров о посте в среду и пяток или точнее возникавших о нём дел составляет то, что предки наши, имея порядки, отличные от порядков Константинопольских, воспротивились введению у себя этих последних. Относительно мотивов сопротивления мы не имеем прямых указаний, а поэтому и не можем сказать ничего положительного. Со всей вероятностью следует думать, что таким мотивом было не нерасположение предков наших к посту, ибо человек подобный Поликарпу, игумену Печерскому, действовал, конечно, не по этому побуждению. Из других объяснений вероятнейшим представляется нам следующее: предки наши вместе с христианством приняли от Греков или может быть от Болгар известный порядок относительно поста среды и пятка. Впоследствии этот порядок оказался несогласным с порядком Константинопольским; но предки наши видели в Греции, а может быть, и в самом патриархате Константинопольском, не один порядок Константинопольский, но и многие другие. Из этого вытекало для них то заключение, что по отношению к посту согласие с Константинополем не обязательно,— что есть право держаться порядков и особых от него. Пользуясь этим правом, они и хотели твёрдо держаться порядка своего собственного, наследованного от отцов и имевшего за себя голос их отечественных авторитетов⁹⁴².

В настоящее время посты содержатся у нас (теми, кем содержатся) наибольшей частью так, что от них остаётся почти одно имя. Действительный пост есть, во-первых, не безразличное употребление всякой так называемой постной пищи, а именно известных предписанных родов её; во-вторых и главное, есть воздержание от пищи, не вкушение её ранее положенного времени, в большем количестве блюд (подач, перемен) и большее количество раз против положенного. В простом народе различение родов постной пищи ещё отчасти

соблюдается; но поста в смысле воздержания, в смысле неупотреблении пищи в недолжное время и более должного и простой народ у нас почти вовсе не знает, за исключением редких отдельных в нём людей, строго ревнующих о соблюдении уставов церкви. В древнейшее время посты, как одно из важных и совершенно обязательных установлений церкви, были соблюдаемы весьма строго. Как было в этом отношении у Греков, а вслед за ними и у нас, в наш период домонгольский, не знаем. Но правила того времени продолжают подтверждать древнее узаконение, чтобы в дни поста не вкушать пищи ранее 9-го часа, который по нашему теперешнему есть 3 час пополудни⁹⁴³.

[Патриарх Николай Грамматик в послании к проту Афонскому относительно поста в среду и пяток предписывает, что, воздерживаясь от рыбы, масла и вина, должно сухо ясти однажды днём в 9-м часу, у *преосвященного Порфирия* стр. 208 fin. и 343 fin.]

Полные правила относительно соблюдения постов мирянами предписывает митрополит Георгий в своём Уставе белеческом, а нечто о посте среды и пятка в непостные времена года находим у преподобного Феодосия Печерского, причём в отношении к этим дням оказывается между обоими существенное различие. Вот правила митрополита Георгия. В *Великое говенье* первую неделю есть сухо (сухоядение) однажды днём, а (вина) не пить, (в субботу и воскресенье есть дважды) и употреблять рыбу; если кто будет болен, то (в эти два дня) на обеде и на ужине по три великих чаши вина; после первой (Феодоровой) недели в продолжение всех других недель: в понедельник, среду и пяток сухоядение однажды днём; во вторник и четверг сочиво с маслом деревянным или маковым однажды днём; в субботу и воскресенье рыба дважды днём (§ 7). В Филиппов пост, во все простые (будние) дни без варева и питья (вина) есть единожды днём; в субботу и в воскресенье (рыба) дважды днём (§ 4). В Петров пост в понедельник, среду и пяток без варева и питья (вина) единожды днём; во вторник, четверг, субботу и воскресенье рыба дважды днём (§ 2 fin.). Относительно Успенского поста нет предписания,

что, вероятно, должно понимать так, что бóльшая или меньшая строгость его соблюдения оставлялась на собственную волю каждого. Среды и пятки в продолжение непостных времён года: от Пасхи до Пятидесятницы (за исключением недели Троицкой, в которую мясо) рыба дважды днём и питье (вина) в меру; во всё остальное время (за указанным выше исключением) варево-сочиво (или) горох с маслом деревянным и маковым, без питья вина, однажды днём (§ 1 и 8).

Преподобный Феодосий Печерский в своём послании к великому князю Изяславу говорит о посте среды и пятка в непостные времена года: «(Божественные святые апостолы) закон положиша, да всяк крестьянин постится в среду и пяток бельцы от мяса, черныцы от сыра»⁹⁴⁴. Это значит, что преподобный Феодосий разрешает мирянам в среды и пятки есть сыр,— что по нему так называемую скоромную пищу составляет одно мясо, а сыр есть один из видов пищи постной. Так как вовсе нельзя, конечно, думать, что преподобный Феодосий уставлял собственный закон, то необходимо наоборот думать, что таково было мнение многих или некоторых в Греции, перешедшее к нам совместно с тем другим мнением, представителем которого является митрополит Георгий. Не знаем, которого устава держалось у нас большинство. Но, во всяком случае, что у нас господствовал не исключительно один устав, а совместно оба, на это мы имеем официальное свидетельство. В Правде Ярославовой о поконах или кормовых уроках вирника (полицейского чиновника, расследующего дела о мёртвых телах) говорится, что в среду ему взять куну или сыр, а в пятницу так же⁹⁴⁵.

Относительно поста детей митрополит Георгий даёт не вполне ясное предписание: «в говение детяти молоду коровья молока не ясти: два говения мать ссет, а в третье не дати ему ясти», т. е. как кажется, никакого молока ни материна, ни коровьего (§ 55).

Затем, у него же читаем ещё два наставления относительно поста, заимствованные у людей, которые занимались мелочами с фарисейским тщанием: «В говение главу ищи в субботу или в неделю» (ибо избиение головных животных, подразумевается,

есть дело нарушающее строгость поста,— § 66), и ещё: «В говение не достоин сидеть ногу на ногу возложив» (ибо это возбуждает плотскую похоть,— § 76).

В помянутом послании преподобного Феодосия Печерского читаем невразумительные речи о среде и пятке. Он пишет: «Рекл бо еси, благородие, аще отречется (кто) в среду и в пятницу не ясти мяс, добро ли есть? Добро вельми и полезно, и не я сего завещаю, но божественные святые апостолы, да тако бо закон положил, да всяк крестьянин постится в среду и пяток, белцы от мяс, а черньцы от сыра: в среду же, понеже съвет сотворили, Жидове на Христа, а в пяток распяша Господа беззаконницы; ты же, княже мой, аще которые ради вины отреклся еси или напасти ради в среду и пяток мяс не ясти,— глаголет Давид пророк и царь,— обещайтесь и воздадите; недостойт человеку крестьяну себе связати, оже не ясти ни пити, и оже связан будет от отца духовного; обаче предание имамы от святых апостол и от святых богоносных отец: в Господских праздниках и святой Богородици во все праздники и в память святых апостол 12 праздновати духовно, а от избытка нашего питати убогая; и понеже еси мене вопрошал недостойного (то отвечаю тебе): аще связан еси отцом духовным в среду и в пяток мяс не ясти, от того же (отца духовного) и разрешение приими, или (а если) сам ся еси зарекл, Бог мене ради простит тя; егда же ся приключит в среду или в пяток Господский праздник любо святой Богородице ли 12 апостол, то ешь мясо⁹⁴⁶. Полагают, что в приведённом месте преподобный Феодосий отвечает на вопрос Изяслава: есть или не есть мясо в среду и пяток, если в эти дни случится праздник. Однако совершенно ясно, что он отвечает не на этот частный вопрос, а вообще на вопрос: есть или не есть мясо в среду и пяток, а о праздниках говорит только кстати. Но что значит этот последний вопрос? Не умея что-нибудь отвечать, оставляем вопрос о вопросе открытым.

Правила относительно пищи мирян в продолжение непостных или скоромных времён года находим у того же митрополита Георгия, что и о постах. «Прежде всего, он согласно с Иоанном Постником и Уставом Иерусалимским,

причисляет к постным дням понедельник⁹⁴⁷ и предписывает о нём то же самое, что о середе и пятке (сейчас выше). Затем, его правила, отличающиеся неожиданной и не совсем понятной для нас требовательностью, состоят в следующем: от Пасхи до Пятидесятницы во вторник, четверг, субботу и воскресенье – мясо; в остальное время года по вторникам и четвергам – молоко и рыба, по субботам и воскресениям – мясо (§ 1 и 3). Нет сомнения, что митрополит Георгий, возбраняя по вторникам и четвергам есть мясо, законодательствует не сам от себя. Но было ли это в Греции в его время обычаем общим или только частным, сказать не можем. Переходило ли к нам это различие вторника с четвергом от субботы и воскресения, указаний также не знаем.

Митрополит Иоанн в своём Правиле и епископ Нифонт у Кирика в Вопросании подтверждают канонические предписания о том, чтобы не употреблять в пищу крови животных, удавленины, звероядины и мертвечины⁹⁴⁸. Первый был спрашиваем о нашем обычае травить зверей собаками и ловить птиц кречетами и дал ответ: «животных (и птиц), ловимых собаками и кречетами или другими птицами, если они будут умерщвлены (ими), а не заколоты людьми, по правилам божественных отец, не должно употреблять в пищу. Итак,— прибавляет митрополит спрашивавшему,— держись лучше точного смысла правил, чем обычая страны»⁹⁴⁹. Кирик спрашивал Нифонта о другом нашем обычае ловить птиц силками и приводил ему то, что иные говорят, будто слышали от других епископов, что если-де застанешь птицу в силке уже удавившеюся, то зарежь, не вынимая из силка, и тогда можно есть. Нифонт отвечал, что лгут на епископов, что никто из них этого не скажет, и строго запрещает есть птиц, удавившихся в силках⁹⁵⁰. Относительно крови Нифонт, отвечая на вопрос Кирика, говорит, что не должно есть крови животных и птиц, но нет беды есть кровь рыбу⁹⁵¹. Затем он советует не употреблять в пищу в продолжение некоторого времени, по крайней мере – трёх дней, молока новотельных коров, ибо в первое время оно бывает с кровью⁹⁵².

На вопрос Кирика: что употреблять в пищу и чего не употреблять, Нифонт отвечал: всё можно употреблять и в рыбах и в мясах, если человек сам себя не зазрит и не гнушается; если же будет зазирать себя и всё-таки есть, то грех⁹⁵³. Кирик спросил о деревенских жителях, что иные из них каются на духу, что едят векшину. Нифонт отвечал, что великое зло есть давлению, а если не давлено, то нет беды есть и векшину, гораздо легче⁹⁵⁴.

Относительно осквернения пищи и питья чрез впадение нечистых животных у митрополита Георгия читаем: «Если пёс налочет или попадёт сверчок, стонога, жаба, мышь, то прочитать только молитву, а если кто вкусит, не зная, то нет епитимий; если же мышь или жаба сгниёт и разойдётся гноем, то не есть, а кто вкусит, не зная, должен поститься 8 дней. Если жаба мёртвая попадёт в колодезь или хомяк или мышь, то пусть выльют 40 вёдер, сотворят молитву и покропят св. водой,— и после того начинают пить» (§ 80).

Относительно осквернённой через впадение нечистых животных посуды Кирик спрашивал Нифонта: должно ли давать молитву глиняному сосуду осквернившемуся или только деревянному, а прочее только вымывать? Нифонт отвечал, что творится молитва всякому сосуду — деревянному, глиняному, медному, стеклянному и серебряному⁹⁵⁵.

Правила относительно домашней молитвы, именно — относительно ежедневного количества поклонов, читаются у митрополита Георгия.

Они суть следующие. Во все непостные времена года ежедневно, за исключением сред и пятков, по 60 поклонов средних или поясных; в среды и пятки по столько же поклонов до земли. Во все посты поклоны двоякие: в субботы и воскресения, начиная с вечера пятницы и оканчивая вечером воскресения,— средние, в прочее дни — до земли. В великий пост тех или других, смотря по дням, по 300 на день, в Филиппов и в Петров посты по 100 (§ 2–7). Относительно того, когда и сколько раз на день совершать домашнюю молитву, митрополит Георгий делает наставление: «Лепо есть крестьянину, в коем же деле сущему, в часы дневные, в няже

Христос укор прият, распятие и смерти вкуси, пети и хранити молитвами, глаголю убо 3 час и 6 и 9-й» (§ 104).

Домашнюю святыню составляют домовые кресты и иконы, личную – шейные или тельные кресты и иконки.

Относительно домовых крестов и икон Кирик спрашивал епископа Савву: «В клети иконы держати или честный крест, достоин ли (мужу) быти с женой своею», т. е. если в комнате будут иконы или честный крест, то достоин ли и прочее. Епископ отвечал: «Ни в грех, (ибо) положена своя жена; а в Грецих в полате ту имение, ту иконы, ту честный крест, ту лежит муж с женой (а у Греков такой обычай, что в одной комнате и имение и иконы, и пр.): а крест (который) на тебе ци (разве) съимаешь, рече, буда (будучи) со своею женою?»⁹⁵⁶. Слово клеть в древнем русском языке употребляется не столько в смысле комнаты жилой, избы, сколько в смысле нынешней крестьянской горницы, светёлки, – холодной комнаты при жилой избе, служившей (и служащей) для помещения имущества (и для приёма гостей летом)⁹⁵⁷. Кирик в приведённых словах, давая знать, что у нас в противность Грекам иконы и кресты помещались в древнее время не в жилых избах, а в находившихся при них «горницах», спрашивает епископа: позволительно ли быть мужьям с жёнами в этих горницах, в которых находились иконы и кресты.

По поводу енколпиев архиерейских мы сказали выше, что у Греков был весьма распространён обычай носить на шеях кресты или иконки. Обычай этот восходит к весьма древнему времени и начался с ношения так называемых филактериев или амулетов, которое было заимствовано одновременно у Иудеев и язычников. Филактерии Иудеев, предписанные к употреблению Моисеем (Исх. 13:9, 16; Втор. 6:8) и упоминаемые Спасителем в Евангелии, (Мф. 23:5): *расширяют же хранилища* – *πλάτύνουσι δὲ τὰ φυλακτήρια*) состояли из полосок пергамента или какой-нибудь ткани с написанными на них изречениями из закона и носились в виде повязок на челах (очелий) и в виде перевязей на руках. Филактерии или амулеты язычников состояли из лоскутков пергамента с написанными на них принятыми изречениями (заклятиями, заговорами), из

маленьких священных или символических изображений, а преимущественно из драгоценных камней, которым в древности усвоили разнообразные чудесные свойства, и носились преимущественно в виде подвесок (навязок, по-нашему, по древнему – «наузов») на шее. По подобию Иудеев и язычников и у христиан ввёлся обычай носить свои христианские филактерии, и именно – по подобию первых преимущественно листки пергамина с написанными на них словами из Евангелия (и даже целые миниатюрного письма Евангелия), а по подобию вторых навязанными на шею⁹⁵⁸. Эти-то филактерии с течением времени и заменены были крестами и иконками, внутри которых старались иметь частицы животворящего древа или мощей святых, для каковой цели иногда изготовляли их полыми и створчатыми. Обычай носить кресты или иконки не был обязательным (и они не надевались на крещаемых), но как дают знать свидетельства, весьма распространённым или даже, по некоторым указаниям, и совсем всеобщим⁹⁵⁹. Они назывались нарицательно – или именем предшествовавших им, носившихся на груди, священных вещей – филактериями или, как кресты и иконки архиереев, от места своего нахождения, енколпиями. Носились они, как кажется, не непременно под платьем, «в недре» или в пазухе, откуда их последнее название (ἐγκόλπιον из ἐν и κόλπος – недро, пазуха), но и поверх платья. Они играли весьма важную роль во взаимных сношениях людей: если двое давали друг другу какие-нибудь важные обещания или заключали между собой важное условие, то скрепляли свой верность данному слову тем, что менялись енколпиями. Если кто-нибудь хотел твёрдо удостоверить другого в чём-нибудь, особенно если государь обещал милость человеку опальному или виновному, то посылал ему свой енколпий (наши позднейшие опасные грамоты)⁹⁶⁰.

У нас в России ношение шейных или тельных крестов, как свидетельствуют митрополит Георгий и Вопросание Кириково, вошло в общий обычай в период до-монгольский. Первый в своём Уставе разрешает некоторые вопросы и даёт некоторые предписания касательно обращения с ними. Он говорит: «Бельцем мужем достоин носить крест на себе и тако

совокупляться с подружием» (§ 43), затем не совсем понятное по чтению ныне известных списков: «с священным крестом на проход не ходити, или (а если) будет с мощьми, то держати (V17;) и дележуще кланяться ему» (§ 44)⁹⁶¹. Носились у нас шейные кресты если не всеми, то князьями, и если не всегда, то иногда не под платьем, а поверх платья.

Подобно тому, как и в Греции, эти кресты были употребляемы у нас во взаимных сношениях людей, а именно – летопись указывает примеры, что бравшие обещание с других заставляли их целовать свой шейный крест⁹⁶².

У Кирика в Вопрошании читаем невразумительное о шейном кресте. «Если,– пишется в одном месте,– случится глядеть (на шейный крест) или надевать (его) на кого, целовавши, то (после этого) можно есть всё»⁹⁶³. «Глядеть (на шейный крест),– пишется в другом месте,– или надеть (его) на кого (и) целовать можно и после того, как человек ел что бы то ни было»⁹⁶⁴. По всей вероятности, тут разумеется сейчас указанное нами общественное употребление шейного креста, т. е. под глядением на крест, надеванием его на другого и целованием разумеется глядение, надевание и целование, деланные с целью удостоверения.

В древнее время у нас, вслед за Греками, были в употреблении особого рода шейные иконки, которые представляли собой соединение христианских икон с языческими филактериями или амулетами. В 1821г. была найдена близь Чернигова золотая шейная иконка, круглая формой, величиной приблизительно с нынешние большие медали, выбиваемые для торжественных случаев, на которой с одной стороны изображён архангел Михаил, окружённый надписью, а с другой стороны женская голова среди змей, также окружённая надписью. Иконка названа была Черниговской гривной (какое название не может быть признано правильными, ибо гривна значит не иконку или медаль, висящую на шее, на цепи, а самую цепь, висящую на шее, гривна – шейное ожерелье). После 1821г. найдены были и другие подобные иконки, т. е. с тем же изображением на одной стороне головы со змеями⁹⁶⁵. Сколько знаем, вопрос об этой

голове со змеями до сих пор не решён окончательно⁹⁶⁶; но несомненно, что она есть голова Медузы и означает греческий языческий филактерий или амулет, перенесённый на христианские иконки. По греческой мифологии Медуза была одной из числа Горгон – триады чудовищ женского пола, назначением которых было внушать смертельный ужас и между которыми у неё – Медузы, самой ужасной из всех трёх, голова вместо волос была покрыта змеями (или у которой голова была покрыта отчасти волосами, отчасти змеями, так что первые переплетались с последними). Минерва, приказав отсечь Медузе голову, возложила последнюю на свой щит, вследствие чего щит приобрёл силу превращать в камни врагов богини⁹⁶⁷. Голове Медузы, как обладавшей способностью наводить ужас, всё прогонять и уничтожать, Греки усвоили силу прогонять болезни, предотвращать «сглазы» (от нехороших глаз) и всякое волшебство (околдование), одним словом – усвоили значение филактерия в смысле чудесного предохранительного амулета, талисмана⁹⁶⁸. Как таковой они изображали её на медальонах с тем, чтобы носить последние на шее. Эта-то голова Медузы и есть голова со змеями наших шейных иконок, перенесённая на них в том смысле филактерия или амулета, который она имела у языческих Греков. Подобное крайне предосудительное соединение христианского с языческим было сделано не нами, а Греками, мы же, усвоив от Греков иконки, вероятно, приписывали голове, подобно им, чудесную силу, но, конечно, вовсе и не подозревали, что такое она значит. По Черниговской гривне, которая представляет собой вещь драгоценную (золотая иконка, не менее как в полфунта весом)⁹⁶⁹, у нас поспешили заключить, что она принадлежит к числу тех гривен, которые носимы были князьями и знатнейшими боярами, и что изображение головы было специальной особенностью именно этих гривен. Но впоследствии найдены были иконки и бронзовые или медные, из чего ясно, что они были особого рода шейные иконки, носившиеся всеми желавшими. (В «Древностях Российского государства», отд. 1, рисунков № 23, напечатаны два снимка с греческих языческих филактериев с головой Медузы⁹⁷⁰ и шесть

снимков с шейных иконок, имеющих на одной стороне эту голову. Оба филактерия суть овально-круглые медальоны с ушком для шнура или цепочки. Один из филактериев – односторонний, имеющий изображение и надпись на одной стороне, именно – в середине голова Медузы со змеями, кругом – надпись, о которой сейчас ниже. Другой двусторонний: на одной стороне голова Медузы, на другой – предшествующая надпись, написанная не кругом по краям, а по всему полю стороны строка под строку. Из шести иконок три сделаны так, что на одной стороне священное христианское изображение, а на другой стороне голова Медузы, и на обеих сторонах надписи кругом. Две сделаны так, что на одной стороне священное изображение, на другой голова Медузы. Но ни на той, ни на другой стороне нет надписи. Одна сделана так, что нет священного изображения, а только голова Медузы, и потом на обеих сторонах надписи: кругом головы христианская, сзади языческая, написанная как на втором языческом медальоне по всему полю, строка под строку. Священные изображения суть: на одной иконке Божия Мать, на двух иконках архангел Михаил и на двух иконках – святой Никита. Не имеют надписей кругом две иконки, на которых изображён последний (не имея длинных надписей кругом, они имеют краткие и прямые надписи над святым, означающие его лицо, именно – на одной: ст7ый н, на другой: микит); обе они и формой не круглые, как прочие, но одна восьмиугольная, другая – четырёхугольная с полукруглым верхом⁹⁷¹. Надписей кругом на иконках в отношении к характеру две – одна христианская, другая – языческая, взятая с языческих филактериев вместе с головой Медузы. Следовало бы быть так, чтобы кругом священного изображения была христианская надпись, а кругом головы Медузы – языческая; однако это не всегда так. Кругом головы Медузы иногда надпись христианская (на иконке, имеющей с одной стороны Божией Мать, а с другой голову Медузы. Кругом на обеих сторонах христианские надписи, так что языческой надписи нет. (На иконке, не имеющей священного изображения, а только голову Медузы, кругом головы христианская надпись, а языческая сзади). Христианские надписи суть: кругом Божией Матери:

Θεοτωκε σκεπε κε βοηθη των εχοντα σε α... (правильно орфографически: Θεοτόκε, σκέπε καὶ βοήθει τὸν ἔχοντά σε), т. е. Богородице, буди покров и помощница имеющему тя, а (минь); кругом архангела Михаила, которого имеем на двух иконках, в обоих случаях; ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ' πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ, т. е. свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его (написанное в одном случае, на Черниговской гривне: + αἰγιος αἰγιος αἰγιος κς σαβαοθ πλir.ς ο θv.ιvου κι yi, в другом случае: + αἰγιος αἰγιος αy κς σαβαον πλirυς θραvο κς yις τις δοζις); кругом головы Медузы в одном случае: ἅγιος, ἅγιος и пр. (написанное: αἰγιος αἰγιος κου σλβλοθ ο πλήρης θραvοο), в другом: θεοθωκε, βοηθει τη ση δουλη μερηεμ (Μαρηα, αμ?) т. е. Богородице, помози рабе твоей Мериеем (Марии, аминь?). Языческая надпись, как на греческих языческих филактериях, так и на всех христианских иконках одна и та же, т. е. она, очевидно, представляет собой «заговор», который было принято у Греков язычников писать кругом головы Медузы. На имеющихся у нас двух филактериях и всех иконках заговор этот читается более или менее безграмотно⁹⁷²; по снесению всех чтений получается такое наиболее вероятное подлинное чтение: Ὑστέρα μελάνη, μελα(αι)νομένη μελάνη! Ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκων συρίζεις καὶ ὡς λέων βρυχάζεις καὶ ὡς ἄρνιον κίνυσαι, т. е. Последняя чёрная немочь, распречёрная-чёрная немочь! Как змей ты извиваешься и как дракон шипишь и как лев рыкаешь и как ягнёнок вертишься⁹⁷³ (на Черниговской гривне надпись читается: vссера иелані иеланоиені ос сіна ки ос дракон оврнзис ке ос арнио квниіііті). На Черниговской гривне под языческой надписью кругом головы Медузы читается молитвенное воззвание от владельца иконки: + ги (Господи) помози раби своимм василигV31; (Василию) амин; на другой иконке между змеями Медузиной головы читается слово, может быть – означающее имя владельца: ефросии (написанное: ефроони).— Кроме шести иконок, снимки с которых напечатаны в «Древностях», в настоящее время известно немалое количество и других, находящихся в разных частных собраниях, но остающихся не обнародованными и не описанными. На нашего рода иконке, находящейся в Музее Новгородского

земства, на одной стороне изображена Божия Мать с надписью кругом: Θεοτόκε, σκέπε καὶ βοήθει τὸν ἔχοντά σε, ἀμήν, на другой стороне голова Медузы с надписью кругом: Ἅγιος, ἅγιος... см. Опись Музея Новгородского земства, составленную *Богословским*, Новгород, 1868г., стр. 18.

ПРИЛОЖЕНИЯ⁹⁷⁴.

1. Симеон Солунский о древних вечерне и утрне кафедрально-епископских церквей или о так называемом песненном (певческом) последовании (ή ᾠσματικὴ λεγόμενη ἀκολουθία).

De sacra precatone главы 300 конец и главы 301 и 302, у Миня в Патрологии t . 155, p . 553 sqq .

«Уставов церковных два, и один из них есть устав соборной церкви (τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας,— кафедрально-епископских церквей), который по своему чину, как он изложен, соблюдается только в отношении к одной священной литургии. (Гл. 301)... Остальные же все последования Устава великой церкви (т. е. Константинопольской патриаршей, которая принимается за представительницу церквей кафедрально-епископских) в настоящее время в других (кафедрально-епископских) церквях не соблюдаются, и ни даже в самом христолюбивом и царствующем граде, потому что и он некогда пленён был латинянами и погубил свои добрые и древнейшие обычаи; думаю же, что (случилось это) и по причине недостатка во многих священниках и певцах. Однако исполняет его в праздник Воздвижения, если (только) совершает песненное последование, и в Успение Богоматери и в день памяти Златоустого. Но молитвы светильничного и утрени свидетельствуют о нём, сохраняясь (до сих пор) и будучи сложены по древнему чину...; и самая молитва вечерни из этого последования. Об этом свидетельствуют (и) молитвы читаемые священником, (а равно и то), что поют певцы. И пятидесятого псалма молитва тоже показывает, (а также) и (молитва) хвалитных. Итак, это песненное последование прекратилось в других городах, хорошо будучи сложено и возносимое Богу посредством псалмов и славословий; и только в одном нашем этом благочестивейшем городе Фессалонике, в его великой (т. е. кафедрально-митрополичьей) церкви сохранилось (оно) и остаётся, по древнему прекраснейшему обычаю оных великих церквей, разумею — царствующего града и Антиохии и весьма

многих других. (Гл. 302) И молю вас во Христе, чтобы вы соблюли этот чин навсегда, и чтобы оставалось у вас предание отцов как некая божественная искра. И мы (со своей стороны), желая соблюсти его неповреждённым и сохранить как некое сладкое и изысканное брашно, присоединили к нему и пение канонов (συνηρμόσαμεν αὐτῇ, т. е. τάξει, καὶ τὰ τῶν κανόνων), чтобы какой-нибудь укоритель (поноситель) доброго и не имеющий сведений о чине, более же беззаботный и ленивый, не нашёл каких-нибудь предлогов решиться на его (чина) уничтожение, говоря, что не слышим обычных и всеми поемых канонов. Ныне и они (каноны) присоединены (нами) и для усердствующих и ревнителей он (наш чин) благосложеннее и приятнее последований, совершаемых в монастырях. В монастырях же этих и почти во всех церквях совершается (содержится) чин Иерусалимского Устава монастыря святого Саввы. (Это потому) что возможно исполнять его и одному кому-нибудь, так как (он) и изложен монахами и в киновиях часто совершается (и) без песней. И это чиноположение есть необходимейшее и отеческое. Его начертал божественный отец наш Савва, приняв его от святых Евфимия и Феоктиста, которые (в свой очередь) приняли (от отцов), бывших прежде них и от исповедника Харитона. Чиноположение же Саввы, как мы узнали, утраченное вследствие опустошения монастыря варварами, трудолюбно изложил святой отец наш Софроний, патриарх святого града. А после него опять божественный и богословствующий отец наш Иоанн Дамаскин возобновил и предал писанию. Этому (Уставу) последуют все священные монастыри и церкви, за исключением некоторых особенностей, установленных (и сохраняющихся) в великой Константинопольской церкви от древнего чина и (также) в мирских церквях, потому что находящиеся в миру не имеют силы исполнять всего,— не читают и псалтыри за исключением святой и великой Четыредесятницы».

Того же трактата De sacra precatone с главы 345 – 351, у Миня р . 624 sqq .

Глава 345.

«Начало устава и чина так называемого песенного последования.

Посмотрим яснее домостроительство Христово, изображаемое преимущественно в песенном, хорошо так названном, последовании, которое, как сказали мы, от отцов предано нам издревле. И все соборные (кафедрально-епископские) церкви во вселенной первоначально исполняли его песенно (μελωδικῶς), ничего не говоря без пения (χωρὶς μέλους), кроме одних молитв священнических и прошений (ектений) диаконских, преимущественно же великой церкви Константинополя, некогда (бывшей) Антиохии и Фессалоники. В настоящее же время он остался действующим (исполняемым) только в одном божественном храме святой Божией Софии (т. е. Солунском). Имеет же себя так...

Глава 346.

О песенной вечерне.

На вечерне прежде был обычай, чтобы пред началом службы служители (церкви) наполняли храм фимиамом во славу Божию и в образ божественной славы Божией, которая исполнила некогда скинию (и храм Соломонов)... И на утрени подобным образом перед началом службы наполняли храм дымом фимиама.

Глава 347.

Что (значит) каждение, (совершаемое) в молчании перед вечерней и утреней.

Ныне же этого не бывает, кроме того, что на литургии и только диакон или священник, после проскомидии, в образ оной славы кадит в молчании алтарь или же и весь храм. Это бывает и в монастырях пред великой вечерней, причём священник знаменует божественную славу и благодать, преподаваемую через ангела, и потому что дом Божий исполнь (полон) славы. Итак, на песенной вечерне священник, став пред святой трапезой, как бы на небе перед престолом Божиим, благословляет в Троице Бога, не говоря: «Благословен Бог», ибо это необычно чину песенному, потому что это одного ветхого Завета, но как на священной литургии: «Благословенно царство Отца и Сына и св. Духа, всегда»..., богословя единство

царства и естества и троичность Бога, что есть проповедание благодати, признание и исповедание единого в Троице Бога. И тотчас «мирная»⁹⁷⁵, (в которых) священник преподаёт мир от Бога и учит всех просить (его). Итак, должно знать, что только последование одной литургии осталось совершаться по древнему чину; поэтому-то таким образом благословляет Бога священник и поэтому-то тотчас говорит «мирная», и поются три антифона в образ Троицы, что принадлежит древнему песенному последованию. И некоторые, не знающие того, что на песенной вечерне говорятся три антифона, а напоследок и Трисвятое, называют это как бы (какой-то) литургией (ὡς λειτουργίαν τοῦτο κατονόμαζουσι). И особенно имевшие прежде это последование Константинопольцы теперь дивятся этому, не зная, что оставили эти прекраснейшие обычаи вследствие гонения латинян... Когда священник благословит и скажет все «мирная» (все прошения ектеньи: Миром Господу помолимся) и «Заступи, спаси, помилуй», певцы тотчас поют: «Услыши мя, Слава Тебе, Боже». И необходима эта песнь, содержащая вместе и моление к Богу и славословие Его, и одно (взято) из псалма: «Приклони, Боже, ухо Твое и услыши мя», другое от ангелов: «Слава в вышних Богу», и «Полны небеса и земля славы Его» и «Благословенна слава Господа».

Потом говорит священник: «Пресвятую, пречистую», и велегласно славит в Троице Бога, (возглашая): «Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение». И таким образом говорится весь псалом с (припевом) «Слава Тебе Боже». Итак, «Услыши мя», как сказано, принадлежит присовокупляемому псалму (? τὸ ἐπακουσὸν μου οὖν τοῦ ἐπαγομένου ψαλμοῦ τυυχάνον). Так это обычно и в других песенных последованиях, ибо всегда говорят наперёд некоторую часть стиха присовокупляемого псалма (ἐπιφερομένου ψαλμοῦ), предначиная или с «Аллилуия» или «Слава Тебе, Боже» или иного припева (ὑπόψαλμα), – припев же называется (так) потому, что поётся с псалмом постишно. И сначала стих, а потом говорится он (припев): например, «Приклони, Господи, ухо твое и услыши мя, Слава Тебе, Боже»; подобным образом и в прочих (припевах). Итак, на всех вечернях поётся: «Приклони, Господи,

ухо Твое». Это потому, что и Солнце правды преклонило небеса и сошло... Посему и весь псалом этот: «Приклони, Господи» говорится постишно от обоих хоров и «Слава Тебе, Боже» на каждом стихе. Что это есть древний обычай последования, это ясно и из молитв, ибо первая из молитв, читаемых на светильничном, содержит в себе мысль всего псалма и слова из него: «Господи щедрый и милостивый», и прочие (молитвы) подобным образом относятся к псалмам антифонов, – найдёшь, что имеют и мысли их и слова из их; как ясно показывает и молитва входа на вечерне, которой начало: «Вечер и завтра и полудне». Поэтому-то (Елѣи уѣр) вход бывает во время «Господи возвах» и его стихов, и говорится молитва и содержит (она) речения псаломские из поемого и мысли, так что как бы всё возносится священником к Богу, как-то «Исправи молитву нашу, яко кадило пред Тобой» и «Не уклони сердец наших в словеса лукавствия» и «Яко к Тебе, Господи, Господи, очи наши». Поэтому-то и на этом стихе иерей, приглашаемый (диаконом), восходит на входе. Это означает, думаю, моление (высказанное) через пророков и вместе пророчество о снисхождении и вочеловечении Господа и о спасении нас от ада и гибели через страдание и воскресение. Посему и первый из певцов призывает священника, как и Давид: «Господи, приклони небеса и сними» и «Ниспосли силу Твою и прииди спасти нас». И как бы из ада вопиет: «Яко к тебе, Господи, очи мои, – На Тя уповах, – Да не погубиши души моя». Поэтому и священник тогда, на этом стихе, восходит, знаменуя сошествие к нам Христа даже и до ада и восстание Его, через которое мы освобождены от ада, и опять восшествие на небеса. Итак, прежде говорила псалтырь и вечером, как ныне утром. И подражая этому, монастыри постоянно говорят (одну) кафизму псалтири вечером и две утром. В настоящее же время на песенной вечерне, по слабости и нерадению, антифонов псалтири не говорят, кроме одной только святой Четыредесятницы и вечера каждой субботы в одной святой Софии, в которой, по причине ропота некоторых ленивых, назначили мы говорить только «Блажен муж» – один псалом с песнею во глас. В святую же Четыредесятницу опять говорятся

по обычаю шесть антифонов или только одна кафизма. Псалом же: «Приклони, Господи, ухо Твое» содержит и моление к Богу и славословие Его. И восхваляет пострадавшего за нас Господа Иисуса Христа и называет (Его) долготерпеливым и многомилостивым и истинным. И просит дать нам знамение во благое, то есть крест, на котором умер, к вечеру пригвождённый плотию, Христос; и ищет податися нам силе и спастися нам. Потом поют «Слава» и другой хор «И ныне» со «Слава Тебе, Боже». И опять священник малую ектенью: «Паки и паки» и «Заступи», и певец с песней «Вселенную» (поёт) Аллилуйя. поскольку священник сказал к Богу: «Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию», то певец присоединят: «Яко вселенную, Боже, заступи, спаси, помилуй и сохрани посещением Твоим». Это означает (и) Аллилуйя, ибо Аллилуйя толкуется посещение и пришествие и явление Бога, и оно есть преимущественная хвала домостроительства. Поэтому и постоянно поётся оно нами и говорится перед евангелием, так как Аллилуйя значит пришествие Христово; «ибо приходит,— говорит,— Бог»: а Он (уже) и пришёл и опять придёт с небес. И священник, сказав: «Пресвятую, пречистую» и предав всех Богу со всеми святыми, возглашает: «Яко Твоя держава», славословя единого в Троице Бога. И тотчас певец поёт дневной прокимен, что называется последним антифоном, потому что другие антифоны, которые говоримы были прежде, ныне оставлены. Итак, в субботу вечером говорится: «Воскресни, Боже», один стих и «Слава, И ныне», и непосредственно за этим «Господи воззвах» с припевом: «Живоносное Твое возстание, Господи, славим». Это говорится в одну неделю, в другую же: «Спасительное Твое возстание, Господи, славим». И когда таким образом говорятся прочие по порядку стихи, священник творит вход или же и многие с ним (священники) и диаконы, какой есть (где) обычай, в предшествии свеч и кадила с фимиамом, в образ вышнего чина и в преподавание от жертвенника (алтаря) благодати Божией и в возношение молитв наших горе, как благовонного и чистого фимиама, как говорит и поемый псалом и молитва, произносимая при преклонении священниками глав, именно:

«Вечер и заутра и полудне», согласующаяся, как сказано, с поемым, ибо говорит: «Исправи молитву нашу, яко кадило пред тобой» и «Не уклони сердец наших» и «Избави нас от всех ловящих души наша» и «К Тебе, Господи, Господи, очи наша» и «Не посрами нас, Боже наш». И возглас. Когда восстанут священники⁹⁷⁶, творится знамение креста, и говорит: «Благословен вход святых Твоих, Господи» и «Премудрость прости»,— говорится с изображением знамения креста кадильницей. Всё это означает в последние веки и к западу жизни этой сошествие с небес Спасителя (и потом с победой над адом восшествие на небеса)... Посему и певец на стихе: «Яко к Тебе, Господи, Господи» обращается к западу и, поклоняясь, приглашает священника, изображающего Господа, и возглашает поя: «Яко к Тебе, Господи, Господи, очи мои, на Тя надеяся, да не погубиши души моея»... Таким образом, священник, восходя в алтарь, входит как Спаситель на небеса. Песни же воскресения (οἱ δὲ ὕμνοι τῆς ἀναστάσεως) поются на амвоне по образу ангелов, воспевших восстание Господа, и апостолов, возвестивших (о Нём) миру. И во время их пения бывает каждение от священника или от диакона, поскольку воскресшим и вознёсшимся Христом ниспослана нам благодать Духа. И после «Слава, И ныне» поётся прокимен: «Яко Господь воцарися», победив смерть и диавола со всеми демонами... И тотчас от священника или от диакона сугубая ектенья⁹⁷⁷ о всех верных, о царях и священниках, и после ектеньи возглас: «Яко милостив еси»... После сугубой ектеньи тотчас малая ектенья и возглас: «Твое есть еже миловати».

Глава 348.

О трёх малых антифонах на песенной вечерне.

И поётся первый из трёх антифонов, называемых малыми, так как они имеют не полные псалмы, но четыре стиха из каждого по выбору, и «Слава, И ныне». Три же в образ и в честь святой Троицы. И первый антифон: «Возлюбих, яко услышит Господь» призывает и Богородицу, говоря: «Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас»... И после стихов, говоримых обоими хорами и «Слава, И ныне» опять малая ектенья и возглас: «Благодатию и щедротами»... Второй же антифон:

«Веровах, тем же возглаголах» призывает и Господа воплотившегося и говорит: «Спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых, поющая Ти»,— или к празднику или «во святых дивен», если не Господский праздник, а память какого святого. «Веровах, темже возглаголах» означает веру апостолов и святых, которой (они) привлекли все народы от неверия к вере. И «Чашу спасения прииму, имя Господне призову» означает общение Христа и спасение кровию, которой приобщившиеся Христу чрез мученичество и спасённые посредством подвигов святые спасают нас, и чрез них мы соединяемся с Господом. Поэтому и на «Славу» говорим «Единородный Сыне», показывая Его общение с нами. Это изложено (установлено) божественным Кириллом. На «И ныне» преславную Божию Матерь именуем, потому что через неё соединился с нами Единородный и она есть превысшая и освящение всех ангелов и смертных. И после стихов и «Слава, И ныне» опять малая ектенья и возглас: «Яко свят еси, Боже наш». И певец опять (поёт) третий антифон. Антифон этот: «Хвалите Господа вся языцы» есть ангельская песнь, призывающая весь мир к славословию Троицы. И присовокупляется: «Святой Боже». И когда говорятся стихи обоими хорами и «Слава, И ныне», говорится «дополнительная» (περίσση, подразумевается Слава?), то есть после «Слава, И ныне» последнее (τὸ τελευταῖον). И поётся велегласно Трисвятая песнь, причём все стоят с откровенными главами, так как воспевают Бога. Итак, смотри в этих трёх благочиние песней церкви: в первом антифоне призывает ходатайство Богоматери; во втором молит, чтобы Воплотившийся из неё был милостив предстательством святых; в третьем и последнем воспекает самого трисвятого с ангелами Бога, испрашивая милости и постепенно восходя к высшему. На конце этого (антифона) архиерей благословляет трижды со своего престола или из стасидии, изображая Господа, благословляющего с небес. Потом великая ектенья,— прошения: «Исполним молитву» от диакона, мир же и молитва главопреклонения от священника; это означает рабство наше пред Богом и уничижение и даже до зрака раба уничижение Божие. И когда священник восклонит голову и возгласит

означающее воскресение наше от падения и смерти и содержащее благодарение Спасшему: «Буди держава царствия Твоего», говоря (это) велегласно и вседушно, тотчас бывает лития позади амвона, для умилоствления Бога о всех верных. И когда поются воскресные стиховных (τῶν ἀναστασίμων ψαλλομένων τῶν ἀποστίχου) и «Слава, И ныне», священником творится напряжённое моление (сугубая ектенья) и «Господи помилуй», по обычаю, как бы пред гробом Христовым. И после «Услыши нас, Боже» отпустительные и отпуск. Если же день есть непраздничный (будний), литии не бывает. Отпустительное же говорится, когда сходит священник во образ (наподобие,— εἰς τύπον) литии по-за амвоном и когда поётся: «Богородице Дево». И после этого возглашает священник: «Господу помолимся, Яко Ты еси освящение наше Христе Боже наш и Тебе славу возсылаем»... И таким образом бывает отпуск. Последняя же всех молитва есть молитва главопреклонения и отпуска. Подобным образом и на утрени и на всяком другом молении. Итак, из сказанного ясно, что песненное последование есть преимущественнейшее и старшее (всякого) другого... Если случится праздник или память празднуемого святого, после возгласа главопреклонения бывают по уставу чтения (сказание о праздниках и мучениках и житий святых).

Глава 349.

О песенной утрени.

Изложу и утрени воскресную, по подобию которой и вседневные утрени, и отсюда будет ясен чин... Заключаются царские двери божественнейшего храма,— нового рая и неба, поскольку и мы заключили для себя, и непрестанно заключает рай и небо, и становится священник пред дверями⁹⁷⁸, как посредник и как имеющий образ ангела и благословляет Бога, единого в Троице, говоря: «Благословенно царство Отца и Сына и Святого Духа». И тотчас присоединяет все «мирная» и «Заступи, спаси, помилуй». И певец тотчас поёт часть имеющего быть петым псалма, по божественному слову: «И спаш, Слава Тебе, Боже». И после того как священник скажет: «Пресвятую, пречистую» и предаст всех Богу и велегласно прославит Бога, сказав: «Яко подобает Тебе всякая слава»,

песненно (певчески – μετὰ μέλους) говорит певец: «Уснух и спях. Слава Тебе, Боже». И таким образом начав псалом: «Господи, что ся умножиша», совершает его по стихам (постишно) весь с прочими псалмами, причём тот и другой хор говорит: «Слава Тебе, Боже». Говорятся же вместе три псалма во образ и в честь Всесвятой Троицы, именно – самый «Господи, что ся умножиша»... «Боже, Боже мой, к Тебе утреннюю»..., и «Се благословите Господа»... На этих трёх (псалмах) в праздники поются и троичны, то есть «Слава Тебе, Отче, слава Тебе, Сыне, слава Тебе, Святой Душе», и подобные. В простые же дни и в воскресения, кроме воскресений отцов и праотцов, только «Слава Тебе, Боже», потом «Слава» и опять «Слава Тебе, Боже», «И ныне», – тоже и опять «дополнительная» (Слава? καὶ περισσὴν αὔθις) высоким гласом тоже. И священник: «Паки и паки» и «Заступи», и певец: «Вселенную, Аллилуйя». И священник: «Пресвятую» и возглас. И тотчас певец: «Непорочни в пути, Аллилуйя», «Блажени непорочни в пути» и прочее стиха и Аллилуйя. И таким образом опять обоими хорами стихи с Аллилуйя, для исполнения всего первого стояния (τῆς πρώτης στάσεως ὅλης πληρουμένης). Потом «Слава, И ныне» и «дополнительная», «Аллилуйя». И священник опять малую ектенью. Певец: «Вразуми мя, Господи». Священник: «Пресвятую, пречистую» и возглас. И певец: «Руце твои сотвориште мя и создасте мя» и остальное псалма с припевом: «Вразуми мя, Господи». И остальные стихи (поются) обоими хорами с «Вразуми мя, Господи, Слава, И ныне» и «дополнительная» тоже: «Вразуми мя, Господи». Потом опять священник малую ектенью. Певец: «Вселенную, Аллилуйя», Священник: «Пресвятую» и возглас. Певец: «Призри на мя и помилуй мя, Аллилуйя». И тотчас отворяет одну половину дверей, показывая, как отворилось нам небо тотчас по воплощению Господа, призревшего с небес на нас и воплотившегося от пренебесной и живой двери – Богородицы. Он и прежде страдания и воскресения отверз нам небесная, как и в крещении его написано, что видел разверзаемые небеса... Итак, стихи говорятя обоими хорами до «Да взыдет моление мое пред Тя, Господи». Тогда же, поскольку домостроительство

уже совершенно и Спаситель пострадал и жертва крестная принесена и восстанием Господа освобождены все находящееся в аде и на земле и чрез вознесение Его взошли на небо,— отворяются двери священником. И велегласно поётся так называемое входное с Аллилуйя, между тем как все входят в самое небо в предшестве священника, держащего крест, который изображает Господа, спасшего нас крестом. В крест же водружены (вставлены) и три свечи, знаменующие трисолнечный свет и поскольку крестом познание святой Троицы и чрез него явилась и воссияла её (Троицы) слава. И тотчас по входу преклоняет священник главу, принося благодарение Господу. Если же присутствует и архиерей, то и он преклоняет главу вместе со священником, и говорят молитву входа. И благословляет архиерей, говоря: «Благословен вход святых твоих, Господи». Итак, один архиерей входит в великую дверь, в предшестве ему священника и диакона — во образ божественных ангелов, изображая Христа, который отверз нам двери рая и неба... Прочие же входят боковыми дверями⁹⁷⁹ или все позади⁹⁸⁰, потому что чрез Него (Христа), все за этим (крестом) следуя, входим на небо, и поют оба хора, стоя в середине церкви, остающееся псалма, поучающее нас воскресению Христа и жизни и спасению. «Да будет рука Твоя,— говорит,— спасти мя», и «Да живет душа моя и да восхвалит Тя» и «Умилосердися яко о овце погибшей, взыщи раба Твоего». Потом «Слава, И ныне», и опять велегласно поётся Аллилуйя в славословие Воскресшего и нас совоздвигшего; тотчас (затем) «Благословите вся дела Господня Господа, пойте и превозносите Его во веки»,— поётся же пеньем красным (украшенным,— μετὰ ᾠσματος ἑμμέλους). Когда это поётся, восходят, причём священник держит крест, как ангел, а архиерей изображает Христа,— восходят же, как бы к алтарю, последуемые всеми, как к самому престолу Божьему. И архиерей восходит на самый престол, знаменуя восход на небо и сиденье Спасителя,— под престолом же разумею стасидию. Крест же водружается на амвоне насупротив алтаря, свидетельствуя всем о смерти и восстании Господа и через возжённые в нём три свечи проповедуя о Троице. И поётся

красно (ἐμμελῶς) и велегласно вся песнь святых трёх отроков с «Благословите», так как они прообразили в печи и вместе прославили Троицу и вочеловечение Слова. И «Благословим Отца и Сына и Св. Духа, Господа, и ныне и присно». И наконец «дополнительная», «Хвалим, благословим, поем и поклоняемся Господеви», поскольку всё благое нам стало от единого Бога,— всесвятой Троицы и через домостроительство Слова, единого от Троицы... Поэтому и тотчас славословим вину воплощения Слова — Богоматерь, говоря: «Тя необоримую стену, спасения забрало» (ὁχύρωμα).

Глава 350.

О молитвах, говоримых в нартексе (притворе) и о бывающем там каждении и о входе. И что (всё) это значит.

Дóлжно знать, что во время пения трёх первых псалмов священник возносит к Богу утренние молитвы. Потом, когда начнут «непорочен», он берёт кадило и, положив фимиам (ладан) и благословив,— а если присутствует архиерей, то этот благословляет фимиам,— начинает (кадить) от правой стороны нартекса, где находится на стене святая икона архангела⁹⁸¹, и кадит кругом нартекс по столпам (περὶ τοὺς θεμελίους) и по стенам, а стоящие у стен отступают и опять становятся. И возвратившись туда, откуда начал, творит образ креста кадилом, говоря: «Премудрость, прóсти»,— одна свеча предносится пред ним в одни (только) праздники и в нартексе зажигаются малые и немногие свечи. Певец же, приглашая его (священника), возглашает: «Благословен еси, Господи», ибо обычно, чтобы этот стих был при конце каждения. И священник говорит тихим гласом: «Премудрость, прóсти» и тотчас идёт кадить архиерея и затем остальных всех. Потом, войдя через боковую дверь в храм, в молчании кадит весь его, а он (храм) остаётся затворённым, как сказано. И войдя в алтарь, и покадит там, и, положив кадило, берёт честный крест, который стоит позади священного престола, и никто не предшествует ему, и нет (предносимых) свечей, но только один он или диакон. И выйдя (из храма) другой боковой дверью и преклоняя главу пред архиереем, несёт и ставит крест на правой стороне (нартекса) близъ великих дверей божественного храма, где он и

стоит до окончания псалмов. Тогда возжигаются в нём три свечи, и отворяются двери, и бывает торжественный вход... (Далее толкование описанных действий). Это и о чине утрени. Когда же предложено будет чтение, и преимущественно из Синаксаря (Пролога), возвещающее (подвиги) пострадавших за Христа и историю наступающего праздника или дела праведно скончавшихся для Христа, которые подражали умершему и воскресшему Христу, опять бывает ектенья и «Помилуй мя, Боже», с приличным припевом, что называется пятидесятым (τὸ πεντηκοστόριον).

Глава 351.

О пятидесятом псалме.

Пятидесятое же (так) называется потому, что псалом пятидесятый; и, будучи сложен Давидом по поводу обвинения в убийстве и прелюбодеянии, он приличествует всем благочестивым смертным, как псалом покаянный... Итак, пятидесятое подобающим образом (ἁρμοδίως) говорится на этом псалме (ἐν τούτῳ), по стиху на обоих хорах, (а) отпустительное или дня, или праздника, или святого. И в Господские праздники «Слава, И ныне» праздника, а в простые дни – дня. И на «Не отвержи мене от лица Твоего» (поётся) «Предстательство христиан». На «Славу» – «Единородный» и на «И ныне» – «Преславную», и тотчас каноны (οἱ κανόνες) праздника или святого, которые приложили мы для благоукрашения и для благоустроения церкви, во славу Божию и святых его. И поются на восемь, если два (святые); на шесть, если великий святой; на четыре, если нет празднуемого (святого), – для пользы, утешения и укрепления благочестивых, как уложено в канонах. Прежде каноны не пелись на песенной (утрене), но после пятидесятого псалма и после ектеньи тотчас говорились: «Хвалите». Ныне же после канонов говорятся ексапостиларии. Потом малая ектенья. И тотчас: «Хвалите»... Певец первого хора: «Хвалите Господа с небес, Тебе подобает песнь Богу», и другой в другой стих то же самое; и говорят подобным образом и другие шесть стихов. Итак, отсюда ясно, что и монастыри из песенной утрени имеют (взяли) свои поводы (петь каноны), ибо и они подобным образом говорят в

началах «Тебе подобает песнь, Боже», а на «Хвалите Господа от земли» – «Дайте славу Богу» и на остальные шесть стихов. А на «Вознесется имя Его» – «Тому подобает хвала» и следующие. На «Восхвалят имя Его» – «Слава Тебе, Святой Отче», и на другой (стих) (т. е.) на «Возвышения Божии», – «Сыне Божий, помилуй нас», и (ещё) другой стих (т. е.) на «Связати цари их узами» – «Пощади нас, Господи, ради Духа Святого». Господь же, говорит Павел, Дух есть, дабы прославлена была Троица, и подобным образом на остальные. На «Хвалите Бога во святых Его» – «Сыне Божий, помилуй нас», опять ради воплощения, и на прочие подобным образом. На «Хвалите Его в кимвалех dobroгласных» – «Слава Тебе, показавшему свет» и на прочий после него. Потом «Благословен Господь Бог Израилев, яко посети и сотвори избавление людем своим». И это говорят на всех стихах, ибо песнь эта есть пророчество о воплощении Слова и предварение его (воплощения) и благодарение и произнесена скоро по рождению Предтечи и Крестителя и как благодарственную песнь светло (торжественно) поёт её церковь. На «Славу» – «Благословен Господь Иисус царь, яко посети» и прочее велегласно. На «И ныне» – то же. И (потом) «дополнительную», «Матерь Бога восхвалим вси, еюже получихом прегрешений прощение»... И тотчас на амвоне чтец, берущий в руки крест (λαμβάνων τὸν σταυρὸν ταῖς χερσὶ) и стоящий на амвоне (возглашает): «Слава в вышних Богу», и присовокупляется от певцов великое славословие. Это бывает ежедневно. В воскресение же говорятся «Хвалите» во глас с припевами. И наконец, воскресные стихиры или праздника или великого святого, если есть память его, «Слава» утренняя, на которой вход священников с крестом и божественным евангелием, так как вход этот означает воскресение Спасителя, бывшее около утра. Поэтому, когда священники говорят преклонившись молитву входа на утрени, что изображает до нас и даже до ада уничтожение и нисшествие Господа и восставляемых восстание, возвышается евангелие, так как и оно возвещает воскресение и говорится «Премудрость, прости», – и это в возвешение воскресения, и поётся на «И ныне и присно» – «Преблагословенна еси»... Когда священники

войдут внутрь (алтаря), сначала чтец на амвоне, держа крест, говорит: «Слава в вышних Богу», потом певцы поют его песненно ᾠσματικῶς). Потом священники в священном алтаре все вместе (сизнова) говорят, и от «В человецех благоволение» бывает согласное (общее) славословие внутри и вне потому что стали мы единой церковью Христовой горé и нíзу. И это в проповедание и славу воскресения Христова. Поэтому и тропарь воскресный: «Днесь спасение» в одно воскресение и «Воскрес из гроба» – в другое трижды сладкогласно (ἡδυμελῶς) поётся вне певцами и внутри священниками... Поэтому тотчас поётся: «Возстани, Господи» и читается пресвитером на амвоне утреннее евангелие... и после того сугубая ектенья,— великие прошения, главопреклонение и отпуск»...

2. Новелла императора Льва Мудрого (886–911) неизвестного года о всеобщем праздновании некоторым святителям. (Напечатана в Jus Graeco-Romanum Цахарие, III, 184). Τῷ σεβασμίῳ τῶν σεπτῶν ἀποστόλων θεσπίσματι πρὸς δόξαν καὶ τιμὴν ἐκπεφωνημένῳ τῶν τε ἱερωτάτων ἡμερῶν, αἱ τὸ ἐορτάζειν ἡμῶν τῷ τῶν ὅλων δεσπότη κομίζουσι, κάκείνων δὲ, ὅσαι τὰς τε αὐτῶν τούτων τῶν ἀοιδίμων νομογράφων καὶ τῶν ἄλλων καλλινίκων ἀγωνιστῶν, οἱ σφαγαῖς οἰκείαις τὴν δυσσέβειαν ἐτροπώσαντο, τὰς τελειώσεις μηνύουσι, ἀξίου τυγχάνοντος καὶ τούτου συσεπισυνῆφθαι, ὥστε καὶ τῶν μετ' ἐκείνους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διαλαμπάντων θεηγόρων ἀνδρῶν καὶ φωστήρων δίκην τὸ τῆς ἐκκλησίας στερέωμα πράξει καὶ διδάγμασι καταπυρσευσάντων μὴ ἀγέράστους μὴδ' ἀνεόρτους εἶναι τὰς μνήμας, τὸ λεῖπον προσαναπληροῦντες θεσπίζομεν, καὶ τούτων τὰς ἱεράς τῆς τελειώσεως ἡμέρας τιμαῖς ἱεροπρεπέσι κατασεμνύνεσθαι· ὧν ἐστὶ γε τὰ ὀνόματα· ἀθανάσιος, ὁ ἐν ἀρχιερεῦσι θεοῦ περιώνυμος· βασίλειος, τῆς ἐκκλησίας σεμνότης· γρηγόριος, ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος· γρηγόριος, ὁ γλυκύς τῆς ἐκκλησίας ποταμὸς καὶ ὑπέρλαμπρος· ἰωάννης, τὸ πάνχρυσον στόμα τοῦ πνεύματος· καὶ σὺν τούτοις κύριλλος καὶ ἐπιφάνιος, ὧν καὶ τὰ κατορθώματα καὶ τὸ κλέος τοῖς εἰρημένοις ἐφάμιλλον.

Русский перевод:

«К досточтимому славных апостолов узаконению, изглашенному в честь и славу священнейших дней,

празднование которых приводит нас к Владыке всяческих⁹⁸², а также и тех (дней), которые являют кончины самих сих блаженных законодателей и других добропобедных борцов, своими мученическими смертями посрамивших нечестие⁹⁸³, (- к узаконению этому) достойно присовокупить и то, чтобы памяти и после них воссиявших в церкви богопроповедных мужей и наподобие звёзд озаривших твердь церкви делами и учениями не были оставлены без чествования и без празднования. Поэтому, восполняя недостающее, узаконяем, чтобы священные дни кончины и сих были чтимы священно-подобными чествами; имена же сих: *Афанасий*, во архиереях Божиих преславный; *Василий*, царское украшение церкви; *Григорий*, богословию тезоименитый; *Григорий*, сладкая церкви река и преславный; Иоанн, всезлатые уста Духа, и с этими Кирилл и Епифаний, которых подвиги и слава (которые подвигами и славой) соревновали с (выше) поименованными.

3. Службы русским святым и русским праздникам.

Две службы русским святым до-монгольского периода, представляющие наибольшую сравнительную важность и вместе известные по древним рукописям, мы напечатаем сполна; это – службы мученикам Борису и Глебу и преподобному Феодосию Печерскому. Что касается до остальных служб, менее важных и известных нам по рукописям только позднейшим, включая в их число и принадлежащие, по всей вероятности, не периоду до-монгольскому, а уже последующему времени, службы святым Владимиру и Ольге, то мы сделаем так сказать библиографические их указатели, именно – выпишем начала песнопений, из которых они состоят.

**Служба святым мученикам Борису и Глебу,
24 Июля, написанная митрополитом Иоанном
[из Июльской служебной Миней XII века,
находящейся в библиотеке Московской
Синодальной Типографии № 235/1259].**

Мца. тогож (Июля) в кд7. творении іѣана.
митрополита рѣскаго ст7ыма. м н7кома.
бориса и глеба:

Съд глса. а7. под. лик англ7ск:

Измлада ха7 възлюбивъша кѣпно брата
чст ѣа. и жизнь нестаростыню възлюбивша
славнаа. цѣлом дриа изволиста. и
пощения ѣт страстии дш гѣбных. тѣм с
попѣшени имъ бж ю бл7годать приимъша
ицѣлаета болащаа984:-

Конда. глас. г7 – под. Два7 днсь.

В сиа днсь преславнаа памзть ваю мчнк7а
хв7а. романе и дв7де съзывающи нас к
похвалению ха7 ба7 нашего. Тѣм и
притѣкающе к рацѣ ваю. Исцелениядары
приимлем. вы божествнаа врача иста: –

Икос. под: -едема вифл d: –

Разжмнои житии съвършаа преб7лжие
црсьскимъ вѣнцемъ ѣт жности жкрашен
преба7тии романе. власть велиа быс своимъ
w7чествж. и всеи твари. тѣм видз твои жспѣх
хс7 б7. сждомъ своимъ. на мжчении призъва
tz. и крѣпость ти подав с нб7се. да побѣдиши
врага. с дв7дмъ мжжьскы. с братомъ си
пострадавшимъ. и живъшим съ тобою:- люд:
Ты бо бжствназ.

Стра глса. д7. под:- Даст знаме :-

Придэте цэломждриа любьци чс7тънжю двоицю почтэм. ха7 възлюбившаа вьсэми владэюща ч7стыимь срдцемь. и дш ю съвършеною стрспца романа. и славьнаго и кротъкаго дв7да. достославьнаго. иже дш7ама и телесама чтсаа. съкржшьшаа бэсовьскыа пъл7кы :-

От корене издрастоста чс7тнаа брата славьнаа блг7ородьнаа. и блгородьство в истинж възлюбиста. нетьлэньнжю възлюбивъша славж и живот. и црсство нераздржшимои. Правьдно же пострадавъша. вэньца победы приаста. стрп7ца блж7наа. и млвитвьника нь дш ѿ наших :-

Дэлы и жчении хв7ы исполнающа заповэди и того повелэния. врагом не враждоваста на жбиини пришьдьших. ваю неправьдно. н ако стефанж подобника. пьрвомч7нкж моластасз. не постави им грэха глщ7а члв7олюбьче бе7 нашъ ис7 и сп7се дш7ам нашим985 :-

На стиховнэ. глса. в7.- Кыими п :-

Кыими похвальными вэньци вэньчаим пэваимаа. раздэленаа телесема. и

съвъкжплена дш ю вэрьным людѣм теплаа
застѣпника. земля ржсьскыа ждобрении. и
всеа вселеныа наслажении мѣжежмьнымъ
смысломъ. бэсовскжю държавж
раздржшивша хвѣом подобимъ подающаго
мирови велию милость :-

Кыими пэСненми добротами жкрасим
пэваимаа ѡба рвьнителя. свэтилэ присно
сия.щи. и ѡзара.щи свэтомъ добродэтели
блгвчстивыз вса. хвѣы бо жвэдавъша
заповэди бжсѣтвьныа преставистася славно.
всэмъ подающа мир и велию млтсь986 :-

Стра. на хвалиѣ гаѣ. гла. аѣ. под. Нбсным
:-

Свэтозарьна и стѣа. и блѣгоѡбразьна
мчѣнкж бориса и глэба все праздынаа памѣа
всю землю просвэщающа. мрак злобы
нѣтъгонаща. цѣльба блгѣдѣи источаета :-

Каплами крѣвными и стѣыми
ѡчървивъша ризы прѣстаа романе и двѣде.
тѣмъ веселомъ срдѣцемъ ваю памз ѣ
праздынжюще молимъсз непрестаньно да са
молита за вса ны :-

Ако звэздэ двэ мира просвэщаета
чждесными блистаними. стрпсца гнѣа романе
и двѣде. мрак грэховьныи тгонаща тѣмъ

въспэваем радостно похваляюще ваю
памзть987·:-

На стиховнэ глса. г7. самогласно ·:-

Днсь вселенаа всz стрпцю лжчами
просвэцаить сѧ. и бж7на цр7кы цвэты
жкрашаема романе и дв7де въпиеть ва.
жгодьника хв7а и за стжпьника теплаа не
престанта молащасѧ. за рабы своѧ988·:-

Кан†ъ тэмаже ст7ыима. имэаи по главам
гръчьскыи. стих си дв7дж псэ приношж
романж. глс и7. 989 Водж прошьд z ·:-

Дажь ми штѣп жст многыим
прегрэшенним моим сп7се. премждрость ми
подаа. ако да пэСми похвалю тебе
прославльша ст7аа твоѧ ·:-

Въспоимъ пэСми бл7гочстивии.
прославлены има цэломждрьнымъ
съмысломъ. романа славнаго дв7да же
бл7гочтсива кжпно славзщ ·:-

Даръ бл7городьства т ба7 приимъша нѣба
блг7родьство дш7евьнои възлюбиста паче
цэломждрии и добродетелию ждабрзющесѧ
·:-

Избьранж т род всэх достойно. похвалим
вернии. дв7жю в истинж паче слова. ба7
слова въплътивъшжю ·:-

ПэС. г7 ірмсо. Ты еси жтвърже :-

Вьсе съмышлении к б7ж мждраа имжца.
братнею любовию съвъкжплшася
бл7гочс7тиво пожиста :-

Млад жбо тэломь. дш7ама же кжпно ст7аа.
ако блгочс7тива вбетшавъша ба7 възлюбила
аста :-

Вещь възненавидэста тълэньных
мимотекжщю. и добродэтэлии авистаса
съсжда славно т жности :-

Едина ты породи несъказаньно нетлэньна.
тълэнна. в истинж потребителя ими
распсп7сла иси :-

ПэС. д7. ірмос:- Ты ми хеб г7ь :-

Уношьскы подвигъшася блж7наа
възрастомь свэта жностию. в сластех
любъве плътскъа не имэста втинждь бж7иа
писаниз почитающа. тэмь и просвэщьса
заповэдьми бдствьными тьмнаго погжбиста
кнзза :-

Всемыслебно вчским послэджа ако мждр
стопам блж7ие сьрьвьнителя имэ добрым.
романе богомждре. двд7а в истинж
приснопамзтнаго брата бо вы кж† блгочт7но
съвъкжплена дш7ам и тэлом авистасз :-

Законы бж҃иа т дш҃а възлюбивъша. и зрѣнии. к жизни градѹща. сѣмысл же простирающа. чс҃тьнаа. чс҃ти земленыа. и власти възненавидѣста. и нетѣлѣнное цр҃ство и славѣ. жмѣно и мѣдрѣ измѣнила иста ·:-

Га҃амь ти. последѹющи непорочнаа. блж҃ѣн҃ю тебе именѣем хр҃стнани вси роди ако б а рожьшѹю в истинѣ а не мѣчтаниимь. сѣвършена ѡбоимь. бж҃ство истьствомь и законы чл҃вѣчка сѣмѣшенна ·:-

ПэС. е҃. ірмос. Вэскѹю мз нѣтри ·:-

Ако нѣц҃а блг҃чс҃тива любвию сѣвазана. и того любаша бо҃чс҃тивиа свѣтѣлости. в рѣси вѣсиавъша. братома же паче възлюбльшема сего ради. завистьными стрѣлами искѣшена быста ·:-

Разгнѣвавъса братоѣбиица ако каин преже. ст҃опѣлк нѣканьными ависа законопрестѣпн. и к зависти ѣбиство приплете властию прельстивъса словолюбиа. и т мѣщения правѣдѣнаго не жбѣжа ·:-

Крѣвию своию прапрѣдѣ. носаша преславнаа и псрсь в скипетра мѣсто. в деснѹю рѣкѣ носаша. с хс҃омь црсивовати

нына сподобистася романе и двѣде воина
хвѣа непобѣдимаа ·:-

Вышьшѣ тѣ всѣх и стѣншѣ.чннов
прославляем нбѣсных. ако дольнѣа с
вышьними съсъкѣплѣшѣ. н ѣ мѣи бжѣиз
пѣвца твоѣ посѣщаеши. и поганных
жстаѣлиши шатании ·:-

ПѣС. гѣ. ірмос. Оцѣсти мѣ спѣсе ·:-

Нощии и тѣмы снѣве. нарекѣшесѣ
противѣнии. в нощии тѣ к бжѣ\ пѣниѣ
приносѣща копии събодаша. ходатаици
твоемѣ вѣнѣцю. романе бжсѣвѣномѣ бывѣше
·:-

Ако в истинѣ подобникѣ баѣ въплѣшагосѣ.
за жбивающа тѣ теплѣ молаше тѣ стѣе ако
вѣторыи пѣрвомчѣик стефан великый. сего
ради снимѣ прослависѣ ·:-

Уношьскы храоровавѣша. и мѣжѣскы
побѣдивѣша злаго ратоборца. сѣѣныи роман
кѣпно съ двѣдомѣ. дѣломѣ и словомѣ
показавѣшасѣ. и побѣдныи вѣнѣць ѣт баѣ
приимѣша славѣнаа ·:-

Уашнають пррвчстии гласи бжѣию
родительницю. поемѣ же тѣ и мыи. видаще
събытии чсѣтѣныхѣ прорицании двѣства в
истинѣ и чсѣтоты вѣмѣстилище ·:-

НэС. 37. ірмос. Бжиа съхожени :-

Преславьно прослави. бж7ствьнаа блг7дть
самобратною ваю. ако притъчж в истинж
братолюбиа бл7гочт7иа свэтьль наказани
въпитн прлэжно. блвн б7 ньц :-

О мжжство о чистэи крэпости. нь воли
непреклоннэи. ако жазваема велми. и
закалаема немлс7тно. непобэдима авистаса
стсрпца великаа романе и дв7де иуже
въсхвалим вэрнии :-

Пострадати паче изволиста ли жбэжати
злэ безжмьных. сего ради възмьзди приаста
т ба7. страстии неджгы ньть земьных
тганати. хранаща и поюща блсн :-

Капла бо7точьная ньть тебе рожьшагоса
мира ньстбиша бц7е дв7о капла жбо мь7стии
истьочи ньс7щающи дшж и съмышление
земьным :-

ПэС. и7 ірмсо. Седмиседмице :-

Недовольнии бывъше ньканьнии твои
жбиица нь жбиени ти повъргоша. нечъстивым
звэрем на расхыщение. двде бо7хранимыи.
ньть бл7ородьная крѣве рожьшасъ
въспитанаю блг7очтсивно тз блг7дть б7на
хранаше. хранениемъ анг7лы ликжюща сними
въ вэкы :-

Кжпъно ловаще пьрьвэе в джброве
питающааа. и видаще свѣтъ нѣтъ твоего лица
ави сияющъ. чѣто се видѣнии. дрѣгъ к дрѣгѣ
глѣахъ. придѣте видим преславное видѣние.
видѣвъше же чѣдо проповѣдаша всѣмъ. хвѣ
похваляюще тебе съхранѣшаго :-

Преслѣтаа ваю памѣть вслѣдающа ми раны
на пришла истѣ прехвальнаа стрѣса в нюже
молимъса полжчѣти ваю застѣпление романе
и двѣде любовию поюще. ако словѣ блѣаа
жгодьника :-

Сѣвета съсѣбъ чстѣаа бывѣши просвѣти ма.
и в повелѣніихъ свѣта ходити ми поспѣши
причтсаа тѣ чрева твоего въсиявъша. и
просвѣтивѣшаго вѣрнымъ срѣдѣца его же. дѣ
† :-

ПѣС. оѣ. ірмсо. Удивисѣ жбо ос :-

На земли жбо положена быста ако мъртва
на нѣсехъ съпрославлетаса. с рабы бжѣии и
тѣмъ дѣрзновения нѣтъ сподобльшаса
славнаа. нечстѣаго вѣрхѣ стоаща над
гробомъ ваю страхомъ огньнымъ тѣгнаста
блжнаа :-

Сѣдравы творита болащаа блѣгочѣстивыа
и хромымъ течение подаита. и
послѣшѣствѣетъ сѣдравъ бывъ ж ваю раки.

двоице предивнаа. темь и нам всѣм
помощника вараета съвыше. жставляюща
болѣзни и поганных шатании·:-

Бжсѣтвьнаа и свѣтозарьнаа в истинѣ
вѣрста. роман и двѣд добропобѣдѣнаа
стсатѣрпѣца наб ѿ си ныне троици
всѣдѣржителю престоита. избавлениа
просѣща прегрѣшениа заѣим. вѣрно на земли
ваю памѣть тѣржѣствѣющею·:-

О чѣдеси пребольшѣ жма. чѣдо велии в
истинѣ преславно. како вѣмѣстисѣ в жѣробѣ
твою бѣгѣ никакоже невѣмѣстими. его же за
хвалащаз тѣ блгѣочѣстиво. жмоли двѣце нѣт
бѣдѣ избавляющи и нѣтъ безаконных ззыкъ
всегда·:-

В древних Паремейниках полагаются три
чтения (паремии) на память святых Бориса и
Глеба: «Братие, в бедах пособивы бывайте...
Слыша Ярослав яко отец ем мре... Стенам
твоим, Вышегородѣ, строих сторожа
(стража)».... Все три чтения, представляющие
т замечательн ю особенность, что не взаты
из Священного Писания (в первом чтении из
Священного Писания, – Притч. 17:17, только
начало) напечатаны в 1 томе Собраний
летописей, стр. 252 (В Паремейнике XII века,

находящемся в библиотеке Московской Синодальной Типографии, № 156, чтения надписываются: первое – «от Приточ», второе и третье – «от Бытия»).

**Служба преподобному Феодосию
Печерскому [из Синодально-типографской
Минеи за месяц Май, XIII-XIV века,
№ 226/1258].**

Мѣса тогож. (Маѣ) г7. ст7го мѣ? тимофа. И
мавры. Во дн7ь жспенье ст7го феодоса.
Иг мена печерьска .

После стихирь Тимофею и Мавре:

Іны стрсы Феодосью. Глас. и7. Под. О
преслѣта.

Очѣе бо7мдре феодосье. Ты т жтробы
прнблнжн сн смысл. весьма прнлежа царю
вседержителю. плоды достойны прносѣ емѣ
т свонхъ подвнг прпбнде сожкрашаемыи
добродѣтельными вэнцн. тэмь блгих обрѣте
въспрнатье достжюдне .:

Ты мннхом казатель. н рѣсьсцѣи земли
звезда прѣсвѣтлаѣ осияющи чюдесы всю сню
странѣ. тѣ бо б7 прежде нзбра т жностн очѣеб
пастырѣ овцам словесным. тэм прпбных тѣ
всприать990. сними же молѣ. проси стадѣ
твоѣмѣ грѣхов оставленьѣ .:.

Раднѣзъ двѣо всепѣтазъ нже столпом
огненнымъ пажить показавши идеже паствѣнѣзъ
бѣзъственное стадо хотѣще цркѣвь бо тѣ абые
въздвнже феоодосѣн. прекращенѣи н
всечюднѣи. внеиже вси празднѣемъ жспенѣе
твое вѣрнии окрѣтсѣ стоаще раки твоего
жгодника .:.

Прндѣте стецѣмѣзъ вси к вжтвѣснѣи памѣти
нѣцѣа нашего феоодосѣа. се бо тѣ жности
званѣе свѣше приат. и тѣ иереа благодатными
намъ дар. тѣмъ бывъ хослюбнвымъ кнѣземъ
жчѣтѣль правыа вѣры велможамъ твердое
защищенѣе. сирымъ ако оцѣмъ млрсѣд. вдовицамъ
же ако теплое заступленѣе. скорбѣзѣщимъ
жтѣшенѣе. нищимъ скровище. мнишьскомѣи же
ликѣмъ лѣствица. възводѣзѣи на высотѣи нбнѣсѣю.
всѣмъ же к немѣи притекающимъ. ако источникъ
прнѣснотекѣициа воды, еаже насъ сподобн
вкѣсити хесъ бѣ по величѣи твоеи млсѣсти.

Каѣи мѣнкѣмъ.

Глас. 37. пѣС. а7. Ермос. Ако по сѣхѣи...
(Четыре стиха Тимофею и Мавре).

Дрѣи Каѣи Феодосѣю. Глас. и7. пѣС. а7.
Ермос. Вѣорѣжеѣи 991.

Бѣжгодными подвиг. стѣзжавъ очѣе
феодосѣе. бѣвидецѣи авинѣи. тѣмъже молисѣи

бм7 емрже жгоди. тгнати мракъ иевэжъства
моего, слово же блж7ное водъхнѣти ми
вспэти тз .:

От мр7нз чрева прнлэписз к бм7 прп7бне
 ако млрсдыйи павел. и прр7к же древле
 иеремиа. тэм тз бжтсвнаа блгт7ь. жстнама
 феодосье бн7ю слггм наре? ∴

Спс7вы заповѣди послѣшав т жности
мд7ре и жизнь сию ни во что же положи. крт7
вжелэ гн7ь носити всз земнаа възненавидѣв.
и на нвн7а взираше. Воплощесз т прчтсы ти
ложесн дв7о всечт7аа бн7е слово всѣм
просвѣти бо7разумьа любовь и члвчксое
торжество ликѣ англскѣмѣ совѣпи и на
иб7наа възведе ∴

ПэС. г7. Ермос. НэСста акоже ты :.
(Четыре стиха Тимофею и Мавре).

Ин\.

Нетлэннымн дары и дхв7ными сте
бжтсвенаа тн блжнаа оба7щеиа дш7а.
видэти въжелэ гроб гн7ь но свыше быс
възбранень биимь смотреньем. Мертва
свершена истинна и иепорочна. всехотэв
быти агньце вземлющаго блж7не прчтсою
кровью грехн всего мира. бескровныа приносз
емү ∴

Уставом ты стажатель т версты жношьскы
оч҃е выв. и сим самодержецъ мирьскыа
п҃чины жбэжал еси. наставленье въсприим
бжтвснаго дх҃а.

Radicz роджиа един всѣх га҃ радисз иже
радость члвк҃м възвѣстившиа. радисз сѣнь и
несѣкома горо. вѣрным жтверженье едина
всепѣтаа .:.

Kod. г҃. дв҃а дн҃.

Звезди дн҃сь р҃мьск҃ю почте. т вѣстока
востаившюю. и на запад пришедшю. всю бо
стравн҃и сию чюдесы. и добротою оба҃щшю
всѣ ны. сдѣанье бл҃гд҃ти мнишьскаго жстава
бжтсвнаго феодосьз .:.

Икос. Под. Едема.

Кто изреци вѣможеть подвиги твоа оч҃е
ли кто изочтеть множество трудов твои• и
чюдес҃ дивны•. и еще бо в плотн҃ сии
весплотнаго видѣ. в плотн҃нѣ образе
бесѣд҃юща к тобѣ. и дар ти ношашс бм҃ѣ
посланое злато. паче жмл члв҃ча ты ависз
смирением и кротким нравом дх҃вныа всеа
мдртси исполнь. тѣм и дх҃а ст҃го в собѣ
приат. юд. Бжтвн҃ѣи Феодосье.

Сѣ дмчнкм. Глса. а҃. Под. Гроб твои.
Почетше ба҃...

Ін Феодосью. Глса. д7. Под. Удивис.

Паче жма члв7ча ты ависз на земли т
жтробы. би7и сад быс дш\8ны. посредэ бо
домр гн7з стоа подаеши плоды мчнк7м си. т
жст бо твоих блгтдь възрасти. образ быв
подвигом. и жстав любзщим баб. еюже ны †
непрестанно моли. спсти поющих тз.

ПэС. д7. Ермос. Хъс мнэ сн7 (Четыре
стиха Тимофею и Мавре).

Ін. Ермос. Ты ми хсе.

Блгт7ь дх7а. възрасте в тобэ оч7е. егда
рождшюю видз плачущюсз и рыдающю крэпцэ
ты предстоzше. стрмзми слезы точа.
непоколеблемый столп. ако неподвнжнм
пребыс ∴.

ютыи враг и вселрцавыи. тщасз тлмчити тз
и ттергнрти т гнезда прекрашена и желаема
тобою. но ты сего ни во чтоже імэ. полки сего
прогонз млт7вми. вопыа силэ тв ∴.

Окроплза себэ дождем дхвн7ым.
животочными источниками. и напамасз азыком
наставника антонья. клас бжтвсныи възрасти.
и питаеши множество. неистощаема
воистинр иосифова житница выв ∴.

Кто изреши достойно ти възможеть. чюдес
твоим чтсаа. глмбино чюдес. тобою бо весь

мир хвалѣ ти приносить помилован
избавлзетсѣ бѣд лютых и различных зол и
враг напастии ·:·

П сѣ. еѣ. Ермос. Биѣим свѣт. (Четыре стиха
Тимофею и Мавре).

Ин Ермос ·:· Въскрю мѣ.

Добродѣтельными подвиги. исправленьн.
твоим очѣе всехвалне. древнее бо жилище
хрдое создав раширих еси и свѣтло намѣстье
бѣѣ. подающе дарованье твоими млтѣвми ·:·

Свѣтлыми, зарзми подвиг твоим. тгонимо
бываше множество лютых бѣс. т твоего
жилища сществоваше бо ти всѣм творца
блгтѣѣ дхѣа. и славна тѣѣ показа феоодосье ·:·

Щедраго спѣса посредѣ цркѣви въспѣл еси.
тѣмже ти щедроты баѣтыѣ свои посла,
оскѣдѣнью разрѣшаѣ печаль. и присио
текищаѣ истачаѣ дары стады своемы ·:·

Превыши быс вышинм сил. Благодатнаѣ
заченши слово. ижеѣ всѣчьскѣѣ словом
створшаго. и рожьши сего иже т оцѣа преже
вѣк рожьшасѣѣ чтсаѣ неизреченно ·:·

ПѣС. гѣ. Ермос. Житиискаго. (Четыре
стиха Тимофею и Мавре).

Ин. Млтѣвм си проѣ. Молтѣвми и бдѣньемь.
и паѣмьским пѣньем непрестанно. свою

дш7ю ран бжественын створив. живоносное
възрасти древо чтн7ое. авэ ісас сп7са и га7
·:·

Изволи тайно смиренье влч7не. и нищету
бл7жене волею си. пѣть шествѣя повелѣньем.
до бжстvenaго мѣста везѣти. но
покланзньемъ срѣтающимъ познанъ быс ·:·

Подобзсч ноги жмывшемѣ. свонмѣ
жчнк7мъ бо7мдр7е. водѣ черпати. и на рамѣ
нести изволиши. и древомъ прѣложеное.
началника трудомъ себе мнихомъ положи ·:·

Умрт7висч тобою бц7е многокозъный врагъ
иже всю тварь тлею преже насадивый. и
мрт7вии на жизнь взидохомъ. родила бо еси
воистинѣ жизнь и га7.

ПэС. з7. Ермос. Хлѣдадавц. (Четыре стиха
Тимофею и Мавре).

Інэ Ермос. Иже т юдѣа.

К мл7твѣмъ ти бл7жене. всчкъ прибѣгаа верою
не постыдѣтсч тогда. приимъ блгдѣть прошенъа
оч7е. паки възвращаетсч ликѣа и въспѣваа.
оц7ѣ нашихъ ·:· Ты оц7ѣ авѣса. и заступникъ
сырымъ вдовицамъ надежа. Болѣзньющимъ
вѣстанье. оч7е всѣмъ все быс. тѣмже поамъ
оц7ѣ ·:· Удобренье мнихомъ. и пѣть спнсью ты
быс чл7вѣкомъ обѣаще бо всч своими глы.

бжтсвеных таин. жча бо глш7е. оц7ь наших
бе7 ∴.

Из дв7ча жтробы воплощесz. ависz на
спнсье наше, тэм твою мт7рь свэдище бц7ю
б7лгодарьством вопьюще. оц7ь.

ПэС. и7. Нспламени. (Четыре стиха
Тимофею и Мавре).

Ин Ермос Седмьсед. Ако пррвкъ бжтсвеный
провидz федосье. и скровена авлзеши
преб7лжне. повелэваеши бо дхм7ь
принесшемъ к тобэ. ем альское изнести
писае. вопъати исповэдание. чтсмь смыслом
приносз. жертвѣ чтсѣ влцэ ∴.

К твоємѣ пристанищю пририща. ако елень
ко источнику притекщю. и нетлэниѣ
жлмчити пища блг7очтсѣа. иже землю сию
держаи хотz свечерzти блжн7е. скрденьем
строителю вопьющю. велэньемъ же твоимъ
весь ссрд. дэти блгтсе ∴.

Твое англксѣа въепэша силы феодосье.
твое и прпдбных силъ похвалиша житъе
свэтное. и жкрашеное мнихом. тэм срадмасz
им веселишис. соглансо въспэваа дэти блгтсе
∴.

Тz прчтсаа влчдце. жизни моеи предлагаю
хранителнищю и заступнищю непобэдимю.

помощница ми бѣди. тѣ бѣдѣ и скорби
избавляюща. недостойнаго тѣ раба, и
любовью поющаго. дѣти бл҃госте ·:·

Пѣс. ф7. Еѣмос. Ба7 члв7кмь. (Четыре
стиха и богородичен Тимофею и Мавре).

Ин. Устрашис.

Памзть твоѣ днѣсѣ нам. ако слн7це восия
прп7бне. цѣлѣюще раку окрѣсѣ стояще твою
ако бж7ественныи кивот. вѣрно вѣспѣвающе.
твое ст7ое жпенье. сѣ вышними силами
феодосье ·:·

Радисѣ граде рѣсѣскыи приимѣ скровище
некрадомо. тѣ ба7 жбѣ помощника велика бѣ
блаженаго. и заступника теплаго, бжтвнаго
феодосьа тѣ вѣсприят. иже сѣ лики
мнишьскыи нынѣ веселитсѣ ·:·

Собрасѣ торжество нынѣ. вѣпамзть твою
вѣспѣти га7. тобѣ подавшаго доблѣа тѣрѣды.
аже тѣ претерпѣ. тѣмь и молисѣ емѣ.
избаитисѣ стадѣ твоемѣ тѣ соблазнѣ вражѣих.
еже тѣ стѣжа мѣдрѣ млт7вами сѣ ·:·

Пощади мѣ сп7се рожнисѣ. и сѣхранив
рожьшюю тѣ бесѣ тлѣа паки по ржтсвѣ егда
сѣдѣши сѣдѣти дѣла моѣ. грѣхи моѣ презри и
безаконѣа моѣ. ако безгрѣшенѣ сѣи и млтсв.
ако бл҃г7 и члв7колюбѣцѣ ·:·

Служба св. Леонтию, епископу Ростовскому,

в известных нам старших рукописях, какова например, Троицкая Лаврская XV века, № 613, содержащая Трефолог за месяцы Май-Август (л. 57 sqq), представляет совершенное тождество состава, от начала до конца, с находящейся в нынешней печатной Минее. А поэтому мы и не будем делать её указателя. Над каноном службы в рукописях надписание: «Творение Иоанна епископа».

Служба на перенесение мощей Николая Чудотворца в Бар-граде 9 Мая.

Мы имеем эту службу под руками в Троицком Лаврском Трефологе XV века, № 613 л. 25.

Она представляет:

Стихиры на Господи воззвах:

«Звезда незаходима многосветлого солнца»...

«В мори, святителю, паче ума человечьска являющийся»...

«Дивным схожением воду освятил еси»...

(В нынешней печатной месячной Минее две первые из этих стихир положены на стиховне).

Ины стихиры (на Господи воззвах):

«В Мирех пожив телесно, миро воистинну явися»...

«Победе тезоименит воистинну верным людям явися»...

«Явися Костянтину цесарю с Авлавием во сне»...

Слава:

«Святителем удобрение и отцем красоту»...

Чтения три,— те же, что в нынешней печатной Минее («Память праведного с похвалой..., От уст праведного каплет премудрость..., Праведный аще постигнет скончатися»...).

На стиховне стихиры:

«Радуйся священная главо, честное добродетели жилище божественное»...

«Радуйся честный уме, Троици чистый сосуде»...

«Радуйся, иже ревности божественные исполнися»...

Слава:

«Человече Божий, верный рабе, служителю»...

Тропарь:

«Правило вере, образ кротости»...

На утрени:

На 1 кафисме седален:

«В Мирех живой телом, святителю»...

на 2 кафисме:

«Источник чудес, отче мудре, приим»...

по полиелее седален:

«Премудрого святителя восхвалим, яко тепла»...

по 50 псалме стихира:

«Наследниче Божий и снаследниче Христов»...

Канон:

1 песнь: «Просвети душу и сердце, молются»...

«Едину Тя обрет премудрость сличну»...

«Зачинается Превечный и Свершенный»...

(В печатной Минее два канона; второй из них – наш).

Светилен:

«Великого пастырем начальника и святителя все наставника мирянам»...

Стихиры на хвалитех:

«Взрев неуклонно на высоту разума»...

«Человече Божий, верный угодниче»...

«Правило веры и образ кротости»...

«Отче Николае, мироположница мощей твоих»...

Слава:

«Вструбим трубой песней»...

(В печатной Минее те же самые стихиры на хвалитех).

Служба Всемилоствому Спасу, 1 Августа.

По Троицкой Лаврской рукописи № 599, л. 141 оборот, конца XV – начала XVI века, служба имеет себя:

Стихиры на Господи воззвах:

«Днесь радуется верных множество»...

«Да радуется тварь (и) играет»...

«Паче солнечной заря хотяй миру»...

(В печатной Минее ины или вторые стихиры на Господи воззвах)...

Ины стихиры:

«Град твой пресветло чтит Тя:»...

«Отческих не оставив недр»...

«Хвалим твое празднество вернии»...

(В печатной Минее первые стихиры на Господи воззвах)

(«Слава» мученикам).

И ныне:

«Глас пророка твоего Моисея, Боже»...

Чтения три, которые 16 Августа («Рече Моиси..., собра Моиси..., Ста Соломан»....)

На стиховне (стихиры и Слава святым) И ныне: «Егоже древле Моиси»... (в печатной «И ныне» на Господи воззвах).

Тропарь:

«Светилниче солнечный миру»...

На утрени:

На 1 стихол. седален: «Яко Владыце всех и Подателю»...

На 2 стихол. седален: «Свету быти повелев»...

По полиелее седален: «Господи щедрый и милостивый Спасе»...

По 50 псалме стихира:

«Живоначальный источник, всемилостивый Христос»...

Канонов два: Кресту и Милостивому (Спасу).

1 канона 1 песнь:

«Кресту, верных спасению..., Победоносна явися на страсти и бесы... Лучезарна облистает сияния»...

2 канона 1 песнь:

«Море очутивша, погрузив..., Грядете, верши, хвалами..., Ум да возвышается всех..., Скрижаль богописана утроба..., Веселиться светло верх»...

(В печатной Минее те же самые два канона, но только переставлены).

Катавасия:

«Таин еси, Богородице»...

Светилен:

Милостивому: «Милосердия источник ниспосли»...

Кресту: «Крест, хранитель всей вселенной»...

(Второй в печатной тот же).

Стихиры на хвалитех:

«Небесная шествия, крест честный»...

«Кланяющееся верою кресту»...

«Горесть древле услажай»...

(В печатной ины или вторые стихиры).

Служба Покрову Божьей Матери, 1 Октября.

По Синодальной богослужебной Минее за месяц Октябрь, № 377 л. 1, XVI века, служба имеет себя:

Стихиры:

«Яко богонасаженный рай»...

«Освящается небо и земля»...

«Доброту иаковлю»...

(В печатной Минее ины или вторые стихиры на великой вечерне).

«Придете вси празднующи, честный покров»...

«Град чтущим тя и должно хвалящим»...

«На вышних престолах опочиваяй»...

«Полата одушевлена Христова»... (В печатной Минее на малой вечерне: первая – на стиховне Слава, остальные – самогласны и в другом порядке).

На стиховне стихиры:

«Слава на небесех и на земли»...

«Приидите вернии в святую церковь»...

«Пречистая Богородице, не забуди»...

(В печати, на стиховне на малой вечерне).

Слава, И ныне:

«Яко венцем пресветлым, всечистая Богородице»... (в печатной, на стиховне на великой вечерне).

На утрени:

«Приими, Владычице, верой притекающи»...

«Яко древнего в истину пречестней кивота»... (печатная седален по полиелее).

Канон:

1 песнь: «С чинми святых ангел..., Скинию тя, Моисеи..., Не яко пред кивотом древле..., Поють тя, Богородице"...- (в печатной канон тот же. Во 2 стихе 8 песни в печатной, как и в

рукописях: «за ны грешные Богу помолися, твоего покровы праздник в российстей земли прославляшья»).

Стихиры на хвалитех: «Тебе припадающе..., Поють тя... Паче Аарона (в печатной те же). И ныне. «Смысл очистивше»...

В Синодальной Следованной Псалтири XIV века, которой мы не имеем под руками, канон тот же, что выше, но между стихирами есть, кажется, иные,— см. Описание Синодальных рукописей № 431 л. 126 оборот (Ещё известен нам канон Покрову в Академической рукописи из Волоколамска № 389 л. 1; он тот же, что выше).

Служба св. Владимиру, 15 Июля.

По Троицкой Лаврской рукописи № 613, представляющей службу в её обширнейшей, известной нам, редакции (см. сноску 772), последняя имеет себя:

Стихиры на Господи воззвах:

«О преславное чудо, величавы разумы погубляются» днесь»...

«Дивная чудом пучина, жестосердие Бога не разумеша»...

«Радуйся русская похвало, радуйся верным правителю»...

(В печатной эти три стихиры – на стиховне).

Ины стихиры:

«Веселится вечно светлосияющая (sic) гора Синайская»...

«Яко отец дьхну (духовно?), цесарь же чювьственно русским бысть, Василие»...

«Корень правоверия ты бысть, Василие»...

Слава:

«Приидете, стецемся вси к честней памяти отца»...

(В печатной Минее наши иные стихиры – стихиры на Господи воззвах, но с лишней на первом месте: «Вторый ты был еси Константин, словом и делом», которая в нашей рукописи – Слава на стиховне).

Чтения три,— которые 5 Июля (Память праведного..., Уста праведного..., Праведных души...).

Стихиры на стиховне:

«Ангелом ревнитель (sic), Владимире преблаженнаго»...

«Светозарно, святе и благообразно, отче славный Владимире»...

«Пресвятая твоя паметь, освещающи мира, ныне приспе»...

Слава:

«Второй ты Константин бысть бысть словом и делом»...

Тропарь:

«Уподобивыйся купцю, ищущи доброго бисера»... (в печатной – то же).

На утрени:

По 1 кафисме седален: «Скоро и твердо стяжал еси тщание»... (в печатной, это – седален по полиелее).

По 2 кафисме седален: «Просветився днесь, преблажене отче и учителю»...

Каноны, которых два:

1 канона 1 песнь: «Придете, празднлюбци, песнь духовную..., Иже даруяй семени сеющему..., Избрал еси своего владыку, кроткого царя..., Честнейшую верховных чинов»...

Этот первый канон читается по рукописям в двух редакциях, различающихся между собой тем, что в каждой песни есть разные стихи. Второй редакции 1 песнь: «Приидите, празднлюбци..., Иже даруяй семени..., *Иже волею и нужею к себе всех призываеши*»...

2 канона 1 песнь: «Събезначалное Слово, иже древле четырем стихиям..., Выспрь вшед, свыше Владыко..., Матерем и девам»...

(В печатной Минее те же самые два канона, но только переставлены; при этом наш первый канон – во второй редакции).

Светилен:

«Мудростью и разумом истинным крещение вод духовных»...

Стихиры на хвалитех:

«Преславная верста, Богом возлюбленная»...

«В небесные обители яко апостол вшел еси»...

«От вражия нападения соблюди град свой»...

Слава, самогласен:

«Апостолом ревнителя, Владимира преблаженного»...

В других, виденных нами, рукописях служба Владимиру имеет себя:

В Троицкой Лаврской рукописи № 578 л. 246, XV века: *На Господи воззвах* – три первые стихиры и слава предыдущей рукописи, *канон* – первый предыдущей рукописи (второй редакции), в котором по 3 песни седален: «Яко начальника и корень вере» (в печатной седален по первой стихологии), на хвалитех – одна стихира и своя: «Апостолом ревнителя Володимера» (в печатной, стихира по 50 псалме).

В Волоколамской рукописи № 389 л. 275 оборот: *четыре тропаря*: «Уподобися купцу, ищуще..., Отческую прелесть и идоли, яко суетни..., Второй ты бысть Костянтин..., Правоверия наставниче и всей Руси просветителю»... *канон* – первый Лаврская рукопись № 613 (второй редакции).

В Волоколамской рукописи № 394 л. 395: *тропарь* – первый предыдущей рукописи, *канон* – второй Лаврской рукописи № 613 (первый печатной Минеи).

В Волоколамской рукописи № 651 л. 262, XV в.: *стихиры на Господи воззвах* – первые Лаврской рукописи № 613, на *стиховне* свои стихиры: «Ратным сверепствуя вѣоружься духом..., Миролюбен и верен к своим богом..., Верен к ним и мирен богов (sic) отъиде..., (самогласен) Събѣритея усердно вси рускыя державы начальницы»..., *тропарь*: «Уподобися купцю», *канон* – первый Лаврской рукописи № 613 (второй редакции).

Служба св. Ольге 11 Июля.

По двум, находящимся в нашем распоряжении рукописям, Волоколамской № 372 л. 161 оборот, и № 389 л. 263 оборот, служба имеет себя:

Стихиры на Господи воззвах:

«Яко солнце восия нам преславная память»...

«Разума духовнаго, имже посрамила еси»...

«Духовно возвеселитеся рустии вси концы»...

(В печатной Минее ины или вторые стихиры на Господи воззвах).

Тропарь:

«Крилома богоразумия вперивше ум»... (в печатной Слава на стиховне).

Канон:

1 песнь: «Величие наше и похвала ты еси, Олго»...

«Величавого дьявола из Руси прогнала еси»...

«Ревность духовную (sic) банею крещенна»...

«Исаия тя жезл нарецаем»...

(В печатной тот же канон).

Светилен:

«Празднуем светло память честнаго княжения»...

(В № 372: стихиры, тропарь, канон и светилен; в № 389: тропарь и канон).

4. Список богослужебных книг, сохранившихся от периода до-монгольского до настоящего времени.

Евангелия и Апостолы.

В древнее и старое время евангелия писались у нас двояко: в полном виде евангелистов, по принятому их порядку, и в виде izbora из евангелистов богослужебных чтений, в годовом порядке этих последних, начиная со дня Пасхи. Полные евангелия назывались у нас тетро-евангелиями и евангелиями-тетрами, из коих первое название есть греческое – τετρεὺς εὐαγγέλιον, четвероевангелие, а второе явилось посредством нашей перестановки в сложном слове составных его слов (тетро-евангелие, евангелие-тетро, тетр); izbory богослужебных чтений назывались апракосами (евангелие-апракос), что из греческого – ἄπρακτος (от ἀ – не и πράσσω – делаю), которое в приложении к дням (ἄπρακτος ἡμέρα в противоположность ἔμπρακτος ἡμ.) значит день недельный, праздничный, и которое употреблено в приложении к нашим евангелиям в смысле набора чтений на праздники⁹⁹². Сохранившиеся от периода до-монгольского полные евангелия или тетры указаны нами выше⁹⁹³; а здесь мы укажем одни апракосы.

1. Остромирово евангелие. Написано в Новгороде, в 1056–57г., диаконом Григорием для тогдашнего Новгородского посадника Остромира (приписка писца на конце рукописи), от которого и получило название. Представляя собой древнейшую,

известную в настоящее время, русско-славянскую рукопись (славянскую рукопись, написанную в России), состоит из 294 листов, которые написаны писцом в продолжение 6 месяцев и 20 дней с 21 Октября по 12 Мая (та же приписка). Избор богослужебных чтений, образующих собой евангелие, состоит: из евангелий на каждый день недели от дня св. Пасхи до понедельника св. Духа; из евангелий на субботы и воскресения от понедельника св. Духа до Страстной недели; из евангелий на каждый день страстной недели, между коими 12 страстных евангелий под великую пятницу (в прэсѣтѣхъ; я мѣхъ; кѣхъ; гахъ нашего ісуса христа: на та фати,— в других местах пишется та пафн, что́ есть оставленное без перевода греческое τὰ πάθη): из 11 евангелий утренних воскресных; из евангелий на памяти святых всего года по месяцеслову, начиная с 1 Сентября (этот отдел чтений надписан: съборъникъ църкѣвъныи. начинаться от мѣсяца септѣмѣрѣ. до мѣсяца августа ···· рекомаго зарева ····). В настоящее время рукопись находится в Санкт-Петербургской Публичной Библиотеке. Она издана палеографически и учёно-филологически покойным *Востоковым* в 1843г. под заглавием: «Остромирово евангелие 1056–57 года, с приложением греческого текста евангелий и с грамматическими объяснениями». Снимок письма см. у *Срезневского* в приложениях к Древним памятникам Русского письма и языка.

2. Мстиславово евангелие. Написано в том же Новгороде, что и предыдущее, по заказу Новгородского князя (после великого князя) Мстислава Владимировича, Алексей (Алексеем), сыном попа Лазаря (приписка писца), до 1117г. (в котором Мстислав ушёл из Новгорода), и было приложено князем в построенную им церковь Благовещения на княжеском Городище, что близъ Новгорода. Для обложения великолепными досками (как принято украшать богослужебные евангелия) оно вождено было по приказанию князя в Константинополь (его чиновником Наславом,— приписки на евангелии этого Наслава)⁹⁹⁴. Содержит чтения евангельские в том же составе, что и Остромирово евангелие с некоторыми отдельными разностями. В настоящее время находится в Московском Архангельском соборе. См. о нём статьи: *Невоструева* в

Известиях Академии Наук, т. 9, стр. 65, и *Билярского* *ibid.* т. 10, стр. 110 (специальное не напечатанное исследование о евангелии первого хранится в рукописи в библиотеке Московской Духовной Академии).

3. Юрьевское евангелие. Написано для Новгородского Юрьева монастыря Феодором Угриным до 1128г. (при игумене Кириаке, который умер в этом году,— приписка писца); в настоящее время находится в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре. По составу izbora чтений полнее двух предыдущих, именно — есть в нём чтения: на вторник-пятницу каждой из 16 недель по Пятидесятнице и на понедельник-пятницу 18 недель по новому летоисчислению. См. о нём *Срезневского* в Известиях Академии Наук, т. 8, стр. 355, и также в Древних памятниках Русского письма и языка.

4. Симеоново (Добрилино) евангелие. Написано в том же Новгороде, что и все предыдущие, дяком церкви святых апостолов Константином Добрилой для священника церкви Иоанна Предтечи Симеона, в 1164г. Находится в Румянцевском Музее. См. *Востокова* Описание № 103, стр. 171, также *Калайдовича* *Ю.* Экзарха стр. 31, 107 и 110.

5. Милятино (Домкино) евангелие. Написано также в Новгороде для Милятина Лукинича попом церкви св. Лазаря «Дѣмъкой» в 1215 или 1230г. («в голодное лето,— приписка). Находится в Санкт-Петербургской Публичной Библиотеке. См. о нём *Калайдовича* *Ю.* Экзарха стр. 111, примечание 69, и *Срезневского* в Древних памятниках Русского письма и языка, стр. 44.

6. Типографское евангелие, находящееся в библиотеке Московской Синодальной типографии, XII-XIII века, № 6.

Евангелия, сохранившиеся не в полном виде, а в отрывках:

Туровское, названное так потому, что в начале XVI века было приложено князьями Острожскими к Туровской церкви Преображения. Сохранился отрывок, состоящий из 10 листов; покойным И. И. Срезневским считается немного младшим Остромирова и вообще относится к XI веку. Всё сохранившееся напечатано г. *Гильдебрандтом* в Вильне, в 1869г., под заглавием: «Туровское евангелие одиннадцатого века» и потом

Срезневским в Сведениях и заметках о малоизвестных и неизвестных памятниках, XLI-LXXX, СПб. 1876.

Новгородские листки, всего два, в настоящее время находящиеся в Санкт-Петербургской Публичной Библиотеке,— *Срезневского* Древние славянские памятники юсового письма, стр. 25.

Листки Ундольского,— из одного евангелия два и из другого два, в настоящее время со всей библиотекой рукописей Ундольского находящиеся в Московском Румянцевском Музее,— *Срезневского*, *ibid.* стр. 43 и 185.

Апостол в древнее и старое время писался у нас так же, как и евангелие,— в полном виде или в виде izbora богослужебных чтений. Употреблялись в приложении к двум его видам и названия «апракос» и «тетро», хотя последнее к нему и не идёт⁹⁹⁵. Богослужебных апостолов от периода до-монгольского пока не известно ни одного (а равно неизвестно и ни одного апостола небогослужебного или полного, за исключением одного списка апостола толкового,— **Первой половины тома ниже сноски 1600 (2)**).

Псалтыри.

Псалтыри богослужебной, т. е. не толковой, а простой, известно:

1. Отрывок, относимый к XI в. (и замечательный тем, что имеет гадательные приписки),— *Срезневского* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, № XLII, в Записках Академии Наук, т. XX, книга 1.

2 и 3. Два списка, относимые к половине XIII в., оба находящиеся в библиотеке (бывшей) Новгородского Софийского собора. Оба списка представляют собой псалтыри так называемого «смесного строения», в которых для антифонного или переменного на обоих крылосах пения псалмов, написаны только половины стихов (для одного клироса), тогда как другие половины заключались в других соответствующих книгах,— *Срезневского* Древние памятники Русской письменности и языка, стр. 59.

(В древних памятниках юсового письма Срезневский говорит о Слуцкой простой или нетолковой псалтыри XI века. Но

русского ли она письма или южно-славянского, не ясно,— стр. 21).

Паремейники.

В Московской Синодально-Типографской библиотеке находится 15 номеров пергаменных паремейников, не имеющих годов (№ 156–170). Два первые из этих номеров с вероятностью относятся к XIII веку, и, может быть, принадлежат ещё первой его половине.

(Паремия, греческое παροιμία, значит притча, нравоучительное изречение, нравоучение. Так названы положенные на дни праздничные чтения из Ветхого и отчасти из Нового Завета потому, что в чтениях предлагаются нравоучения из Священного Писания, соответствующие праздникам).

Служебники и Требники.

От периода до-монгольского известны два служебника: один, усвояемый преданием преподобному Антонию Римлянину, и другой, усвояемый тем же преданием преподобному Варлааму Хутынскому. **См. выше сноски 713.**

Вместе со служебниками были у нас в период до-монгольский и требники, см. выше **первый абзац под сноской 833**. Но последних в настоящее время не известно ни одного.

[«Евхолой» упоминается в уставе патриарха Алексея,— л. 198. В заметке, напечатанной в Московских Ведомостях настоящего 1880г. № 303, сообщается, что чешский учёный Гейтлер открыл на Синае (в тамошнем монастыре) глаголический Требник (будто бы) X века.]

Устав церковный .

Из церковных уставов, бывших у нас в употреблении в период до-монгольский (**первый абзац за сноской 731**) сохранились от нашего периода два списка Студийского устава патриарха Алексея (о котором выше **абзац перед сноской 732**):

1. Типографский, находящийся в Московской Синодально-Типографской библиотеке, № 285 (1206), XI-XII века. Описание у архимандрита Сергия в Полном Месяцеслове Востока, т. I, стр. 120 и приложения стр. 35.

2. Синодальный, находящийся в Московской Синодальной библиотеке, № 330, конца XI – начала XIII века. Описание у

Горского и Невоструева под № 380.

В бывшей Новгородской Софийской библиотеке, по свидетельству И. И. Срезневского в Древних памятниках Русского письма и языка, стр. 38, находится «монастырский устав церковного служения». Но, к сожалению, этот устав, как можно подозревать – очень важный по отношению к вопросу об уставах, у нас в период до-монгольский (см. выше) пока не описан и остаётся вовсе нам неизвестным.

Минеи месячные и праздничные .

Месячных Минеи, сохранившихся от периода до-монгольского, известно:

За месяц *Сентябрь* четыре списка: два Типографские, конца XI и XII – XIII в. № 194 и № 195, Синодальный XII в. № 159 и Новгородской Софийской библиотеки того же XII в. (первые два видены нами самими, о третьем *архимандрита Саввы* Указатель, о четвёртом *Срезневский* в Древних памятниках Русского письма и языка, стр. 39).

За месяц *Октябрь* три списка: Типографский 1096г. № 200, Синодальный XII в. № 160, и Новгородской Софийской библиотеки того же XII в. (*Савва* и *Срезневский*).

За месяц *Ноябрь* три списка: два Типографские 1097г. и XII в. № 202 и № 203, и Синодальный XII в. № 161 (*Савва*).

За месяц *Декабрь* три списка: Синодальный XII в. № 162 (*Савва*) и два Типографские XII-XIII в. № 207 и № 209.

За месяц *Январь* четыре списка: три Типографских: XI-XII в. № 210, XII в. № 210 и XII-XIII в. № 209 (в одной книге с Январём) и Синодальный XII в. № 163 (*Савва*).

За месяц *Февраль* три списка: два Типографские, XI-XII в. № 214 и XII-XIII в., № 215, и Синодальный XII в. № 164 (*ibid.*).

За месяц *Март* полных списков пока неизвестно ни одного. И. И. Срезневский нашёл листок из Минеи нашего месяца, который он относит к XI веку, – Сведений и заметок о малоизвестных и неизвестных памятниках № LI, в Записках Академии Наук т. XXII, книга 1.

За месяц *Апрель* три списка: Типографский XI-XII в. № 221, Синодальный XII в. № 165 (*ibid.*) и Новгородской Софийской библиотеки (*Срезневский*).

За месяц *Май* три списка: Синодальный XII в. № 166 (*Савва*), Новгородской Софийской библиотеки XI-XII в. (описан Востоковым в Учёных Записках II Отделения Академии Наук, книга II выпуск 2, стр. 126) и библиотеки Общества Истории и Древностей XII в. (*Срезневский*).

За месяц *Июнь* три списка: Синодальный XII в. № 167 (*Савва*), Санкт-Петербургской Публичной (небольшой отрывок) и Новгородской Софийской библиотек того же XII в. (*Срезневский*).

За месяц *Июль* два списка, оба Типографской библиотеки: XI-XII в. № 234 и XII в. № 235.

За месяц *Август* два списка: Типографский XI-XII в. № 238, и Синодальный XII в. № 168 (*Савва*).

Праздничных миней известно две,— находящаяся в Санкт-Петербургской Публичной библиотеке, XI-XII в. (см. о ней в статье *Лавровского*: Описание семи рукописей СПб. Публичной библиотеки, помещённой в Чтениях Общества Истории и Древностей 1858г. кн. 4), и Типографская XII-XIII в. № 330.

[Иоанн, митрополит Евхаитский, живший около половины XI века, исправлял греческие минеи месячные, у Миня в Патрологии t. 120 p. 1195 n. 96.]

Триоди постные и цветные .

Триодей постных известно пять списков: Новгородской Софийской библиотеки два — начала XII в. и начала XIII в. (*Срезневский* *ibid.* стр. 21 и 47; вторую триодь, написанную попиным Савой Грьциным, не имеющую у Срезневского видового обозначения, относим к постным по собственному предположению), Типографский XI-XII в. № 254, Синодальных два — XII в., № 278 и № 319 (первый список — Стихиры из постной триоди),— описание второго списка у Горского и Невоструева № 423.

Триодей цветных известно два списка: Типографский XI-XII в. № 255, и Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, XII в. (*Срезневский* *ibid.* стр. 38).

Стихирари.

Стихирари, в настоящее время у нас неупотребительные, содержали «собрание повседневных стихир на весь год» (*Савва*

в Указателе под словом Стихирарь).

В настоящее время известно от до-монгольского периода восемь списков стихирарей: Синодальных три – один писанный в 1157г., № 589, два XII в., № 279 и № 572 (*Савва* *ibid.* и *Срезневский* *ibid.* стр. 32 и 38), Новгородской Софийской библиотеки, писанный до 1163г. (*Срезневский*, *ibid.* стр. 33), Санкт-Петербургской Публичной библиотеки XII в. (см. о нём в упомянутой статье *Лавровского*: Описание семи рукописей П. В.), библиотеки Академии Наук того же XII в. (описан *Востоковым* и *Срезневым* в Учёных Записках II Отделения Академии Наук кн. II выпуск 2, стр. 121), Типографский XII-XIII в. № 303, и Гельсингфорский (небольшой отрывок) XI-XII в. (*Срезневский* Сведения и заметки о неизвестных и малоизвестных памятниках, № XLI, в Записках Академии Наук т. XX, книга 1).

Кондакари.

Кондакари, в настоящее время также неупотребительные, содержали «собрание кондаков и других церковных песней за целый год» (*Савва* в Указателе под словом Кондакарь).

От периода до-монгольского известно три списка кондакарей: Нижегородского Благовещенского монастыря, в настоящее время находящийся в Санкт-Петербургской Публичной библиотеке, XI-XII в. (*Срезневский*. Древние памятники Русского письма и языка, стр. 38, и архимандрита Макария Памятники церковных древностей, – Нижегородская губерния, СПб. 1857, стр. 194), Троицкий Лаврский конца XII в. № 23 (*Срезневский*, *ibid.* и Описание рукописей Лаврской библиотеки), Синодальной XII-XIII в. № 777 (*Савва* и *Срезневский*).

Ирмологи.

Ирмологов известен от периода до-монгольского один список – Типографский XII в. № 307.

Канонники.

Известен один список, содержащий выбор праздничных канонов, – Новгородской Софийской библиотеки, XII в. (*Срезневский* *ibid.* стр. 38).

Книги, называемые Праздниками.

Книги, называемые Праздниками, употребительны у нас до настоящего времени. Они «заключают в себе песнопения на двенадесятые Господни и Богородичны праздники неподвижные и подвижные» (Никольский Пособие к изучению Устава богослужения).

Один список книги Праздников, XII-XIII в. находится в Типографской библиотеке, № 330.

ГЛАВА ШЕСТАЯ. Монашество.

I. Первое появление у нас монашества и монастыри несобственные.

Когда говорят о нашем древнем и старом монашестве, то обыкновенно представляют себе монастыри исключительно в форме нынешних, т. е. как особые и самостоятельные учреждения или заведения, устроенные более или менее соответственно со своей целью и более или менее достаточно для этой последней. Но кроме нынешних настоящих монастырей мы находим у нас в старое время ещё другой разряд их, имевший иную форму,— форму древнейшую и первичную монастырей несобственных и, так сказать, эфемерных и лёгких. Несколько человек, желавших монашествовать, соединялись в одно общество, ставили где-нибудь в одном месте кельи себе,— каждый сам для себя, и эта монашеская слободка или этот монашеский скиток без всего дальнейшего и представлял собой или составлял собой монастырь. Так как монахи, по своему призванию — люди молитвы, имели нужду в храмах и так как они, представляя собой своего рода нищую братию, жили подаяниями от мирян, которые удобнее было получать при тех же храмах, то помянутые слободки обыкновенно или наибольшей частью ставились при приходских церквях в их оградах. (От чего эти последние во многих или, по крайней мере, в иных местностях России и до настоящего времени называются монастырями). Вот для примера выписки о таких монастырях или монастырьках из Писцовой книги Новгородской области второй половины XVI века: «Погост Имоченитцкой на Ояти, а на погосте церковь Рождество Пречистая Богородицы стоит на царя и великого князя земле; двор поп Филип двор дьячок Ромашка Григорьеву двор пономарь Микитка, двор проскурница Огафья; да десять келий, а в них живут 12 братьев чернцов»⁹⁹⁶. Ещё: «Погост Никольской в Шунге на озере на Котке на острову; на погосте церковь...; на погосте же двор игумен Мисайло, двор поп Ларион Яковлев двор дьячок..., двор пономарь..., двор проскурник черной Пахнудей, да пять келий, а в них живут семь

старцев, да семнадцать келий, а в них живут двадцать пять стариц»⁹⁹⁷. Ещё: «Погост Спасской на реке на Шале, а на погосте церковь..., да на монастыре келья игумена Кирила, да 4 кельи, а в них живут черноризцы, да 6 келий пустых да на монастыре же двор поп Тит Маковеев, да за монастырём 5 келий, а в них живут 5 стариц черноризиц»⁹⁹⁸.

Необходимо думать, что эти несобственные монастыри не явились у нас только в позднейшее время, а ведут своё начало от древнейшего, быв заимствованы из Греции. Необходимо думать, что именно с этих несобственных монастырей началось у нас монашество, потому что только при предположении этого могут быть объяснены те противоречия и та загадочность, которые встречаем в наших известиях о появлении у нас первых монастырей.

Митрополит Иларион в своём Слове о законе и благодати говорит, что монастыри явились у нас при Владимире⁹⁹⁹; между тем летописец вопреки Илариону и само по себе непонятно говорит, что при Ярославе «черноризцы почаша множитися и монастареве починаху быти»¹⁰⁰⁰. Противоречие Илариону, что монастыри явились не при Владимире а при Ярославе, и то непонятное, что при Владимире явились монахи без монастырей для нас объяснится в том случае, если мы предположим, что дело началось с монастырей несобственных: тогда Илариона, который относит появление монастырей ко времени Владимира, должно будет понимать так, что он понимает монастыри несобственные, а летописца, который относит их появление ко времени Ярослава, так, что он понимает монастыри собственные; тогда непонятные с первого раза слова летописца, что монахи явились прежде монастырей, очевидно, должно будет понимать так, что монахи прежде явились монастырей собственных, начав с монастырей несобственных. Далее: летописец говорит о построении в Киеве в княжение Ярославово, с которого, по его словам, началось появление монастырей, всего одного мужского монастыря – это Георгиевского, построенного самим князем; между тем, во-первых, по его же словам преподобный Антоний Печерский, пришедший в Киев в конце правления Ярослава, прежде чем

избрать для местожительства пещеру, превратившуюся в Печерский монастырь, «ходи (в Киеве) по монастырем»¹⁰⁰¹, – во-вторых, по словам Нестора, преподобный Феодосий Печерский, придя в Киев в начале княжения Изяслава, когда к единственному монастырю Ярославову не прибавилось в нём ещё ни одного монастыря, прежде чем поселиться в пещере у Антония, «обходи (в Киеве) вся монастыря, хотя быти мних»¹⁰⁰². При одном монастыре построенном – многие или несколько монастыри, о построении которых ничего неизвестно и которые явились как-то без построения: ясно, что эти многие или несколько монастыри суть монастыри несобственные, ибо только эти монастыри могли являться как бы не быв строены, так как они являлись не таким образом, чтобы нарочито были строены, как монастыри, а таким образом, что поставление в известном месте, одних за другими, нескольких келий образовывало монастыри. Наконец, самый способ появления нашего первого собственного или настоящего монастыря необходимо предполагает предшествующее ему существование монастырей несобственных. Этот первый монастырь, помянутый Ярослав Георгиевский, не явился на свет органически таким образом, чтобы на известном месте поселился отшельник, желавший подвизаться, – чтобы к нему собрались люди, желавшие быть его учениками и сотрудниками. Или чтобы на известном месте сразу поселилась целая «дружина» людей, сговорившихся отшельничествовать, и чтобы эти люди, соединившись первым или вторым образом, и построили для себя монастырь: Он построен был по приказанию князя. Если князь построил монастырь, то, очевидно, имел в виду готовых монахов, которыми хотел населить его, ибо предполагать, чтобы он построил монастырь в ожидании, что когда-нибудь явятся на Руси монахи, чтобы населить его, или с намерением на вербовать в него монахов из мирян, конечно, было бы весьма странно; а если так, то очевидно, что он имел в виду готовых монахов монастырей несобственных.

[О построении у нас монастырей в позднейшее время с тем, чтобы собирать в них монахов: в 1394г. «на Тфери Арсений

епископ постави церковь на реце Тмаце, во имя Феодосия и Антония, и согради кельи и созва мнихи и постави игумена», – у Карамзина к т. V примечание 254, стр. 99.]

Митрополит Иларион и летописец, как видно из приведённых выше слов того и другого, относят первое появление у нас монахов ко времени Владимира. К ним двоим должен быть причислен ещё третий свидетель, средней между ними по времени, именно – мних Иаков, который, описывая празднование Владимиром Господских праздников, говорит, что князь поставлял на этих праздниках три трапезы. И что первая из трапез была назначена «митрополиту с епископы и с черноризцы и с попы»¹⁰⁰³. После этих трёх положительных свидетельств, из которых последнее, впрочем, не особенно твёрдо, потому что, не будучи нарочитой речью о появлении монахов, а случайным о них упоминанием, вместе с другими людьми духовного чина, может означать простую обмолвку¹⁰⁰⁴, само по себе совершенно необходимо предполагать, что монахи впервые явились у нас не спустя то или другое довольно значительное время после крещения страны, а тотчас вслед за ним. И, следовательно, не при Ярославе уже только, а ещё при Владимире и в самые первые дни христианства. Большинство народа при своём крещении приняло это христианство только внешним и формальным образом, без всякой перемены внутренней, так что первое время представляло собой христиан более по имени, чем сколько-нибудь на деле. Но вместе с большинством долженствовало быть меньшинство, которое, напротив, приняло христианство совершенно сознательным и искренним образом, со всем убеждением и всем сердцем. Это необходимо предполагаемое меньшинство долженствовало быть тем более ревностным к христианству, чем оно было новее и, так сказать, свежее в нём, потому что первое познание истины всегда есть время наибольшей к ней горячности. Так это было везде, так этому быть должно; следовательно – необходимо думать, что так было это и у нас. Из этого, очевидно, следует то, что появление людей, одушевлённых желанием посвятить себя исключительно делу спасения своей души, в чём состоит монашество, должно быть относимо к

самому первому времени. Что это появление необходимо заставляет предполагать себя, как естественное выражение первой горячности к ново-принятому христианству, что без него нужно будет представлять первое наше христианство не естественно и так сказать не физиологически.

Так думать о первом появлении у нас монашества представляется совершенно необходимым. Но затем, если не необходимо, то очень вероятно думать не только это, но и другое большее, а именно – что монахи не только явились у нас при Владимире немедленно вслед за крещением им страны, но что они были у нас уже до него. Христианство существовало у нас до Владимира между Варягами в продолжение целого полустолетия, и весьма трудно допустить, чтобы, при тогдашней решительной склонности к монашеству, это полувековое христианство всё время оставалось без монахов. Варяги были ремеслом и духом воители и с первого взгляда как будто мало вероятности предполагать, чтобы между ними могли быть охотники идти в монахи. Но между воителями естественно находиться людям, которые бы, после бурно проведённой жизни, желали тихой, отрешённой от суеты мирской и посвящённой Богу, старости. Притом же, между этими воителями, нарочито имевшими дело со смертью, не могло обходиться без тех случаев, чтобы люди, поставленные в страшные положения, искали искупать жизнь обещанием посвятить её Богу.

Таким образом, очень возможно, что монахи явились у нас ещё до Владимира и что новые монахи, явившиеся с его времени, примкнули к этим прежним. Как бы то ни было, имели или не имели новые монахи руководителей себе относительно монашеской жизни в прежних, но, во всяком случае, необходимо думать, что в первое время они имели других руководителей, если не более высоких жизнью, то обладавших большим знанием её обязанностей и правил, в монахах греческих. Для приступа к крещению народа Владимир привёл с собой из Корсуни, а для учреждения иерархии выписал из Константинополя вместе с епископами то или другое значительное количество священников. Не только необходимо

думать, что в числе этих священников были священники чёрные или иеромонахи, но и весьма вероятно думать, что последних была значительная часть и даже большинство: Священники белые, как люди семейные и домовитые, едва ли могли иметь особенную охоту переселяться в Россию, несмотря на все выгодные условия, какие могли быть предложены, но другое дело монахи, в отношении к которым могло быть притом употреблено и простое понуждение. Эти монахи вызваны были в Россию не затем, чтобы составлять монастыри, а затем, чтобы священствовать на приходах. Но при форме монастырей несобственных, с которых началось дело, возможно было совмещение приходского священствования с монастырским игуменством. К иеромонаху, бывшему священником на приходе, собирались люди, желавшие монашествовать, и, поселившись при нём, составляли вокруг него монастырёк. Иеромонах продолжать оставаться приходским священником и в то же время принимал игуменство или духовное руководство над этими собравшимися к нему делателями монашества.

Итак, и положительные свидетельства говорят, и само по себе необходимо думать, что монашество, бывшее или не бывшее у нас в виде как бы некоторого введения ещё до Владимира, окончательным образом, после крещения всей страны, началось не при Ярославе уже только, спустя значительное время от крещения, а ещё при нём – Владимире. И именно более или менее немедленно вслед за этим крещением. Но во всё правление Владимира и до второй половины правления Ярослава у нас ещё не было собственных или настоящих монастырей. Следовательно, необходимо думать, что до появления собственных монастырей у нас была форма монастырей несобственных,— монастырьков или монашеских слободок при приходских церквях.

Почему не положил начала собственным или настоящим монастырям сам Владимир через построение, по подражанию императорам греческим, своих ктиторско-княжеских монастырей, как это сделал после него Ярослав, остаётся неизвестным. Самое вероятное – потому, что обыкновенно всё бывает не вдруг, что он как во всём другом, так и в этом, ещё не

простирались подражать императорам греческим, что поставил себе задачей Ярослав. С весьма большой, однако, вероятностью следует предполагать, что он не был совсем безучастен к делу монашества, что при его Десятинной церкви в Киеве и при его в теснейшем смысле придворных церквах в Киеве и вне его находились помянутые несобственные монастыри и что монашествующие в них содержались более или менее на его счёт, получая от него бóльшую или меньшую милостыню или ругу. (Не ссылаемся на свидетельство Дитмара, который называет Десятинную церковь под именем церкви св. Софии монастырём, *Chronic. lib. VIII c. 16*, ибо он жил от Киева слишком далеко и полагать, чтобы он употреблял слово *monasterium*, а не *ecclesia*, с совершенным знанием дела, а не по заключению просто от кафедральных церквей западных, которые представляли собой именно монастыри, было бы, думаем, напрасно).

Мы сказали выше, что к началу правления Изяслава, когда собственных мужских монастырей был в Киеве и всего один, существовало в нём то или другое количество монастырей несобственных. После времени Изяслава во всё продолжение периода до-монгольского мы не встречаем более известий о существовании этих последних монастырей в Киеве или где бы то ни было на Руси. Ни в летописях, ни во всяких других исторических памятниках, которые все далее говорят только о монастырях собственных, вовсе не упоминая и не давая знать о существовании монастырей несобственных. На этом основании можно было бы подумать, что после Изяслава они перестали существовать, уступив место монастырям собственным и быв вытеснены этими последними. Думать так было бы, однако, совершенно ошибочно. В последующее время снова являются перед нами эти монастыри несобственные рядом с монастырями собственными и полагать, чтобы они появлялись, исчезали и потом снова явились, есть дело вовсе невероятное и ненормальное; Напротив, от их существования в последующее время необходимо заключать, что раз явившись, они продолжали и оставались существовать постоянно. И только исчезли из памятников исторических, которые не имели

нужды и поводов говорить о них. (О существовании этих монастырей и в позднейшее время мы узнаем не из памятников исторических, которые молчат о них до самого конца их существования, а из памятников совсем другого рода и совсем сторонних – из так называемых Писцовых оброчных книг). Затем, как образ появления первого собственного монастыря при Ярославе необходимо и очевидно предполагает предшествующее ему существование монастырей несобственных, так и построение наибольшей части дальнейших монастырей собственных столько же необходимо и очевидно предполагает современное им существование монастырей несобственных. Наибольшая часть дальнейших собственных монастырей не были построены монахами для самих себя, а подобно первому такому монастырю были построены князьями и (отчасти) людьми богатыми для населения их монахами. Следовательно, здесь необходимо мыслить то же, что выше: если князья и люди богатые строили здания монастырей, то ясно, что они имели в виду готовых монахов, которыми бы могли населять здания. А если так, то этим необходимо предполагается существование монастырей несобственных. Ибо, только монахи этих несобственных монастырей могли быть имеемы в виду как будущее готовые жители строившихся монастырей собственных. Правда, здесь может быть предполагаемо то новое, что имелось в виду перезывать монахов из существовавших монастырей собственных; но предполагать это на самом деле, конечно, было бы странно и невероятно.

Итак, в период до-монгольский (как и в последующее старое время) у нас были два класса монастырей – во-первых, монастыри собственные и настоящие, во-вторых – монастыри несобственные, монастырьки или монашеские слободки при приходских церквях.

О втором классе монастырей, который по времени появления есть первый, как мы давали знать, кроме того немного, что сказано выше, мы не имеем совершенно никаких сведений. Во всяком случае, необходимо представлять дело не так, что их было очень немного и что они представляли собой

явление исключительное, а наоборот так, что их было очень много и что они представляли собой явление самое обычное. В период до-монгольский настоящих монастырей было настроено довольно значительное количество только в двух представительных центрах Руси – Киеве и Новгороде, во всех же других местах и местностях мы находим их в весьма ограниченном числе: от четырёх-пяти и до одного-двух на целые области. Но в период до-монгольский, как это необходимо предполагать, были такие же уважение, усердие и стремление к монашеской жизни, как и в последующее время старой Руси. Поэтому нельзя думать, что всё предполагаемое сравнительное множество желавших идти в монахи могло уместиться в тех немногих монастырях, которые мы знаем и которые должны быть представляемы вообще не особенно большими, ибо слишком большие монастыри вроде нынешних, с целыми сотнями и несколькими сотнями монахов, тогда, несомненно, составляли крайне редкое исключение. Следовательно, все, желавшие идти в монахи и не находившие себе места в монастырях настоящих, должны были монашествовать в монастырях ненастоящих, – в кельях при приходских церквях.

[Люди бедные, желавшие монашествовать, и потому должны были жить в слободках при приходских церквях, что в монастыри их принимали только в ограниченном числе, **cfr ниже сноска 1419**]. Сказать чего-нибудь определённого и положительного о многочисленности несобственных монастырей, за отсутствием всяких прямых указаний, мы вовсе не можем; но вообще должно представлять себе именно многочисленность и при том более или менее значительную. Все желавшие пойти в монахи и не находившие себе места в немногих монастырях настоящих, в случае неимения другого исхода, оставались бы дома с одним желанием монашества. Но обычай, допускаявший монашествование вне настоящих монастырей, доставлял всем весьма простой и весьма лёгкий исход: пошёл в село к церкви, поставил себе келью или келейку – и монашествуй. Такая лёгкость возникновения ненастоящих монастырей, при несомненной в них потребности, самым решительным образом говорит ни за что другое, как за

предположение об их большей или меньшей многочисленности. А другое и ещё большее основание предполагать эту многочисленность монастырей несобственных есть то, что после монашества истинного не должно забывать о монашестве мнимом, монашестве только по виду и так сказать эксплуатационном. В позднейшее время (как и до настоящего) у нас, как и у всех других людей, было крайне злоупотребляемо монашеством, именно – кроме людей, действительно желавших монашествовать, шло в монахи ещё множество людей, которые вовсе не помышляли о монашестве и которые имели в виду только кормиться на его счёт или при помощи его удовлетворять своему честолюбию (превращаясь из смердов в «отцы», как в настоящее время превращают себя в тех же отцов исключённые из духовных училищ ученики); не говоря о многих других свидетельствах, напомним только свидетельства об этом Стоглавого собора. Что злоупотребление явилось слишком скоро вслед за употреблением, в этом, конечно, никто не будет сомневаться, потому что иначе значило бы совсем не иметь понятия о людях; но целые двести лет периода до-монгольского заставляют думать, что оно не только явилось, но и успело получить все свои широкие размеры. А если так, то это уже решительно говорит за предположение о многочисленности монастырей несобственных. Все шедшие в монахи не для самого монашества, а только для проистекавших из него выгод, должны были предпочитать эти монастыри настоящим хотя бы и имели возможность поступать в последние: В монастырях собственных существовал больший или меньший и хоть некоторый надзор и соблюдались в большей или меньшей, хотя бы то и в весьма слабой, степени правила монашеского жития. Следовательно, в них нужно было до некоторой степени становиться монахом волей-неволей. Напротив, в монастырях несобственных, т. е. в кельях при приходских церквях, была возможность и свобода вполне оставаться мирянином за исключением одной перемены одежды. Переменить одежду, не переменяя ничего другого и не подвергая себя никаким дальнейшим неудобствам и стеснениям, конечно, дело не особенно трудное; а между тем эта перемена одежды давала

человеку право на то, чтобы он требовал себе содержания у других, чтобы его кормил мир своими подаяниями и своими приношениями, чтобы на всех мирских пирах он был почётным гостем, чтобы все величали его отцом и почитали как святого молитвенника за грешный мир. Естественно, что на такую лёгкую перемену, соединённую с такими немалыми выгодами и приятностями, должно было находиться большое количество охотников. (Сейчас сказанное о людях, шедших в монахи не для самого монашества, главным образом должно быть разумеемо о людях из низшего сословия. Что касается до людей из высшего сословия, которые шли в монахи не для монашества, а для удовлетворения своего честолюбия, для достижения архиерейства, что, конечно, так же бывало, как в настоящее время между людьми духовного сословия с академическим образованием, то они должны были идти в монастыри собственные, ибо архиереи брались, как кажется, исключительно из этих последних).

Рождается, конечно, вопрос: отчего же не были строимы монастыри собственные, если была в них нужда, если значительное число монахов должно было монашествовать вне их? Как мы давали знать выше, эти монастыри явились у нас в период до-монгольский двояким образом – или, быв строимы монахами для самих себя, или быв строимы для монахов князьями и людьми богатыми. На основании того обстоятельства, что наибольшая часть наших собственных монастырей периода до-монгольского построена князьями и людьми богатыми, у нас существует мнение, что наши князья и люди богатые считали своей обязанностью строить для монахов монастыри (а некоторые по странному недоразумению даже сами вменяют им это в обязанность). На самом деле, однако, этого вовсе не было: князья и люди богатые строили монастыри не для удовлетворения нужд в них монахов, а для удовлетворения собственной в них потребности, и вовсе не в той мере, какой требовала первая, а только в той мере, какой требовала последняя. У Греков давно явился обычай, чтобы цари, бояре и вообще люди богатые строили так называемые ктиторские или вотчинные монастыри, которыми бы они

владели как собственностью, и которые бы представляли собой нарочитые места молитв о них, строителях, (обстоятельнее скажем ниже). Подражая Грекам, строили ктиторские или вотчинные монастыри и наши князья и люди богатые. Но только этими, так сказать, специальными монастырями они и ограничивали свои заботы о монастырях, вовсе не простирая их далее, т. е. вовсе не заботясь и не считая своей заботой строить их столько, сколько бы их нужно было для монахов. Затем, обычай строения ктиторских или вотчинных монастырей у нас вовсе не получил такого широкого распространения, как это было в Греции. В Киеве, великокняжеский престол которого занимали князья из разных родов и семей, каждый род и каждая семья хотели иметь свой вотчинный монастырь, и оттого в нём настроено было много монастырей. В Новгороде отчасти те же из разных родов князья, главным же образом (как кажется) тамошние богатые граждане, желая подобно князьям иметь свои вотчинные монастыри, настроили их не менее Киева. Но что касается до уделов после Киева и до других городов после Новгорода, то первыми владели постоянно одни и те же роды и, естественно, довольствовались одними и теми же родовыми монастырями, только изредка и в небольшом числе прибавляя к ним монастыри, так сказать, личные. А во-вторых – нигде не повелось, чтобы вместе с князьями строили свои родовые монастыри и частные люди богатые. Таким образом, после князей и частных людей богатых (последних единственно в Новгороде) оставалось строить монастыри самим монахам, что составляет именно их, а не кого-нибудь стороннего, обязанность, т. е. которые они должны строить сами для себя, а не кто-нибудь другой для них. Сами наши монахи построили в период до-монгольский весьма немного монастырей и притом почти исключительно построили, подобно строителям мирским, не своим трудом, а простым приказанием – на готовые деньги, принесённые из мира, в котором строители были людьми богатыми. Причём если не во многих, то, по крайней мере, в некоторых случаях есть полное основание подозревать, что побуждения к строению были не столько общественные, сколько личные, – не столько желание устроить монастырь для монахов,

сколько иметь свой монастырь для самого себя. Что же касается до истинно монашеского строения без предварительных злата и серебра и с одними предварительными верой и упованием, то таких монастырей было построено у нас монахами в период до-монгольский, сколько известно, и всего только один,— Киевский Печерский.

Отсутствие между нашими монахами периода до-монгольского этой ревности или этого стремления к построению монастырей и предполагаемая отсюда склонность монашествовать в монастырях только готовых или вне монастырей, несомненно, составляет отличительную черту нашего монашества этого периода в сравнении с нашим монашеством последующим. Чем и как объяснять её, это не совсем для нас ясно и мы не решаемся сказать что-нибудь положительное. Самым вероятным представляется нам предполагать, что наше монашество периода до-монгольского воспроизводило современное ему монашество греческое, т. е. что это последнее в своей тогдашней стадии развития отличалось именно указанной чертой отсутствия стремления к построению монастырей после бесчисленного множества их, построенного в предшествующие времена. Подобное отсутствие стремления к построению монастырей для монашества начинающего есть черта ненатуральная, потому что его естественной чертой должна быть, наоборот, чрезмерная страсть к построению монастырей. Но если мы примем сейчас сказанное об отношении нашего монашества к монашеству греческому, именно — что оно не пошло самостоятельно естественными путём развития, а примкнуло к этому последнему в его тогдашней степени развития и воспроизвело его в этой последней, то для нас будет понятна указанная ненатуральность.

Это отсутствие ревности к построению монастырей может быть истолковано как признак сравнительной недоброкачества нашего монашества периода до-монгольского. Ниже увидим мы, что монашество это действительно не должно быть представляемо особенно доброкачественным; однако отсутствие ревности само по себе

вовсе не составляет такого свидетельства, как, наоборот, её избыток вовсе не свидетельствует о доброкачественности монашества. В позднейшее время, как бы вознаграждая себя за древнее, монахи наши отличались величайшей ревностью к строению монастырей, и, однако, эта ревность означала не процветание монашества, а его совершенную распущенность. (Стоглавый собор и его свидетельства о нашей ревности).

Таким образом, должно думать, что в период до-монгольский весьма значительное количество наших монахов монашествовали не в настоящих монастырях, а в монастырях совсем особенных – в вольных монашеских слободках на погостах приходских церквей. Нам в настоящее время, конечно, весьма странно представлять себе подобные монастыри. Но из этого, как уже несколько раз замечали мы выше, ровно ничего не следует, или следует только то совершенно естественное, что наше время отлично, от древнего, – что это последнее имело смелость и прихоть быть во многом непохожим на наше. С первого взгляда, конечно, представляется, что подобные монастыри без монастырских стен были ни чем иным как простой насмешкой над монастырями. Но, во-первых, для тех монахов, которые желали истинно монашествовать и спастись, отсутствие стен нисколько не составляло препятствия в этом, равно как и их существование не могло оказывать никакой помощи. Во-вторых, отличие настоящих монастырей, имевших стены, от этих ненастоящих в отношении к степени способности удерживать от грехов тех монахов, которые желали грешить, вовсе не было особенно велико. Прежде всего, если читатель воображает, что все настоящие или действительные монастыри с самого древнего времени имели стены, подобные стенам Троицкой Лавры, т. е. такие высокие, через которые никак не перескочишь, то он весьма ошибается: И в настоящее время очень немалое количество монастырей имеет такие невысокие стены, что достаточно подставы стула или небольшой доски, чтобы свободно через них перелезть. В древнее же время, когда стены монастырей были почти исключительно деревянные (каменные в наибольшей части монастырей ведут своё начало не далее как от прошлого XVIII столетия), они были простые

заборы или простые тыны. Таким образом, между монастырями огороженными и неогороженными или ненастоящими различие в отношении к степени внешней заключённости и внешней принудительной ограждённости от греха было более воображаемое, чем действительное. Засим, кто хоть сколько-нибудь знаком с жизнью монахов, обитающих за высокими стенами, тот очень хорошо знает, что стены собственно ни к чему не служат и что грех, не имея возможности перелезть через них, ухитряется совершенно свободно входить и выходить в ворота. (Высокие стены и сделаны в иных монастырях вовсе не против греха, а против внешних врагов, чтобы устроить из монастырей крепости). Монастырь, стоящий в миру, никакие стены не разобщат с миром, и единственное возможное средство этого разобщения есть удаление монастырей из мира в пустыни, как это и было в начале монашества. Действительное различие между монастырями настоящими и ненастоящими состояло в том, что первые стояли на своей земле, имели свои церкви и представляли собой нечто самостоятельное и прочное. А последние стояли на чужой земле, при чужих церквях и представляли собой нечто весьма непрочное и эфемерное, способное, сколько быстро возникать, столько же быстро и исчезать. Но различие, будучи различием в отношении к внешней видимости монастырей и к внешней видности, или представительности монашества, несколько не влияло на него с духовной стороны как на образ жизни и на подвиг. Было бы существенное различие между монастырями настоящими и ненастоящими в этом последнем отношении, если бы первые в период до-монгольский непременно и строго держались у нас истинного монашеского устава. Этот истинный монашеский устав, состоящий в общежитии, исключаящий всё своё и особое, и предполагающий всё общее, монастырское, не мог быть введён в наших монастырях ненастоящих, ибо требовал общих трапез и поварен и вообще всего хозяйственного заведения. Но ниже мы увидим, что этот устав, быв введён к нам преподобным Феодосием Печерским, вовсе не стал ни обычным ни преобладающим уставом наших настоящих монастырей, а был содержим, и притом весьма не

строго и далеко не вполне, разве только некоторыми из них, в виде весьма редкого исключения.

II. Монастыри собственные и знаменитейшие между ними.

Собственные или настоящие монастыри впервые явились у нас, как мы сказали выше, во второй половине правления Ярослава, и именно таковыми были два монастыря – мужской и женский, построенные им самим после 1087г. В существе дела, как мы сказали сейчас, не велико было различие между монастырями собственными и несобственными и, несомненно, в частности, что не было совершенно никакого различия относительно образа и формы жизни между монастырями несобственными, бывшими до Ярослава, и монастырями собственными, построенными им. Потому что как прежнее монастыри не были общежительными, так и его монастыри не были сделаны таковыми. Но, во всяком случае, собственные монастыри представляли нечто высшее против монастырей несобственных по внешности, и если они были у Греков, то, конечно, должны были явиться и у нас. У Греков, как мы сказали, был обычай, чтобы цари, бояре и вообще люди богатые строили ктиторские или вотчинные монастыри. Ярослав хотел в этом отношении, как и в других, подражать царям греческим и этому-то обстоятельству обязан своим появлением на свет наш первый собственный монастырь. Дальнейшие наши собственные монастыри периода до-монгольского относительно способа этого появления на свет разделяются на два класса: одни явились как те же ктиторские или вотчинные монастыри князей и отчасти людей богатых, другие построены были самими монахами. Наибольшая часть монастырей составляет первый класс и только наименьшая – второй, именно – из всех известных собственных монастырей периода до-монгольского до двух третей принадлежит к первому классу и только до одной трети ко второму. Наши сведения о количестве собственных монастырей, существовавших в России в период до-монгольский, по всей вероятности, не отличаются совершенной точностью, так как можно думать, что то или другое число их совсем не попало в исторические записи; есть,

однако, большая вероятность усвоить сведениям точность приблизительную. По этим сведениям, всех нашего разряда монастырей было в России в период до-монгольский до 68. Не менее 30 из них построены князьями как монастыри ктиторские, 10 построены самими монахами, а способ строения остальных 28 остаётся неизвестным. Если эти неизвестные монастыри мы раздал им на две половины и одну отнесём к одному классу, другую к другому, то и получим то пропорциональное отношение последних, которое указали выше и именно – до 44 монастырей, явившихся в виде ктиторских княжеских, и до 24 монастырей, построенных самими монахами. По местностям монастыри распределяются так: 18 в Новгороде с его областью, 17 в Киеве, 7 или 8 во Владимире с Суздалем, по 5 Смоленске и Галиче, 4 в Чернигове, по 3 в Полоцке и Ростове, 2 в Переяславле, по 1 во Владимире Волынском, Турове и Тмутаракани. При этом монастыри, о которых положительно известно, как о ктиторских княжеско-боярских, распределяются по тем же местностям: 10 в Киеве, 6 во Владимире, 5 в Новгороде, по 3 в Чернигове и Полоцке, по 2 в Смоленске и в Переяславле, по 1 в Галиче, Турове и Ростове. Монастыри, о которых положительно известно, как о построенных самими монахами, распределяются: по 3 в Киеве и Новгороде, 2 в Полоцке, по 1 в Чернигове и Галиче.

Мы не можем представить обстоятельной истории постепенного возникновения у нас в период до-монгольский настоящих монастырей, потому что вовсе не имеем для этого нужных данных. Впрочем, эта история, если бы мы её и знали, не была бы историей постепенного возникновения самого монашества: в каждой местности, прежде появления в ней монастырей настоящих, могло быть и даже процветать монашество в монастырях ненастоящих, несобственных. А появление, в частности, где бы то ни было монастырей ктиторских всегда означает именно предшествующее существование в местности монахов. (Ибо эти монастыри строились только для монахов уже готовых). После первого настоящего монастыря, построенного Ярославом в Киеве, в правление его сыновей явились таковые монастыри, по всей

вероятности, как княжеские ктиторские, следовательно – давая знать о предшествовавшем существованию монашества, в ближайшей к Киеву южной Руси, в городах Переяславле, Чернигове и Владимире Волынском. Засим, под 1096г. не совсем ожидаемым образом упоминается настоящий монастырь в инородческом и окраинном Муроме, в котором, как должно думать, благодаря кому-то неизвестному, монашество прямо началось с монастыря настоящего. В 1117г. заложен первый настоящий монастырь в Новгороде; во второй четверти XII в. построены два первые настоящие монастыря в Полоцке; в 1152г. построен первый настоящий монастырь во Владимире Кляземском. Относительно других местностей мы знаем только позднейшие первые упоминания о монастырях, неизвестно когда впервые явившихся, именно – в 1188г. упоминается впервые настоящий монастырь в Смоленске, во второй половине XII века в Турове, в 1189г. в Галиче, в 1212 году в Ростове.

Отличия наших настоящих монастырей периода домонгольского от монастырей греческих и от наших последующих и вообще характерные черты суть:

1. В Греции ктиторские или вотчинные монастыри были строены царями, боярами и вообще всеми желающими без всякого ограничения. У нас, напротив, они строены были почти исключительно князьями: этого рода монастыри, построение не князьями, находим только в Новгороде, в других же местах вовсе их не видим. Как объяснять себе такое ограничение права ктиторства одними князьями, положительно сказать что-нибудь не решаемся. Может быть, у нас смотрели на это право, как на важную привилегию, которую обычай усвоил исключительно князьям, и на которую посягать позволяли себе только в вольном Новгороде.

2. Монастыри, построенные самими монахами, по способу своего построения разделяются на два отдельных класса: было или так, что человек богатый в миру, постригался в монахи и строил монастырь на готовые деньги, принесённые из мира, или так, что полагал основание монастырю отшельник «без злата и сребра», и затем постепенно он созидался «слезами,

пощением, молитвой, бдением»¹⁰⁰⁵,— трудами монахов и по вере их доброхотными подаяниями и приношениями усердствующих мирян. Последним способом построен у нас в период до-монгольский только один Киевский Печерский монастырь, все же другие монастыри были построены первым способом.

3. Все наши монастыри периода до-монгольского, не только ктиторские, но и собственно монашеские были построены в городах или поблизости их, и не было ни одного построено в пустыне, в лесу и вообще, в удалении от жилья человеческого. Ктиторские монастыри, как кажется, большей частью или, по крайней мере, не на меньшую половину были строены в самых городах; монастыри собственно монашеские, т. е. построенные самими монахами, если не всегда, то преимущественно были строены вне городов, однако не в удалении от них, а на их вспольях и подгородьях (единственное некоторое исключение в этом случае представляет Новгородский Хутынский монастырь преподобного Варлаама, который построен был в пустыне, находившейся в 10 вёрстах от Новгорода). Что касается до самых городов, то монастыри ктиторские, само собой разумеется, должны были явиться только в городах стольно-княжеских; но подобным образом и монастыри собственно монашеские, за весьма немногими исключениями, явились только в главных городах областей.

В числе 68 монастырей периода до-монгольского 12 было женских. Статистика этих монастырей представляет то замечательное, что мы их находим не по всей России, а только в некоторых весьма немногих местах, именно – они были: 4 в Киеве, 6 в Новгороде и по 1 в Полоцке и Владимире Кляземском. Нельзя, конечно, думать, чтобы только в этих местах женщины имели желание монашествовать; следовательно, необходимо думать, что в других местах они монашествовали в монастырях несобственных,— в слободках при приходских церквях. Что касается до появления на свет 12 помянутых монастырей, то о 3 Киевских, 2 Новгородских и Владимирском положительно известно, что они были монастырями ктиторскими; монастырь Полоцкий построен

княжной, которая сама приняла монашество; образ появления на свет остальных монастырей остаётся неизвестным, но принимая во внимание женскую немощность, конечно, нельзя думать, чтобы хотя бы один из них явился наподобие Киевского Печерского монастыря, т. е. должно думать, что все они были построены на те или другие предварительно готовые деньги.

История строения ктиторских княжеских (и в Новгороде боярских) монастырей весьма кратка и совершенно однообразна. Желал князь иметь свой ктиторский, вотчинный или родовой монастырь: он приказывал строить его, населял монахами,— и монастырь начинал своё существование. Весьма недлинна история строения и большей части монастырей, построенных самими монахами, которые, как мы сказали, все, за исключением одного Киевского Печерского, были построены на готовые деньги, принесённые из мира. Богатый в мире человек постригался в монахи и желал построить настоящий монастырь в местности, где таковых не было, или свой новый и для него самого собственный монастырь рядом с существовавшими: он приказывал строить, собирал монахов, желавших сомонашествовать с ним,— и монастырь, так же как и выше, начинал своё существование. Но так как бóльшая половина строителей этих последних монастырей причислены церковью к лику святых, в качестве подвижников, так как все они в уважение к этому строению суть лица до некоторой степени исторические и так как число построенных ими монастырей за период до-монгольский весьма невелико, то о монастырях этих мы скажем о каждом в отдельности. Мы начнём с того единственного в период до-монгольский монастыря, который построен был не людьми, принёсшими из мира готовые деньги, а отшельниками, удалившимися из него ни с чем, и потом стяжавшими злато, и серебро на строение «слезами и пощением». Т. е. с Киевского Печерского, который есть старший из всех и по времени. О прочих монастырях скажем по местностям, именно — Киевских, Черниговской области Тмутараканском, Новгородских, Полоцких и Галичском.

Основателем Печерского монастыря был преподобный Антоний, а его настоящим здателем и устроителем

преподобный Феодосий¹⁰⁰⁶. Преподобный Антоний был родом из города Любча или Любеча, находившегося в Черниговской области, а в настоящее время находящегося в Черниговской губернии, на Московской или левой стороне Днепра, вёрстах в 120 вверх или на север от Киева¹⁰⁰⁷. Неизвестно, из какого сословия происходил преподобный Антоний – из боярского или просто горожанского, т. е. мещанско-крестьянского, но представляется более вероятным думать последнее¹⁰⁰⁸. Будучи мирским человеком (и неизвестно как называвшись в миру)¹⁰⁰⁹, он возымел желание отправиться в Грецию для поклонения тамошним святым местам¹⁰¹⁰. Придя на Афон, видя и обходя тамошние монастыри, он возлюбил монашество и сам решился постричься. Умолённый им игумен одного неизвестного монастыря возложил на него монашеский образ, нарёкши ему имя Антония, весьма возможно – с выражением через это нарочитого желания, чтобы он стал для Руси тем же, чем был Антоний Бедный для Египта. Научил его монашеской жизни и отпустил на Русь с благословением Афонской горы¹⁰¹¹. Возвратившись на Русь, Антоний не пошёл в свой Любеч, но решился остановиться в Киеве. Причина не совсем ясна, но, по всей вероятности, он не надеялся найти соревнителей себе в своём настоящем отшельническом подвижничестве в своём родном городе и единственно надеялся найти их в Киеве, наиболее успевшем в христианстве и уже имевшем монахов. Это было в конце правления Ярослава, «не по мнозех днех» после поставления в митрополиты Илариона, которое имело место в 1051г.. Обходив находившиеся в Киеве монастыри, Антоний «не возлюбил (ни в одном из них остаться), Богу тако не хотящу», и принял намерение подвизаться особо, чтобы собрать свой новый и с новыми правилами и порядками жизни монастырь. С целью найти себе место по мысли он обошёл дебри и горы вокруг Киева и, наконец, решился поселиться в 3 вёрстах от него вниз по течению Днепра на высоком берегу этого последнего, в смежьи с землёй или на земле подгородного великокняжеского села Берестова¹⁰¹², в небольшой пещерке, которую оставил после себя именно Иларион, поставленный в митрополиты из священников села

Берестова. Быв священником, Иларион,— человек строго-аскетической жизни, хотел до некоторой степени подражать монахам «пещерникам» (см. ниже), выкопал на берегу Днепра, где рос тогда густой и большой лес, небольшую двухсаженную пещерку, и в неё приходил из села петь часы и молиться Богу втайне: в этой-то небольшой пещерке, оставшейся после Илариона, когда он поставлен был в митрополиты, так праздно, и решился поселиться Антоний, желавший подвизаться именно подвигом пещерничества¹⁰¹³. «И поча жити ту (в пещерке), моля Бога, ядый хлеб сух, и тоже (и то только) через день и воды в меру вкушая, копая пещеру, и не да себе упокая день и ночь, в трудах пребывая, в бдении и в молитвах». Вскоре узнали про Антония добрые люди и начали приходить к нему, принося потребное и прося благословения. Ко времени смерти Ярослава (1054) он уже прославился как подвижник, так что преемник Ярославов Изяслав приходил к нему с дружиной¹⁰¹⁴ (вероятно, тотчас после вступления на престол) просить у него благословения и молитвы. К Антонию начала собираться братия для совокупного с ним подвизания и жительства в пещере; всех приходивших он принимал и постригал¹⁰¹⁵ и по том или другом непродолжительном времени составилось в пещере братство из 12 человек¹⁰¹⁶. В числе этих первых, пришедших к Антонию были: Никон пресвитер, т. е. пришедший к нему именно уже пресвитером, если вместе и не монахом, бывший по своему сану, нет сомнения, духовником братства, следовательно, лицом важнейшим после самого Антония, и может быть поэтому называемый великим («великий Никон» — у Нестора в житии Феодосия),— впоследствии второй преемник Феодосия на игуменстве в монастыре¹⁰¹⁷, преподобный Феодосий, Варлаам сын знатного Киевского боярина Иоанна,— первый игумен монастыря главный каженник или евнух великого князя Изяслава Ефрем, после епископ Переяславский¹⁰¹⁸.

Преподобный Феодосий (мирское имя которого так же, как и Антония не известно)¹⁰¹⁹ родился в Киевском Василеве, нынешнем Василькове, от одного служилого великокняжеского человека, не особенно, кажется, знатного, но до некоторой

степени родовитого¹⁰²⁰. Детство и юность до пострижения в монашество провёл в Черниговском Курске, куда отец его (вскоре после его рождения) был переведён на службу.

В Курске во времена детства Феодосиева уже появилось учение грамоте, т. е. уже открыты были многие или, по крайней мере, весьма немногие частные училища грамотности,— и он, наделённый особенной остротой ума и особенной жаждой знания, заставил своих родителей, чтобы отдали его в учение. Причём свою охоту оправдал весьма быстрыми успехами в изучении грамоты или искусства чтения¹⁰²¹. Во время учения Феодосий узнал и наслушался (и может быть — отчасти сам начитался) о великих подвижниках христианского монашества. И, будучи человеком исключительным по натуре, в точном и совершенном смысле слова — высоко-избранным сосудом Божиим, принял в своём детском сердце твёрдое намерение стать их подражателем. Он начал с того, что отказался от участия в играх сверстников и что вместо одежд светлых, в каких ему надлежало ходить по общественному положению его родителей, к огорчению и вопреки воле этих последних, старался одеваться в заплатанные рубища, чтобы казаться одним «от убогих»¹⁰²². Когда исполнилось Феодосию 18 лет, умер его отец. Оставшись после него вместе с матерью домохозяином, Феодосий приступил к домохозяйствованию так, чтобы начать первое учение подвижничеству: присоединившись к своим рабам, как один из них, он начал наравне с ними и «со всяким смирением» работать на селе или на ферме, которая осталась после отца. Но вместе с этим первым явным приступом к подвижничеству началась для Феодосия и школа смирения, учительницей в которой явилась его мать,— женщина, обладавшая, при мужской физической крепости и дебелости, и мужским характером и в то же время весьма горячим и крутым нравом¹⁰²³. Видя необычное поведение сына, она сначала увещаньями пыталась заставить его вести себя как все, и как прилично было ему в его положении. Когда же увещанья остались без действия, она обратилась к побоям, которые как ясно даёт знать Нестор, должны быть представляемы весьма жестокими. Обращаясь с людьми, от которых можно было

слышать душеспасительное, юный Феодосий наслушался о святых иерусалимских местах, «идеже Господь наш Иисус Христос плотью походи»; в его сердце загоралось пламенное желание посетить их, и он начал усердно молить Бога, чтобы исполнилось его желание. Скоро пришли в Курск Иерусалимские странники¹⁰²⁴, т. е. Иерусалимские Греки или Арабы, которые приходили в России за милостыней и которые взялись сопроводить мальчика до святых мест. Не совсем понятно, как странники решились взять с собой 18– или 14 – летнего человека, но если справедлив рассказ, то нужно думать, что они были не из лучших и что заботились не столько о том, как устроят спутника, сколько о том, что на дорогу они приобретают себе прислужника¹⁰²⁵. Как бы ни было, мать нагнала беглеца, яростно избивала и, разругав странников, связанного возвратила его домой. По возвращению она снова повторила то же и такое же битье, посадила сына на привязь в особой комнате, а через два дня освободив от неё, заковала, ноги его в железа, в которых он и ходил немалое время¹⁰²⁶, пока не дал слова более не бегать,– не совсем вероятные с первого взгляда жестокость и её формы должны быть объясняемы нравом матери Феодосия, при котором возможны и случаются подобные случаи даже и в настоящее время, а затем вообще тогдашним временем. Оставив мысль о путешествии к святым Иерусалимским местам, Феодосий усердно начал ходить в церковь на службы и увидев, что часто не бывает литургии за невозможностью доставать просфоры, сам решился стать для города просфорником: он начал печь просфоры и продавать их, а прибыль, какая приходила, раздавать нищим. Что значит и как могла случиться невозможность доставать просфоры, мы уже объясняли выше. Нет сомнения, что со своим занятием просфоропекаря Феодосий старался, сколько мог, утаиваться от матери и от всех, кто мог сказать ей. Но дело было узно и мать, и сама, находя занятие зазорным, и побуждаемая общими насмешками, обратилась к увещаниям, угрозам и побоям. Утишая гнев матери своими мудрыми беседами к ней и снова видя его поднимающимся и переходящим в те же угрозы и побои, прекращая своё занятие и

снова возвращаясь к нему, Феодосий провёл так более двух лет¹⁰²⁷. Наконец, он тайно ушёл из дому и из Курска и поселился в одном соседнем городе у священника, с тем, как должно думать, намерением, чтобы быть ему за дьячка при совершении церковных служб, и таким образом удовлетворить своему желанию постоянно или, по крайней мере, как можно чаще упражняться в церковной общественной молитве. При этом, как прямо говорит Нестор, он продолжал заниматься просфоропечением. В доме священника Феодосий прожил «многи дни», т. е. довольно продолжительное время; но потом мать нашла его и возвратила домой из этого второго побега с теми же бранью и побоями, как и из первого. Как сын бывшего чиновника (тиуна) посадничьего Феодосий не мог быть неизвестен посаднику Курска,— был ли им всё тот же человек, при котором служил его отец, или уже другой; посадник имел у себя домовую церковь, при которой должны были находиться домовые или так называемые крестовые священники и дьяки. Феодосий, будучи усерднейшим любителем и вместе знатоком церковных служб, будучи юношей «смирненным и покорливым», представлял собой человека, который обещал быть примерными крестовым дьяком: таким образом, случилось, что по возвращению из вторичного бегства Феодосий был взят посадником Курска к его домовой церкви. Во время пребывания в доме посадника в качестве его крестового дьяка Феодосий, уже окончательно решившийся стать иноком и подвижником, возложил на себя железные вериги. Мать, узнавшая об этом и заметившая на теле сына кровь от трения железа, настоятельными увещаниями, бранью и побоями хотела заставить его возвратиться на путь обыкновенной жизни. Тогда Феодосий, воодушевляясь словами Писания: «аще кто не оставит отца или матери и вслед Мене не идет, то несть Мене достоин» принял намерение удалиться из дому и от матери в третий и последний раз. Желая постричься в монахи, он направился в Киев, о монастырях которого слышал и в который и прибыл после трёхнедельного пешеходного странствования вслед за купеческим обозом. Обойдя, по словам Нестора, все монастыри и ни в одном не быв принят по причине бедности

(объяснение этого после), он услышал, наконец, о преподобном Антонии, подвизавшемся в пещере: к нему он и устремился. Подвижник сначала не хотел принять его, указывая на то, что «место скорбно и теснейше паче иных мест», а он юн и не может «терпети на месте этом скорби»; но потом он преклонился усердными мольбами и твёрдым желанием пришедшего и повелел Никону, пресвитеру начинавшегося братства, ostrich его и облечь в монашескую одежду¹⁰²⁸.

На каком году возраста Феодосий постригся в монахи, этого не говорят ни летописец, ни Нестор; но второй непрямыми речами и не совершенно определёнными указаниями даёт знать, что будучи 18–20-летним юношей¹⁰²⁹. В каком году историческом, т. е. от Р. Х., имело место событие, этого также не говорят ни летописец, ни Нестор; но первый даёт знать, что после смерти Ярослава (1054) и в начале правления Изяслава, а второй даёт знать, что довольно задолго, и именно более четырёх лет до 1062г.¹⁰³⁰; следовательно – приблизительно образом в году 1055–56¹⁰³¹.

Вскоре по приходу Феодосия к Антонию всей братии в пещере последнего собралось, как мы сказали выше,– 12 человек. Составившееся братство ископало «печеру велику и (устроило в ней) церковь и кельи». Когда таким образом пещера приняла вид настоящего монастыря, преподобный Антоний, желая подвизаться не в общине, а уединённо с немногими учениками, сказали устроившейся братии: «се Бог вас, братья, совокупи и от благословения есте святыя горы, имже мене постриже игумен святыя горы, а аз вас постригал. Да буди благословение на вас первое от Бога, а второе от святыя горы; живете же о собе и поставлю вы игумена, а сам хочу в ону¹⁰³² гору ити един, якоже и прежде бех обыкл уединився жити». Поставив игуменом над братией Варлаама, сына боярина Иоанна, Антоний с неизвестным небольшим числом спутников, желавших в собственном смысле отшельничествовать, удалился на соседний надречный холм, отделённый от холма, на котором находилась пещера, глубокими оврагом, и здесь ископали себе новую пещеру¹⁰³³. Число братии продолжало умножаться и Варлаам, с разрешения и благословения Антония,

начал выселяться с нею из пещеры. Сначала поставили над последней малую церковцу во имя Успения Божией Матери, а потом решили построить близь неё и настоящий монастырь: Испросив у великого князя Изяслава гору, в которой находилась пещера (принадлежавшую к земле села Берестова), построили великую церковь¹⁰³⁴ и многие кельи и огородили всё столпьем, – так начался Печерский монастырь, получивший своё название, как говорит летописец, от того, что монахи первоначально жили в пещере. По свидетельству Нестора, не имеющему, впрочем, характера совершенной определённости, переселение из пещеры на верх земли – в монастырь случилось в 1062г.¹⁰³⁵. Только что построен был монастырь, великий князь Изяслав взял из него игумена Варлаама, чтобы поручить ему игуменство в построенном им самим монастыре св. Димитрия. Братья пошли к Антонию и просили поставить нового игумена. Антоний отвечал: «кто болий в вас, як же Феодосий, послушливый, кроткий, смиренный, да сь (сей) будет вам игумен», – и Феодосий, уже прежде того посвящённый в пресвитеры или иеромонаха, стал игуменом.

Преподобный Феодосий был поставлен в игумены в чрезвычайно молодых годах, не имея ещё и 30 лет от роду, и может быть – имея их не более, как только 25. Это значит, что он решительно возвышался над всей остальной братией, как человек особый в числе её, и что он давал Антонию провидеть в себе того знаменитого возградителя монастыря, каким явился на самом деле¹⁰³⁶.

«Приемше монастырь, говорит летописец, Феодосий поча имети воздержанье и велико пощение и молитвы со слезами и совокупляти нача многи черноризцы»: от Варлаама он получил монастырь с 20 человеками братий, но скоро совокупили их 100 (летопись). Это совокупление Феодосием в непродолжительное время многочисленного братства, как ясно даёт знать летописец, совершилось не таким только и просто образом, что он принимали всех приходивших к нему (что делалось и прежде и при чём братия прибывала только постепенно). А таким именно образом, что он нарочито старался о том, чтобы собрать как можно более многочисленное братство. Так как вовсе

нельзя, конечно предполагать, чтобы Феодосий занимался нарочитой вербовкой в монахи мирян, то, очевидно, необходимо предполагать другое. Этим другим могло быть только то, что Феодосий старался собрать в свой настоящий монастырь монахов монастырей ненастоящих,— что возможно большее количество этих уже готовых монахов он хотел привлечь к истинному монашествованию. Собрав большое братство, Феодосий решился ввести в своём монастыре хороший монастырский устав, какового дотоле ещё не было в монастырях русских. Начав искать такого устава, он нашёл у одного Грека, пришедшего с митрополитом Георгием, устав Студийского монастыря, и его именно и решился ввести у себя; списав его (подразумевается — в переводе), он «устави в монастыри своим, как пения дети монастырская и поклон как держати и чтения почитати и стоянье в церкви и весь ряд церковный и на трапезе седанье и что ясти в кия дни, все со уставленьем»¹⁰³⁷. Это первое введение настоящего и притом строгого монастырского устава составило знаменитое дело, навсегда доставившее Печерскому монастырю старейшинство между всеми монастырями русскими: «Феодосий,— говорит летописец,— всё то (вышесказанное) изобрет, предаст монастырю своему; от того же монастыря переяша все монастыреве устав; тем же почтен есть монастырь Печерский старей всех».

С введением преподобным Феодосием настоящего устава, о котором обстоятельнее мы скажем ниже, окончилась история внутреннего устройства Печерского монастыря, но не окончилась история устройства внешнего, в смысле совокупности зданий. Через 11 или 12 лет после построения монастыря над пещерой, преподобный Феодосий решился построить новый обширнейший монастырь на новом месте. Это последнее было выбрано через овраг от прежнего монастыря, близь второй пещеры преподобного Антония, в которой он скончался, и здесь в 1078г. преподобный Феодосий заложил великую каменную церковь нового монастыря¹⁰³⁸. Но ему не суждено было совершить эту вторую постройку. В следующем 1074г., 3 Мая, во вторую субботу по Пасхе, он скончался после

непродолжительной болезни, по всей вероятности, приключившейся ему от напряжённых подвигов предшествующего великого поста, которым он обыкновенно предавался. Он умер в возрасте, как видно из сказанного сейчас выше, вовсе не преклонной старости, а только что начинавшегося зрелого мужества или смертью, как говорят, неожиданной и преждевременной: Крепкое телесное здоровье его, о котором прямо говорит его биограф, как необходимо думать, было сломлено тем вольным и постоянным аскетическим самоумерщвлением, образец которого он показал и к которому мы возвратимся несколько ниже. Он погребён был в пещере, которая под старым монастырём, т. е. в той первоначальной Антониевой, которую этот наследовал от Илариона и в которой зачалось Печерское братство¹⁰³⁹. Новый монастырь после смерти Феодосия достраивали его преемники: Стефан (остававшийся игуменом недолго, не далее как до 1078г., см. о нём немного ниже, под монастырём Стефанечем), Никон (тот, о котором говорили мы выше, возвратившийся из Тмутаракани, заменивший Стефана не позднее как в 1078г. и умерший в 1088г.) и Иоанн (избранный на место Никона в том же 1088г. или в следующем 1089г.). Каменная церковь нового монастыря, заложенная преподобным Феодосием в 1073г., была окончена кладкой при Стефане на 3 лето, в 1075г. (летопись); но вероятно за скудостью средств для отделки, производившейся медленно, она была освящена только через 14 лет, в 1089г. (ibid.)¹⁰⁴⁰. Так как новый монастырь был построен (подразумевается – весь деревянный) и братия была переведена в него из старого при Стефане (Нестор), то должно думать, что в неосвящённой («великим священием») церкви литургия совершалась на антиминос (после малого священства), – объяснение см. выше. Старый или «ветхий» монастырь, после переведения братии в новый, не был уничтожен, а оставлен существовать с небольшим числом оставленной в нём братии. Пещера, при которой находился этот старый монастырь, после того как вышла из неё братия, стала служить для монастыря усыпальницей или кладбищем, и для погребения в пещере умирающих и было оставлено в старом монастыре несколько

человек братии, как бы погребальщиками. А также оставлены были пресвитер и диакон для ежедневного совершения в церкви монастыря заупокойной литургии «за умирающую братию»,— Нестор.

В 1108г. была окончена в Печерском монастыре строением каменная трапезница или трапеза, построенная иждивением некоего Глеба («повеленьем Глебовым», летопись под 1108 и 1100 годами) — по всей вероятности, Минского князя Глеба Всеславича, сына Всеслава Полоцкого (сfr Ипатская летопись под 1158г. fin. о вдове Глеба Ярополковне).

В последней четверти XII века, при архимандрите Василии¹⁰⁴¹, избранном в 1182г. (Ипатская летопись) и умершем неизвестно когда после 1197г. (ibid.), монастырь обнесён был каменной стеной¹⁰⁴².

В 1240г. в нашествие Татар монастырь был разрушен¹⁰⁴³. В 1250г., как кажется, он оставался ещё в запустении (в этом году Даниил Галичский, отправляясь к Татарам, молился в Киеве в Выдубицком монастыре, но не и в Печерском,— Ипатская летопись), но в 1274г. его игумен Серапион поставлен в епископы Владимирские. В нынешнем монастыре остаются от до-монгольского — нижняя часть «великой» или главной церкви его и может быть надворотная церковь св. Троицы (см. выше). Всё остальное есть позднейшее и новейшее: теперешние каменные стены монастыря на место деревянных, заменивших собой разрушенные до-монгольские, построены Мазепой в 1698г.; все здания и все церкви (с включением и надпещерных) идут от последующего за этим времени, см. «Описание Киево-Печерской лавры» митрополита Евгения.

[Печерский монастырь называет лаврой Симон в Патерике (конец собственного письма к Поликарпу, перед рассказом о преподобном Онисифоре).]

Две пещеры, находящиеся при монастыре, с течением времени потерпели много изменений в своём виде, ibid. гл. XIV. (Мы сказали, что пещера, находившаяся под ветхим монастырём, по перенесению монастыря на новое место, стала монастырским кладбищем. Но в настоящее время мощи всех святых печерских, описанных в Патерике, находятся в ближних

пещерах. Дóлжно думать, что перенесение случилось в позднейшее время и именно по тому поводу, что у поклонников, пока не был сделан через овраг между пещерами мост, не было охоты ходить в дальние пещеры).

Другие Киевские монастыри нашего класса суть: Германеч или Спасский Берестовский и Стефанеч или Кловский Влахернский.

История построения Германеча или Спасско-Берестовского монастыря положительным образом неизвестна. Но необходимо думать, что он построен тем Германом, который упоминается в летописи как игумен св. Спаса под 1072г. (а Спасский монастырь называется Германечем в той же летописи под 1096г.). Ибо название монастыря Германеч, очевидно, происходит от имени строителя, а предполагать ещё другого Германа кроме этого значит отодвигать монастырь в такое время, когда ещё совсем не было настоящих монастырей на Руси. Монастырь был поставлен так же за городом, как и Печерский, и на земле того же самого села Берестова, что и он, именно не в дальнем расстоянии, ближе к городу, от второй пещеры преподобного Антония. (А когда Печерский монастырь был перенесён на новое место и поставлен между сейчас названной пещерой и им, то он очутился в самом непосредственном соседстве с Печерским монастырём: От стены Печерского монастыря до церкви Спаса на Берестовом, остающейся от Берестовского монастыря, около 40–50 сажен). Дóлжно думать, что Владимир Мономах взял монастырь под своё покровительство в качестве ктитории или патроната и что таковой ктиторийей он оставался в роде его сына Юрия Долгорукого до самого нашествия Монголов (см. выше в списке каменных церквей), когда прекратил своё существование. Монастырь, построенный до 1072г., был строен одновременно с Печерским. Так как в последний были принимаемы с великой готовностью все желающие пойти в монахи и все готовые монахи, то очевидно, что другой монастырь рядом с ним был поставлен не по сознанию нужды в нём (этом другом), а потому только, что его строитель хотел иметь свой собственный монастырь. (Мы предполагаем при этом, что Спасский

монастырь начать был строением позднее Печерского, но не невозможно однако и то, что он начат ранее; вообще нельзя не пожалеть, что история его построения остаётся неизвестной).

Монастырь Стефанеч или Кловский Влахернский построен Стефаном (от которого имя), бывшим игуменом Печерским и потом епископом Владимиро-Волынским. Стефан, по всей вероятности, происходивший подобно Варлааму из боярского рода¹⁰⁴⁴, в молодых годах постригся в монастыре Печерском у Феодосия («взросл есть под его рукой», – летопись под 1074г.) и ко времени смерти последнего был в монастыре еkkлесиархом и domestikом¹⁰⁴⁵. Преподобный Феодосий, умирая, предложил было братии в игумены на своё место некоего пресвитера, Иакова (по всей вероятности известного писателя), но братия не пожелала его, так как он был не их постриженник, а пришёл из другого монастыря, и вместо него просила назначить domestика Стефана, на что Феодосий и согласился¹⁰⁴⁶. Поставленный в игумены по желанию братии и ознаменовав своё игуменство тем, что достроил начатую Феодосием великую церковь нового монастыря и самый этот монастырь, Стефан должен был потом не более как после 5-летнего игуменства¹⁰⁴⁷ оставить своё место с бесчестьем. Неизвестно, кто был виноват, но в монастыре вышла крамола и он был отставлен братией от игуменства¹⁰⁴⁸ и прогнан из монастыря¹⁰⁴⁹. Прогнанный игумен не хотел идти под начало в другой монастырь или монашествовать вне монастыря и отчасти, вероятно, на собственные средства, отчасти же с помощью своих многочисленных знакомых и своих духовных детей между боярами, весьма сочувственно отнёсшихся к его бесчестью, решился построить себе свой собственный монастырь. Место для своего монастыря он выбрал на том же загороде, где стоял и Печерский, и не в слишком далёком расстоянии от последнего (вёрстах в полутора к северо-западу), над ручьём Кловым (от чего Кловский) посвятив монастырь Божией Матери и именно – празднику положения Её ризы во Влахерне (2 Июля), он назвал его Влахерским¹⁰⁵⁰. Монастырь прекратил своё существование в нашествие Монголов (сfr в списке каменных церквей).

Тмутараканский монастырь, существовавший или, по крайней мере, остававшийся монастырём русским весьма недолгое время, был Богородицкий Никонов.

Никон, первый пресвитер Печерского братства, тот самый, о котором говорили мы выше, пожив недолгое время с Антонием, расстался с ним и ушёл от него (ещё до поставления в игумены Варлаама), чтобы «сести особе», т. е. чтобы поставить свой собственный монастырь. Совецавшись или уговорившись с одним монахом другого Киевского монастыря¹⁰⁵¹, он отправился с этим последним к Чёрному морю; придя «над море» спутники разлучились,— другой монах пошёл к Константинополю, а Никон «в остров», т. е. на полуостров Тмутараканский. В Тмутаракани, близь града,— подразумевается главного на полуострове, носившего с ним одно и то же имя (Тмутаракань) Никон нашёл «место чисто» или удобное для поставления монастыря и на нём возградил монастырь в честь св. Богородицы. Ушёл ли Никон от Антония с тем нарочным намерением, чтобы идти в Тмутаракань, или мысль об этом пришла ему на дороге, чего из не совсем удовлетворительного рассказа Несторова не видно, во всяком случае, рождается вопрос: для кого он хотел построить монастырь в Тмутаракани? К сожалению, вопрос этот оставляется Нестором без всякого ответа. В Тмутаракани или нашей маленькой Тмутараканской колонии жили — во-первых, тамошние Кавказские туземцы,— во-вторых, как предполагаем мы и как говорили много выше,— Варяги-Руссы, остаток и часть Черноморской колонии Варяго- или Норманно-Русской, и в-третьих, так сказать, наши Русские Руссы, как чиновники, ведавшие колонией. Дóлжно думать, что Никон построил свой монастырь не для последних, ибо их было на полуострове, нет сомнения, весьма немного, и в случае желания идти в монахи им естественно было стремиться к монастырям домашним, внутренним русским. Следовательно, представляется вероятным думать, что Никон построил свой монастырь с той целью, чтобы водворить или распространить — и утвердить монашество между туземцами и между Варяго-Русскими. Что дело было действительно так, на это как будто намекает до

некоторой степени и Нестор, когда Никона с его спутником – другим монахом сравнивает с Павлом и Варнавой.

Как бы то ни было, но Никон построил монастырь и населил его какими-то монахами. Спустя лет семь-восемь, после 1066г.¹⁰⁵², он снова возвратился из Тмутаракани в Печерский монастырь, а свой тамошний монастырь приложил или приписал к последнему¹⁰⁵³.

[Незадолго до смерти Феодосия, когда Святослав согнал с великокняжеского престола Изяслава, Никон во второй раз удалился из Печерского монастыря в Тмутаракань, в построенный им монастырь, и снова возвратился, в Печерский монастырь уже после смерти Феодосия, – житие Феодосия по изданию Бодянского, л. 26 оборот.]

Нестор, писавший житие Феодосиево перед 1091г. (см. выше), говорит о монастыре: «и бысть монастырь славньн, иже и до ныне есть, приклад имый в сий Печерский монастырь». Но вскоре после 1091г. Тмутаракань перестала быть русской колонией, вместе с чем и монастырь Никонов или перестал существовать или перестал быть русским¹⁰⁵⁴.

Новгородские монастыри суть: два находившиеся в самом Новгороде – Антония Римлянина и Варлаама Хутынского (второй не в самом Новгороде, а близь него), и третий в Новгородской области – Старо-Русский Мартирьев.

Существует житие преподобного Антония, которое выдаёт себя за произведение его ученика и преемника на игуменстве Андрея и в котором повествуется об Антонии, что он родился в Великом Риме от латинского языка, от православных родителей, державшихся православия втайне, и что в 1116г. он прибыл в Новгород чудесным образом¹⁰⁵⁵. Относительно этого жития давно признано за несомненное то, что оно представляет собой произведение игумена Андрея не в его подлинном виде, а в большей или меньшей позднейшей переделке, ибо в нём – во-первых, об игумене Андрее несколько раз говорится в третьем лице, во-вторых – один раз говорится об Антониевом и его – Андреевом времени как о давно прошедшем, и в-третьих – прибытие Антониево в Новгород в 1116г. относится ко времени жизни епископа Никиты, тогда как последний умер в 1108г.¹⁰⁵⁶. В

рукописях вслед за житием преподобного Антония читается описание его чудес, составленное в 1598г. постриженником и монахом Антониева монастыря, а после монахом Троицкого Сергиева монастыря, Нифонтом, который известен тем, что в 1597г. его стараниями (при содействии архимандрита Троицкого Сергиева монастыря, Кирилла Завидова, 1594–1605, бывшего перед тем игуменом Антониева монастыря) открыты были мощи преподобного Антония и было установлено ему празднование¹⁰⁵⁷. Этому Нифонту обыкновенно и усваивается переделка жития Андреева. Но едва ли не с гораздо большей вероятностью следует полагать, что житие вполне должно быть усваиваемо этому Нифонту, – что оно есть его собственное сочинение и только выдаётся им за Андреево. Если бы с самой минуты смерти преподобного Антония существовало его житие, преданное церкви Божией игуменом Андреем по повелению архиепископа Нифонта, как уверяет наше теперешнее житие, то едва ли бы могло случиться, чтобы празднования памяти Антония если не общего во всей Русской церкви, то местного в Новгороде, не было установлено в весьма древнее время. Если бы этого почему-нибудь весьма нелегко объяснимому не случилось, то, как бы он не был причислен к лику святых, – общих или хотя местных, на Макариевских соборах 1547 и 1549 годов? Предположить, чтобы житие могло остаться неизвестным для этих соборов совершенно невозможно, потому что, во-первых, житии старательно искали и все имевшие их спешили их представить. А во-вторых и главное – что председатель соборов митрополит Макарий был прежде архиепископом Новгородским, и что его заботливость преимущественным образом была посвящена именно здешним святым. Наконец, если бы житие преподобного Антония существовало до митрополита Макария, то как бы оно не попало в его Четь-Минеи, которые первоначально были составлены именно в Новгороде? Всё сейчас сказанное нами как будто представляет решительные основания сомневаться в том, чтобы действительно существовало житие Андреево и чтобы Нифонт имел его у себя под руками.

В Антониевом монастыре во время Нифонта могло возникнуть мнение об иностранном западном происхождении преподобного Антония по тому поводу, что в его, Нифонтово, время было в монастыре несколько церковных вещей западного происхождения, именно – шесть икон, несколько богослужебных сосудов и колокол¹⁰⁵⁸. Вещи эти при Антонии или после него могли попасть в монастырь весьма просто, везде на Руси и особенно в Новгороде в древнее и старое время приобретали от западных купцов церковные принадлежности западной работы. (Поскольку между последними были употребительные у нас). Но монахи монастыря, современные Нифонту (и во главе их он сам) заключая по этим вещам, которые в их время, может быть, оставались в Новгороде только у них в монастыре и которые предание монастырское, по всей вероятности, усвоило именно самому Антонию, что он был иностранец западного латинского языка. Вслед за этим могла сложиться и подробная, читаемая у Нифонта, легенда...¹⁰⁵⁹. Последний уверяет, что Антоний стал зваться Римлянином с самой минуты своей смерти, но это неправда: современная Антонию Новгородская летопись (выписки из которой сейчас ниже) вовсе не называет его Римлянином; вовсе не называется он Римлянином и в актах XVI века (История иерархии III 186 sqq).

Преподобный Антоний едва ли Римлянин и вообще западный иностранец, каковым считать его как будто нет действительных оснований, а по всей вероятности природный богатый Новгородец¹⁰⁶⁰, замечателен тем, что он, сколько известно, построил в Новгороде первый настоящий монастырь, притом монастырь прямо великолепный, каменный (собственно с каменной церковью, – о монастырях Юрьевском и Перыньском, считаемых древнейшими Антоньева, см. ниже в списке монастырей). Подлинные сведения о преподобном Антонии, сообщаемые Новгородской 1 летописью, к сожалению, весьма кратки: в 1117г. «игумен Антон заложи церковь камяну, святая Богородица манастирь; в 1119г. «свершена бысть церкы (церковь) Антонова святая Богородица; в 1125 году «исписаша божницу Антонову» (т. е. церковь стенным письмом); в 1127г. «обложи (заложил) трапезницу камяну Антон игумен»; в 1131г.

«Антонна игуменом Нифонт архиепископ постави»; в 1147г. «умре Онтон игумен (и) в то же лето вдаша игуменьство Андрееви по Онтоне»¹⁰⁶¹. Таким образом, из этих известий мы узнаём, что преподобный Антоний приступил к построению монастыря в 1117г., что он окончательно устроил его и принял игуменство над собранной в нём братией в 1181г. и что он скончался через 30 лет от начала строения монастыря в 1147г. Сохранились до настоящего времени две грамоты преподобного Антония. Одна из грамот, как должно думать, есть позднейшая и поддельная; но другую грамоту есть вся вероятность считать подлинной, только дошедшей до нас в новом языке и с повреждённым чтением¹⁰⁶². Во второй грамоте читаем: «се аз Антоний, худший во мнисех, изыдох на место се, не приях имения ни от князя ни от епископа, но токмо благословение от Никиты епископа»... Так как епископ Никита умер в 1108г., то, согласившись признавать грамоту подлинной, мы будем иметь новое известие, что Антоний пришёл на место своего монастыря довольно задолго до 1117г. и что прежде чем приступить к строению монастыря он довольно долго подвизался на месте так – без монастыря (в одинокой келье или в товариществе с другими несколькими особокелейниками). При этом весьма вероятно будет предполагать, что Никита, до поставления в епископы ревностный подвижник Печерский¹⁰⁶³, имел на Антония большее или меньшее влияние, если не направив на путь монашества, то утверждая его на нём. Ещё читаем в грамоте: «да то всё управит Мати Божия, что есмь беды принял о месте этом». Слова эти не ясны и не определённые и их можно понимать двояко – или так, что он принял много, огорчений, устроая монастырь, или так, что он очень много принял их из-за земли монастыря, – из-за села Волховского, находившегося между городом и монастырём, которое он купил последнему¹⁰⁶⁴, и именно, как можно думать по соображению с позднейшим временем, из-за того, что жители соседнего с землёй края города посягали на пользование угодьями села¹⁰⁶⁵. Так или иначе понимать приведённые слова грамоты, но вообще, они дают знать, что Антоний устраивал свой первый настоящий монастырь в Новгороде совсем при иных условиях, чем Антоний

и Феодосий первый таковой монастырь в Киеве. Там, в Киеве,— всеобщее усердие, выражавшееся в приношениях именными (деньгами) и в приложениях сёлами; здесь — посягательство и на то, что было приобретено самим строителем на собственные деньги. Это наводит на мысль, что в Новгороде до Антония ещё не было монашества. Что он первый хотел завести его в нём, и что его первая попытка была встречена Новгородцами вовсе не с особенным желанием и усердием. На ту же самую мысль наводит и то странное обстоятельство, что Антоний, начавши строить монастырь в 1117г., принял сан его игумена только в 1131году. Это может значить, что охотники идти в монахи выискивались весьма туго, и что он долго оставался без людей, над которыми бы принять игуменство. (Если князь Всеволод начал строить в 1119г. Юрьев монастырь прямо с игуменом Кириаком, то весьма возможно предполагать, что для княжеского монастыря игумен и монахи приведены были с Юга — из Киева).

Не только каменная церковь, но одновременно с ней таковая же трапеза ясно показывает, что преподобный Антоний был человек не просто богатый, но и весьма богатый, и что он хотел построить монастырь для своего времени великолепный. Ибо каменные трапезы в монастырях до-монгольского периода составляли величайшую редкость и обыкновенно являлись в них не тотчас, а спустя то или другое значительное время после их основания. (В Печерском монастыре каменная трапеза окончена в 1108г.). Уступая первенство степени княжескому монастырю, каковым был Юрьев (начатый строением в 1119г.). Антониев монастырь, несомненно, был в Новгороде в период до-монгольский первым монастырём по великолепию, так как в Юрьевом монастыре каменная трапеза явилась только уже в XV веке. (Что преподобный Антоний был человек не просто богатый, но и весьма богатый, и, следовательно,— происходил не просто из знатного, но и весьма знатного рода, это, как нам кажется, даёт знать и Новгородская летопись. Мы сказали, что известия, сообщаемые ею о преподобном Антонии, весьма кратки: они весьма кратки для нас, но по отношению к ней самой, по отношению к тому, насколько летописи уделяют у

себя место истории монастырей, они не кратки, а исключительно пространны. Летопись не ограничивается только одним известием о построении монастыря, как это обыкновенно, но совсем необычным образом даёт целую краткую летопись его постепенного строения. Это заставляет именно предполагать, что строитель его был человек исключительно знатный).

Не менее достойно сожаления, что мы не имеем сколько-нибудь обстоятельных сведений о преподобном Варлааме Хутынском. Преподобный Антоний, как должно или, по крайней мере, можно подозревать, с великими усилиями и скорбями вводил в Новгород монашество; но в продолжение полустолетия после него монашество в Новгороде привилось и в конце XII века мы встречаем весьма любопытное явление, что собирается целая небольшая дружина или целое небольшое общество знатных Новгородцев, которое желает посвятить себя христиански-философской жизни отшельничества, удаляется за город и устраивает себе пустыньку. К прискорбию, мы ровно ничего более не можем сказать об этом обществе, кроме того, что оно составилось. Собравшиеся желатели отшельничества удалились от мира без монашеского пострижения, вероятно, желая предварительно испытать свои силы. Во главе замечательной дружины или этого кружка аристократов-отшельников был некто с мирским именем Алексей Михайлович, в монашестве Варлаам, т. е. именно преподобный Варлаам Хутынский. Долго ли ошельничествовал он со своими товарищами, оставаясь мирянином, неизвестно. В 1192г. он был монахом, и в этом же году была освящена в его пустыне церковь и она наречена монастырём. В Новгородской летописи под этим годом читаем: «в то же лето постави церковь внизу на Хутыне Варлам чернец, а мирским именем Алекса Михалевиц, в имя святого Спаса Преображения, и сяти ю владыка архиепископ Гаврила на праздник (т. е. Преображения) и нарече монастырь»¹⁰⁶⁶. Более о преподобном Варлааме ничего не известно. В двух позднейших Новгородских летописях находим запись, что он скончался в том же 1192г. 6 Ноября¹⁰⁶⁷, но в древнейшей Новгородской летописи, молчащей об его смерти,

читаем под 1207г.: «в то же лето преставися раб Божий Парфурий, а мирски: Прокша Малышевич, постригся у святого Спаса на Хутыне, при игумени Варлааме». С чему относить слова: при игумене Варлааме,— к преставися или постригся, не совсем ясно; но гораздо вероятнее к первому, из чего будет следовать, что преподобный Варлаам скончался после 1207г. (и с чем будет согласоваться и то показание его житий, что он дождался возвращения друга своего Добрыни Ядрейковича, в монашестве Антония¹⁰⁶⁸, который воротился не ранее 1200г., см. выше)¹⁰⁶⁹.

Старорусский Мартириев монастырь, находящийся в Старой Русе, явился одновременно с Варлаамовым Хутынским. Он построен в 1192г. игуменом Мартирием, который в следующем 1193г. избран был в архиепископы Новгородские на место Гавриила. О построении монастыря Мартирием и о самом Мартирии до архиепископства известно только то, что записано в 1 Новгородской летописи под 1192г.: «в то же лето в Русе срубиша (sic) церковь на острове Мартурий игумен в имя святого Преображения и створи монастырь, и бысть прибежище крестьяном»¹⁰⁷⁰.

Монастыри Полоцке суть построенные преподобной Евфросинией Полоцкой два монастыря – женский Спасский и мужской Богородицкий.

Преподобная Евфросиния, но мирскому имени до монашества Предслава, была княжна из удельного княжеского дома Полоцкого¹⁰⁷¹. Она была внучка знаменитого Всеслава Брячиславича († 1101), дочь его младшего сына Святослава – Георгия. Намерение посвятить себя Богу в монашестве она приняла ещё в ранней юности. Когда ей исполнилось 12 лет, отец и мать начали совещаться об её замужестве, потому что вследствие её красоты сватались уже многие женихи (в древнее время выдавали девиц замуж весьма рано, даже 8 лет, см. выше). Но она тайно ушла из дому в монастырь, в котором игуменьей была княгиня Романовая и упросила постричь её в монахини. Княгиня Романовая, нет сомнения, была жена дяди Евфросиньинына Романа Всеславича, который по Ипатской летописи умер в 1116г.; так как она могла постричься в

монахини и стать игуменьей только после смерти мужа, то этим указанием определяется раннее время, с которого должно быть считаемо монашество Евфросинии¹⁰⁷². Пробыв некоторое время в монастыре, она потом переселилась, с дозволения тогдашнего Полоцкого епископа Ильи, к кафедральной его церкви св. Софьи и здесь, пребывая в «голубце каменне», т. е. в нижнем этаже под церковью, в церковном подвале¹⁰⁷³, и подвизаясь подвигом постническим, занималась списыванием книг, которые отчасти писала сама, отчасти через наёмных писцов. Это последнее обстоятельство, по всей вероятности, и было причиной её переселения к кафедральной епископской церкви, в библиотеке которой она могла найти книги для списывания. От св. Софьи Евфросиния переселилась в находившуюся недалеко от города епископскую метохию или мызу, называвшуюся Сельце, при которой была малая церковь («церковца») Спаса и которую она получила от епископа Илии посредством дара или купли в собственность для основания монастыря¹⁰⁷⁴. Передача Сельца епископом Евфросинии имела место в присутствии дяди её Бориса, который умер в 1128г.— этим определяется год, не позднее которого это случилось. Пребывая на Сельце и устраивая монастырь, преподобная Евфросиния тайно от отца постригла в монахини другую сестру свой Городиславу, назвав её Евдокией, а затем пришла к ней и сама постриглась в монахини двоюродная сестра, дочь помянутого князя Бориса Звенислава, с именем Евпраксии. После этого, когда вероятно собралось достаточное число монахинь, преподобная Евфросиния построила в монастыре на месте бывшей дотолы деревянной и маленькой церкви каменную (во имя того же Спаса), которая совершена была в 30 недель. Видя монастырь свой украшенным и всего благого восполненным, Евфросиния умыслила создать вторую каменную церковь в честь святой Богородицы. И совершив её и иконами украсив, «предасть мнихом и бысть монастырь велий». Т. е. после женского монастыря она создала мужской, который по всей вероятности был поставлен в более или менее близком соседстве с первым¹⁰⁷⁵. Когда окончено было строение монастырей, преподобная Евфросиния,— рассказывает её

житие,— возгорелась желанием видеть в своей церкви Богородицы Её икону (называемую) Одигитрию,— одну из трёх икон, которые написаны были евангелистом Лукой ещё при жизни Божией Матери и которые находились — одна в Царьграде, другая в Иерусалиме и третья в Ефесе¹⁰⁷⁶. Послав с дарами многоценными к императору Мануилу (1143–1181) и патриарху Луке Хризвергу (1156–1169), она с прилежанием просила себе Ефесские иконы. Царь, видя любовь Евфросинии, послал в Ефес 700 оружников своих и, взяв икону, послал к ней. Преподобная же, получив икону, внесла её в церковь Богородицы (т. е. мужского монастыря) и «установила по вся вторники носить её по святым церквам». Как понимать этот рассказ, не совсем ясно, но по всей вероятности так, что Евфросиния, желая приобрести хорошую храмовую икону для своей церкви Богородицы и именно копию со знаменитой Константинопольской иконы Божией Матери, называвшейся Одигитрией, приобрела её через посылку нарочных послов в Константинополь (подобно тому как там приобретены были иконы Пирогощая и Владимирская)¹⁰⁷⁷.

Под конец жизни своей преподобная Евфросиния возжелала дойти святого града Иерусалима и поклониться гробу Господню и всем святым местам. Устроив монастыри и вручив начальство над обоими¹⁰⁷⁸ сестре своей Евдокии, прежде путешествия постригши в монахини двух племянниц своих, дочерей своего любимого брата Вячеслава — Кираанну и Ольгу (с именами Агафьи и Евфимии, руками епископа Дионисия) и простившись со всеми родными, она отправилась в путь в сопровождении брата Давида и двоюродной сестры Евпраксии. Встретившись на дороге с императором Мануилом, который шёл войной на Угров¹⁰⁷⁹, и по его приказанию с великой честью провоженная до Константинополя, поклонившись здесь св. Софии и всем Божиим церквам, приняв благословение от патриарха и купив для гроба Господня фимиамы и златую кадильницу, Евфросиния прибыла в Иерусалим и остановилась здесь в русском монастыре у святой Богородицы¹⁰⁸⁰. Поклонившись гробу Господню и покадив его золотой кадильницей, которую принесла ему в дар, она впала потом в

болезнь, прежде чем успела съездить со своими спутниками на Иордан (что они сделали без неё). Чувствуя приближение смерти, она послала в лавру св. Саввы Освященного просить, чтобы ей позволено было лечь в тамошней церкви. Но в лавре, отвечали: «имеем запрещение от св. Саввы, еже жены не принимати никоеяже; но се ти есть монастырь святыя Богородицы Феодосиев общий, в нем же лежат святыя жены – знати святого Саввы и мати святого Феодосия и мати святую безмезднику Козмы и Дамиана, именем Феодотия, и иные мнози, ту ти подобает лежи». Евфросиния послала в монастырь Феодосиев и купила гроб в комаре святой Богородицы. После 24-дневной болезни она скончалась 24 Мая (1178г.)¹⁰⁸¹ и Давид с Евпраксией и прочими спутниками честно спрятали её тело¹⁰⁸².

Монастырь Галичский, не несомненно принадлежащий периоду до-монгольскому, а может быть уже последующему ближайшему времени, а также неизвестно достоверным образом как и построенный – на готовые ли деньги, принесённые из мира, как все другие монастыри нашего класса, кроме Печерского, или без этих денег подобно этому последнему постепенно возникший, есть Полонинский Григориев.

Где находилось в Галичской области селение Полонина, от которой получил название монастырь, остаётся неизвестным. Предполагают, впрочем, без всякого действительного основания, что где-нибудь близ Галича¹⁰⁸³. Строителем Полонинского монастыря был некий подвижник Григорий, о котором под 1268г. говорится как о человеке старом¹⁰⁸⁴ и который, следовательно, мог построить монастырь задолго до этого года. Так что представляется вероятным относить последний в периоду до-монгольскому или полагать на самой границе двух периодов. Есть всё основание думать, что этот Григорий принадлежал к числу не рядовых монахов своего времени и был подвижник более или менее замечательный. Не в нарочитом его житии, в котором и умеренная и неумеренная похвала была бы совершенно естественна, а в ненарочитой по отношению к нему летописи, о нём говорится: «бьшет человек

свят, якого же не бысть перед ним и ни по нем не будеть»¹⁰⁸⁵. Что он действительно выдавался между современными ему монахами и славился своей жизнью, это видно и из того, что его избрал в свои наставники Войшелк – князь Литовский, когда от неистовств своей тирании решился обратиться к подвигам юношеским. К сожалению, мы не имеем о Григории никаких сведений (кроме того, что привели выше: в 1262г. «иде Войшелк до Галича к Данилови князю и Василкови, хотя прияти мнишеский чин, тоже потом иде в Полонину ко Григорьеву в монастырь, и пострижеса во черныце, и бысть в монастыри у Григорья 3 лета, Григорей же бяшет человек свят»... что выше. В 1268г. Войшелк, наказав убийц своего отца Миндовга, «иде до Угровьска в монастыре к святому Данилю, и (опять) взя на ся чернецкий порты. Григорий же ещё баше жив, наставник его; Войшелк же, вопрошав о животе его, рад бысть, посла по нь, река: господине отче, приеди семо; он же приеха к нему и настави его на путь чернецкий», – Ипатская летопись, указанные места).

С очень большой вероятностью должен быть относим к числу монастырей, построенных самими монахами, монастырь Муромский Спасский, находящийся внутри города Мурома (о нём в Истории Иерархии V, 114). Область Муромская, сначала составлявшая часть удела Черниговского, в 1096г. была отделена от Чернигова в особый (частнейший) удел, причём на столе Муромском был посажен младший сын Святослава Ярославича Ярослав (старшим из братьев, после умершего отца, Олегом). Монастырь Муромский Спасский упоминается в этом 1096г. и прежде поселения в Муроме Ярослава; следовательно, он не был строением этого первого Муромского князя. Прежде Ярослава он мог быть построен или его старшими братьями князьями Черниговскими (а с ними и им самим, до Мурома одним из Черниговских князей), или явившимся в самом Муроме представителем монашества, который хотел создать в нём настоящий монастырь, по подобию таковых монастырей, бывших в других местах Руси. Усвоить первым князьям Черниговским такую ревность в построении княжих ктиторских монастырей, чтобы они строили их не только

в самом Чернигове, но даже и в пригородах, представляется весьма маловероятным; а поэтому с гораздо большей вероятностью и нужно видеть в монастыре строение собственное монашеское,— сограждение неизвестного местного представителя монашества. Если это последнее, то мы будем иметь в нашем монастыре исключительный пример настоящего монастыря, построенного самими монахами, в слишком скором времени после крещения местности (из чего следует, что неизвестный строитель его, если только верны наши предположения о нём, представлял собой человека исключительно замечательного).

III. Уставы жизни монашеской и самая жизнь.

Обращаемся к уставам жизни и к самой жизни наших монахов периода до-монгольского.

Монашество началось с отшельничества. Явились люди, которые желали удалиться и отрешиться от мира и посвятить себя исключительно на служение Богу, и которые пошли для этого из городов и селений в пустыни и уединения. Так как люди эти принимали на себя подвиг произвольный, то, разумеется, никто не дал никому из них наперёд написанного закона, ибо произвольное есть именно то, что не подлежит закону и предоставлено собственной воле человека: каждый отшельник подвизался по своему собственному разумению и усердию. Но если всяким людям, стремящимся к какой-нибудь одной особенной цели, естественно соединяться в общества, то тем естественнее было сделать это отшельникам, цели которых были не своекорыстные. Чтобы в них могло быть препятствие к соединению, а напротив та высоко бескорыстная, которая нарочито и необходимо должна была соединять общие силы и общую ревность воедино. Таким образом, из отдельных и разрозненных отшельников скоро составились общества, который образовали собой монастыри¹⁰⁸⁶. В монастырях должны были явиться уставы, ибо их предполагает всякое благоустроенное общество, как начертания его целей и способов к достижению этих целей и как регуляции (упорядочение) совокупной деятельности (общинной жизни). Общества отшельников составились таким образом, что менее опытные и менее сильные в подвижнической жизни собирались около более опытных и более сильных, отдавая им себя в руководство и в научение, как ученики учителям. Эти учителя монашества и составляли уставы для своих учеников, предавая их письменам или вводя в дело неписанными. Цели отшельников и потом монахов были: во-первых, произвольная нищета и безбрачное девствование, из которых одна сама собой, и прежде всего, предполагается отречением от мира и от того, что в нём, и из которых без другого невозможно

исключительное попечение о Господнем. Затем, жизнь для Бога – умерщвление плоти посредством поста и телесных подвигов, и усовершенствование духа посредством молитвы устной и умной. Относительно всего этого и предписывают те или другие правила уставы монашеские. По совершенному единству целей всех монахов уставы, очевидно, не могли быть разнообразны, а представляя в существе один и тот же устав, должны были только отличаться один от другого большей или меньшей степенью строгости и суровости и некоторым разнообразием относительно употребления и применения внешних форм и приёмов подвижничества. Впервые написал монашеский устав Пахомий Великий († 348), первым составивши в Египте, отечестве настоящего монашества, из разрозненно подвизавшихся отшельников монастыри или купножития¹⁰⁸⁷. Вслед за Пахომием Великим начертал правила для монашеской жизни в соединении с обстоятельным теоретико – дидактическим руководством к ней Василий Великий († 379), который как творец «науки» монашества, справедливо почитается вторым отцом его после Пахомия¹⁰⁸⁸. В дальнейшие времена после Пахомия и Василия писали свои уставы, повторяя в существе их уставы, очень многие, ибо ктиторами или основателями монастырей было предоставлено писать свои уставы до позднейшего времени (а собственно говоря – предоставлено, т. е. не отнято, право делать это и доселе). Что касается до канонических или церковно-законодательных постановлений относительно монахов, которые имели составлять общий и обще-обязательный закон, и которых посему не мог преступить ни один составитель устава, то они, об одном умалчивая, как о само собой разумеемом (каково, например, девство), другое оставляя собственной совести и усердию монахов, главным образом касаются одного пункта монашеского обета – нищеты. А именно – узаконяют, как это с самого начала было признано истинными представителями истинного (не фарисействующего) монашества, что монастыри должны быть строгими общежитиями, и что монахи не должны оставлять себе при вступлении в них и притяжать себе по вступлению ничего собственного¹⁰⁸⁹. Над весьма многими

написанными или без письма введёнными уставами возвышались те из них, которые принадлежали знаменитейшим представителям монашества. С течением времени эти уставы начали вытеснять из монастырей множество их собственных уставов и входить в общее употребление; таковыми уставами, были:- Иерусалимский Саввы Освященного († 532), Константинопольский Феодора Студита († 826) и Афонский или святой Горы, начавшийся от преподобного Афанасия († 980).

Из сейчас сказанного, по-видимому, следует, что монашество должно было прийти к нам из Греции с каким-нибудь уставом. На самом деле случилось так, что оно пришло к нам без всякого устава. Выше мы замечали, что ничем так не было злоупотребляемо в христианском мире, как монашеством; к этому мы должны прибавить, что ничто так не трудно, как истинное монашество. Вследствие этих двух причин в весьма непродолжительном времени после появления монашества истинного и уставного явилось монашество, так сказать, не совсем истинное и безуставное. Монашество есть исключительный и нарочитый путь, ведущий в царство небесное; царство небесное желательно всякому, а поэтому и желающих идти в монахи, естественно, было много. Но истинное монашество представлялось очень трудным: подвиги телесные, молитва после церковной домашняя устная и умная оставлялись на волю и совесть каждого монаха, ибо тут контроль был невозможен и, следовательно, тут самому себе можно было делать бóльшие или меньшие послабления. За всем тем оставалось ещё нечто существенное, где это произвольное и собственной властью облегчение себе монашества было невозможно: Истинное монашество есть строгое и безусловное общежитие,— совершенное отсутствие всякой собственности, одна и та же со всеми положенная уставом пища в общей трапезе, одна и та же со всеми из монастырской казны одежда, один и тот же со всеми и оттуда же весь домашний обиход. Здесь уже ничем нельзя было помочь себе и по необходимости надлежало быть вместе со всеми постником, бессребреником, любителем простоты и нищеты в одежде и во всём быту. Ум человеческий

изобретателен, и люди, желавшие с одной стороны идти к небу верным путём монашества, а с другой стороны по возможности освободить его для себя от его терний, изобрели монашество облегчённое. Это – так называемое монашество келлиотское или особножитное¹⁰⁹⁰. Человек постригался в монахи, входил для жительства в монастырь, но не вступал в монастырскую общину, подчиняя себя её требованиям относительно неимения собственности и всем её суровостям относительно пищи и всего образа жизни, а ставил в монастыре особую и отдельную про себя келью и в ней на свои собственные средства жил собственным и отдельным хозяйством, подвергая себя лишениям в пище и во всём или, наоборот, избавляя себя от них и не помышляя о них, сколько сам хотел. Это изобретение должно было крайне понравиться в особенности всем тем, которые шли в монастыри не для монашеских подвигов больших или малых, а просто затем, чтобы через них поддерживать своё земное существование (как, например, в настоящее время у нас недоучивающиеся по тупости или лености семинаристы знают два житейских пути – или дьячковство или монашество). Поступавшие в общины монастырские получали готовое помещение, готовый стол и готовую одежду, вообще всё готовое; но стол был скуден и суров, одежда была груба и бедна и без малейшего излишка против необходимости, в готовом помещении не полагалось комфорта даже до иголки; таким образом, этот готовый полный пансион в существе был лучше только настоящего голода и полной наготы и бескровности, и при всём том заставляли работать. Совсем или, по крайней мере, весьма значительно другое было в сравнении с этим келлиотство, особножительство. Как велико было у людей, желавших спастись, стремление идти в монахи, так велика была у людей, остававшихся в миру, склонность покровительствовать и благотворить монахам, чтобы таким образом приобрести хотя их за себя молитвы. Эксплуатируя эту-то склонность общества люди, шедшие в монахи не для монашества, и могли устраиваться в кельях с бóльшим или меньшим комфортом: на поставление кельи или на покупку готовой выпрашивались деньги у христоролюбцев, затем –

милостыня тех же христолюбцев (при некотором и собственном труде) доставляла человеку средства содержания, и таким образом выходило, что кормила монашеская ряса, но человек жил своим домком, на свободе и в бóльшем или меньшем приволье, вовсе не подчиняясь суровым требованиям монашеского общинножития. Как бы то ни было, келлиотство явилось очень рано. Есть новелла императора Юстиниана, в которой оно строго осуждается и решительно на будущее время воспрещается¹⁰⁹¹. Не смотря, однако, на это воспрещение гражданской власти и не смотря на последующее осуждение и самой церкви¹⁰⁹², оно не только продолжало существовать, но всё более и более входило в обычай, совращая на свой сторону и людей, желавших истинно монашествовать. И, наконец, почти совсем вытеснило из монастырей общинножитие или истинное монашествование. Вальсамон говорит о помянутой выше новелле Юстиниана, решительно запрещающей келлиотство: «в настоящее время новелла остаётся в действии в монастырях женских, в мужских же нигде»¹⁰⁹³. Выражение «нигде» не должно быть понимаемо буквально; но если Вальсамон употребляет его, то, конечно, затем, чтобы обозначить слишком большую распространённость в монастырях келлиотства. (Сначала кельи явились в монастырях общинных как нечто приносное. Но затем превратились в келлиотство целые монастыри. Когда случилось это последнее, то доходы монастырей, перестав составлять общую казну, из которой все и в равной мере были довольствуемы пищей и одеждой, начали быть раздаваемы монахам по рукам сообразно с их старшинством, степенями и должностями в монастырях. Если в наших теперешних монастырях, в большинстве своём хромающих направо и налево,— наполовину общинножитных и наполовину особножитных, уничтожить общую трапезу и раздавать монахам по рукам столовые деньги не всё поровну, а в той пропорции, в какой получают кружечные доходы, предоставив монахам самим заботиться о пище, как они сами заботятся об одежде, то монастыри и станут монастырями келлиотскими или особножитными).

В этом виде келлиотства или особножития и перешло к нам монашество от Греков и в этом виде исключительно оно существовало у нас первое время до преподобного Феодосия Печерского. Преподобный Феодосий ввёл в своём монастыре общежитный или истинный монашеский устав, именно – устав Студийский преподобного Феодора Студита.

Письменных записей Студийского устава, который преподобным Феодором был введён в монастыре без письмени, преподобный Феодосий имел перед собой две: краткую запись, сделанную в самом Студийском монастыре и подробный устав патриарха Алексея (см. выше). Необходимо думать, что с первой или без первой им был приобретён, переведён на славянский язык и введён в Печерском монастыре второй, как устав полный и настоящий, чего не представляет собой запись самого монастыря. Разделяясь на две части, устав патриарха Алексея содержит в первой части – устав или типик церковного богослужения, во второй – устав или правила жизни монахов.

Во второй части устава, надписанной: «Уставъник, разсматрѣяй о брашнѣ же и питіи мнихом и о всѣяцѣмъ чину и о пребываніяхъ и в церкви и вьсѣде» содержатся подробные правила относительно частностей жизни и поведения монахов¹⁰⁹⁴; но в ней не находим мы общих нарочитых речей о существе жизни – о том, какая она должна быть, строго общинножитная или же какая-либо иная. Патриарх Алексей делает это опущение, нет сомнения, потому, что общее он само собой подразумевает. Следовательно, преподобный Феодосий должен был узнать это общее из самой практики Студийского монастыря, что он мог сделать чрез расспросы у того чернца этого монастыря Михаила, от которого получил устав патриарха Алексея или, по крайней мере, сведения о нём, и через получение сведений с самого места от жившего в Студийском монастыре евнуха Ефрема, о чём говорит Нестор. Так как для нас практика Студийского монастыря не существует, то мы, чтобы узнать, в чём полагалось существо жизни монахов в Студийском монастыре по установлению Феодора Студита, должны обратиться к письменным памятникам. В житии преподобного Феодора относительно нашего вопроса читаем:

«поелику ничего нет столько споспешествующего единомудушию, как равенство и общность во всём (да удалится от подвизающихся по Боге то, чтобы говорилось: моё и твоё, большее и меньшее, поскольку это гнило и враждебно единомыслию, то он (преподобный Феодор) установил, чтобы иметь всё общее, (в том числе) и одежды, так чтобы каждый имел (всё) нужное и (никто ничего) отдельно собственного; назначил для всех и одну такую палату (οἴκημα ἓν), дабы в ней желающие полагали свои одежды, которые нужно было бросить или починить, и чтобы у приставленного к тому (монаха) брали другие новые и чистые. У кого общая жизнь, общие нужды и стол, и всё общинное, или,— чтобы сказать высочайшее,— у кого общие души и возвышение и восхождение к Богу: тем, что иное надлежало избрать, как не то, чтобы и до малейшего всё было общее, дабы во всём соблюдались у них общность и равенство, по сказанному апостолом: *множеству же уверовавших было одно сердце и одна душа, и ни один не называл ничего из принадлежащего ему своим, но было у них всё общее* (Деян. 4:82); для этого и сам отец (преподобный Феодор) не имел у себя ничего особенного или взятого где-нибудь инде (а не из одного с другими места); но в том же самом одеждо-хранилище, подобно другим, полагал хитон (изношенный, требовавший перемены) и брал (новый, другой), какой случайно попадётся, а наиболее выбирал самый худой, дабы и в этом быть образом смирения для тех, которые были под его властью»¹⁰⁹⁵. Сам преподобный Феодор в наставлении ученику своему Николаю (составившему свой монастырь) и потом в своём духовном завещании (в речи, обращённой к его будущему преемнику) пишет: «потщися всемерно, да у (всего) братства будет всё общее и не разделённое и да ничего ни у кого не будет отдельно собственного даже и до иголки: твои же душа и тело, но не что-либо другое (не страсти, подразумевается) да будут разделены в равенстве любви ко всем духовным твоим чадам и братьям»¹⁰⁹⁶. Об этой основной сущности жизни монашеской по уставу Студийского монастыря патриарх Алексей умалчивает, как о том, что само собой предполагается, и преподобный Феодосий должен был узнать об этом, как об общем

основоположении, помимо устава. Однако патриарх, не говоря о строгом общинножитии прямо и нарочито, говорит о нём косвенно и частно. В первом случае он заявляет строгость своих требований в отношении к нему, когда предписывает, чтобы приходящие в монастыри монашествовать с известными денежными вкладами и за это требующие себе свободы в жизни, лучшей против других кельи и лучшей пищи, не вступали в его монастырь и ногой¹⁰⁹⁷. Восставая со всей силой против подобной продажи монастырями и против подобной купли у них облегчений от монашества и называя это бесстыдным корчемствованием со стороны одних (т. е. монастырей) и куплей незаконной и неприязненной со стороны других (т. е. дающих вклады и требующих себе за них льготы), патриарх говорит, что желающие быть в братстве больше других, пусть будут больше добродетелью или смирением, где не положено предела возвышению и где нет ни равенства, ни неравенства, «а в инех же всех и прежде всех в пребывании сиречь в брашне и питии купночестью быти хошем»... как брашно полагается обще и одно и то же всем, так и в вине, подаваемом на трапезе, не должно быть никакого различия, но «всегда всем из одного и того же сосуда должно быть почерпаемо». Отдельно патриарх говорит об общинножитии. Когда во-первых, нарочито предписывает относительно той же пищи, чтобы никто не имел своего отдельного стола в своей келье. А все непременно ходили в трапезу, и чтобы никто не употреблял пищи лишней сверх трапезной, а поэтому никто не имел у себя в келье и сосудов для её изготовления¹⁰⁹⁸. Во-вторых, когда предписывает быть совершенному равенству всех в отношении к монастырским работам (об этом последнем см. ниже).

Проходя молчанием основную сущность того образа монашеской жизни, который имеется в виду, как саму собой предполагаемую (и которую, как таковую, преподобный Феодосий должен был узнать помимо устава), патриарх подробно начерчивает в своём уставе частные правила этой жизни. Имея в виду историческую важность устава для нашего монашества, мы передадим правила в некоторой подробности.

При этом, в тех местах, где он может быть дополнен из собственной записи монастыря, мы сделаем это дополнение.

Относительно качества и употребления одежды патриарх предписывает: «Никто из монахов не должен носить одежды (тонкой) льняной ни другой какой-нибудь (из сказанной), но только из (грубой) шерсти, цветом чёрную или (тёмно-) красную или так называемую (тёмно-) серую¹⁰⁹⁹; все одеяния монахов должны быть «худы» (грубо-немногоценны) и «чисты» (опрятны) и никак не должны быть светлых (ярких) цветов или иметь лоск¹¹⁰⁰, как некоторые (суетно) утешаются ярко-красными и лоснящимися одеждami¹¹⁰¹, пагубно смешивая с монашеской скромностью мирское тщеславие, ибо всё, что не для потребности¹¹⁰², а для украшения, подлежит порицанию суетности, как сказал Великий Василий; итак, священному стаду монахов да будет чужда безрассудность¹¹⁰³ изысканности мирской и плотской, вся же их слава внутри да будет¹¹⁰⁴...; одежды великих схимников должны иметь по обычаю иконные (вышитые на них) изображения, а одежды мало-схимников должны быть просты...; зимой под предлогом холода монахи не должны надевать вдвойне никакой одежды, достаточно для них для защиты от холода носить «свиты» (хитоны, рясы, см. ниже) из толстого плотно сотканного сукна¹¹⁰⁵, ибо и холод и всякую другую тягость¹¹⁰⁶, мы должны с готовностью терпеть ради приобретения своих душ. Если хотят, то пусть одеваются (поверх хитонов) толстыми суконными мантиями¹¹⁰⁷; а обычай делать хитоны и мантии из мехов мы воспрещаем, ибо таковые одежды опасны прилежателям монашеского жития; не позволяем покрывать меховыми покрывалами и голов, что иные делают под предлогом хождения в бани и зимнего холода; (а летом) вместо льняных (тонких) тканей должно покрывать головы толстыми «клобуками»¹¹⁰⁸, и не смешиваться с мирянами в употреблении льняных (тонких) материй; а более здоровым из монахов должно иметь головы вовсе непокрытыми, по древнему отеческому преданию¹¹⁰⁹; не должно употреблять монахам и чулок¹¹¹⁰, если кто не будет послан из монастыря на далёкую службу¹¹¹¹, или не будет слаб здоровьем, так что будет нуждаться в подобной одежде, причём должен надевать её не

иначе, как с разрешения «игумена: сандалии (башмаки¹¹¹²) монахов должны быть с глубокими и высокими запятками и с небольшими носками¹¹¹³ и должны быть вышиты тонкими чёрными нитками (ремешками), точно так, как и их сапоги¹¹¹⁴...

О количестве одежд, которое полагалось в Студийском монастыре иметь каждому монаху собственная запись этого последнего говорит: «каждый брат должен иметь: две рубашки (ὑποκάμῃσα β'). два хитона (ἐπανωφόρια β'), из которых один суконный, два кюкуля, мантию (ἐπώμιον) малую для работ, и другую, более длинную, для церкви, которую устав предписывает употреблять в субботу вечером на светильничном и в воскресенье на утрени, и опять вечером на светильничном и прежде него на божественной литургии, а равным образом и в Господские праздники¹¹¹⁵, и другую мантию суконную большую; обувь (должна быть) короткие сапоги (полусапожки), другие большие сапоги¹¹¹⁶ и башмаки (καλίκη); на постеле монах должен иметь: тростниковую рогожу (матрац, ψίαθον κίλικην) и две сукманицы (два суконные одеяла, δύο μαλλωτάρια)¹¹¹⁷.

Правила относительно пищи монахов в уставе патриарха Алексея суть следующие¹¹¹⁸. От Пасхи¹¹¹⁹ до поста св. Филиппа или Рождественского, с включением и самой недели Пасхи, монахи вкушают пищу дважды днём – на обеде и на ужине. На обеде предлагаются два кушанья: варево (какое-нибудь) с зельем каким-нибудь, т. е. какой-нибудь зеленью (видами которой весьма богата Греция) и сочиво, т. е. густое кушанье, приготовленное из сочевицы или чечевицы и из всякого вида бобов, следовательно, соответствующее нашей каше. То и другое кушанье приготовлено с деревянным маслом. На ужине, который после вечерни (и, подразумевается, перед павечерницей, которая есть служба, совершаемая по вечере, т. е. после ужина, по-гречески ἀπόδειπνον, от ἀπό и δεῖπνον – ужин)¹¹²⁰, предлагается одно кушанье – сочиво и именно – не приготовленное вновь, а оставленное от обеда и остающееся от него до ужина на очаге на малом огне, чтобы быть предложенным тёплым¹¹²¹. На обеде и на ужине братии подаётся вино: на обеде три чаши, – первая перед варевом, вторая перед сочивом и третья по окончании; на ужине две

чаши,— первая перед сочивом и вторая после него. (Положенное количество чаш вина может показаться большим. Но в Греции вино весьма слабое, пилось монахами и всеми, как и доселе пьётся, разведённое водой¹¹²², так что должно представлять его себе как наш хороший квас и ни в каком случае как нашу водку, способную делать человека пьяным. Монахи вместе с мирянами непременно пили вино потому, что его питьё требуется климатическими условиями, так как питьё голым, не разведённым вином, воды вредно для здоровья). В праздники полагается на обеде так называемое «утешение»¹¹²³, относительно которого не находим в уставе прямых предписаний, но которое судя по частным указаниям состояло из пирогов, из прибавки к двум будничным блюдам третьего (варева или сочива) с четвёртой чашей вина и из пшеничной кутьи, составлявшей в праздники церковное приношение¹¹²⁴. В пост св. Филиппа: в субботы, воскресения и праздники пища вкушается дважды — на обеде и на ужине, и та самая, что в будни предшествующего времени непостного; то же и о вине, т. е. три и две чаши; в будние дни пища вкушается единожды, именно — до окончания вечерни обед, состоявший из варева с деревянным маслом и сочива без масла; вина три не чаши, а чашки, т. е. три не стакана, а стаканчика, рюмки¹¹²⁵. В великий пост: в продолжение шести недель в «простые» или будние дни пища однажды днём и именно в первую неделю сухоядение,— хлеб и какие-нибудь плоды, в прочие пять недель — в среду и пяток, как на первой неделе, в другие дни ядь или кушанье, составленное из варева и сочива, соединённых вместе и сваренных без масла; в первую неделю и в среды и в пятки прочих недель вино не пьётся, исключая больных и старых, а вместо него особое «составное питьё»¹¹²⁶, в остальные же дни прочих недель по одной чаше вина. В субботы и воскресения пища дважды и вина на обеде три чаши, на ужине две. На страстной неделе: в понедельник — сухоядение, как на первой неделе; во вторник — сваренное сорочинское пшено, политое сверху мёдом (потому что в тот день поются по обычаю святые страсти); в среду — варево и сочиво вместе (как выше) с маслом (ради канона святых страстей Феодора Студийского); в четверг

два кушанья – варево и сочиво (т. е. каждое отдельно); в пяток – по единой чаше сочевицы, сваренной вместо масла с уксусом; в субботу – пироги¹¹²⁷ и два кушанья: варево и сочиво с маслом; подразумевается, что каждый день единожды; вино в страстную неделю не пьётся, но помянутое «составное питьё» – в великий четверг по две чаши, в прочие дни – по одной¹¹²⁸.

Относительно трапезы патриарх Алексей допускает в своём уставе странное и неожиданное нарушение строгости правил истинного общежития, за которое в принципе сам так стоит, а именно: он допускает, чтобы на игуменский стол пища была подаваема лучшая, чем на другие столы, и чтобы игумен сажал за свой стол 8 братьев по своему усмотрению (- за каждый стол положено было садиться по 9 человек)¹¹²⁹: «достойно же игумену повсегда осмь братий на первую трапезу призывати ести с ним, от них же един присно буди иже на тот день служивый поп, и по рассмотрению тому же (игумену) и призываным брашно будет, есть бо и рыбу повелит предложит или сыр, или ино что ещё, аще хочет»¹¹³⁰; странным образом оправдывает патриарх и своё попущение: «и сему (игумену) ничесоже возбранити велим, но вся тому велею (sic, волею, вельми?) попускаем: ему же толико душ поручено братий, прилежание вещи безсмертны, тому много паче таковая по ужожению ему деяти подасться»...¹¹³¹. Эта привилегия игуменского стола ни под каким видом не должна иметь места в посты¹¹³².

Всякий хороший христианин вкушает пищу, как дар Божий, чинно и с молитвой; тем более так должны поступать монахи. В уставе патриарха Алексея предлагается подробный чин трапезы или трапезования монахов¹¹³³. По троекратному ударению в било, монахи идут в трапезницу, в предшествии дневного служащего священника и за ним игумена, с пением псалма 142: «Господи, услыши молитву мою, внуши моление мое»; по приходе в трапезу служащий священник благословляет столы начертанием знамения креста с произнесением молитвы: «Господи Боже наш, животворяще хлеб»; когда вслед за игуменом все сядут, положенный чтец творит начало чтению¹¹³⁴, а служащий священник говорит: «благословен Бог наш, ныне и присно», и всем умолкшим начинается чтение; трапезари

приносят кушанье – первое блюдо и когда оно будет поставлено на все столы, старший трапезарь возглашает: «Господи благослови, помолимся», и дневной священник благословляет предложенное брашно молитвой: «Христе Боже молитвами отец наших благослови брашно и питье наше, ныне и присно»; когда вслед за игуменом все начнут есть, старшему трапезарю подаётся лжица, которой ударяется в блюдо на то назначенное, и когда он ударит и возгласит: «Господи благослови» (без помолимся) приходит в игумену «кутник» и, приняв от него благословение, обходит братию с (большой) двуухой чашей и всем наливает вина, вместе с которым подкутники подают «укроп»¹¹³⁵; при питии первой чаши вина все монахи встают «и к игумену помавают держа каждо свою чашу», прося благословения от него; вторая чаша перед сочивом и третья после него наливаются с тем же ударением, но пьются без благословения игумена, с собственным осенением чаш крестным знамением; после первого кушанья настаёт «умолчание», вносится второе кушанье и так же благословляется, а если есть «утешение», то так же поступается и далее¹¹³⁶; по окончании обеда и по питии заключающей его чаши старший трапезарь поставит на край первого (игуменского) стола помянутое назначенное для ударений блюдо и ударит в него трижды лжицею великой: при этом чтец немедленно прекращает чтение, а «келарь» (с подкеларниками) ставит на столы пустые блюда, в которые братия кладут ложки с возглашением вслед за игуменом: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас»; за этим поставляются на столы пустые мисы, в которые кладутся братией «укруги» или остатки хлеба и над этими укругами¹¹³⁷ творится возношение имени св. Троицы¹¹³⁸: игумен, кладя укруг в мису, говорит: «Господи благослови», старший трапезарь и все братия, полагая укруги, поют: «благословен Бог, питаяй нас», по скончании этого стиха служащий священник, творя крест над мисой, говорит молитву: «Христе Боже наш, исполни избытки раб своих и нас помилуй, яко свят еси, и ныне и присно», по аминь старший трапезарь, поклонившись игумену при крае трапезы, возгласив велегласно: «благослови,

помолился о мне», и получив от игумена в ответ тихое: «Бог спаси тя», берёт мису и творит ею крест, говоря велегласно: «велико имя», на что все братия: «святые единосущные Троицы»,— «и сохранит всех нас», на что братия: «аминь»¹¹³⁹; после этого игумен: «да помянёт Господь всех духовных отец и братию нашу», на что братия: «аминь»; по мановению игумена старший трапезарь велегласно начинает: «милостив и щедр Господь», и все встают и по отпуске священника (о всех благодарим Богу, братия трижды Господи помилуй, над всеми благодарим Отца и Сына и святого Духа и ныне и присно, братья: аминь) творят шествие к церкви. Во время шествия поют псалом 121: «Возвеселихся о рекших ми» и потом 83: «Коль возлюбленна селения Твоя»; по приходе к церкви становятся пред её главными (царскими) дверями, священник молитву: «Тебе истинному человеколюбцу Богу мы грешнии, Слава, И ныне», и по троекратном взаимном поклонения священника и братии отпуск.

Кто касается до поведения монахов во время трапезы, то они должны соблюдать совершенное молчание, говорить про себя стих: «Господи Иисусе Христе Боже наш» и прочее, и устами насыщаясь пищи, ушами внимать душеполезным учениям предлагаемого чтения¹¹⁴⁰.

Есть в уставе наставление и относительно того, как возгнетать огонь в поварне и хлебной пекарне. Повар или хлебопёк приходит в церковь, кладёт три поклона пред алтарной преградой («пред чистыми преградами») и просит огня у пономаря церковного. Пономарь зажигает просящему огонь «от святого света светильника», т. е. вероятно от лампы, горящей в алтаре перед запрестольным крестом,— и этим святым огнём всегда зажигаются дрова, как в поварне, так и в пекарне¹¹⁴¹.

Занятия монахов составляют: общественная или общебратская церковная молитва, молитва келейная, чтение божественных писаний и монастырские общинные работы.

Что в монастыре каждодневно должны быть совершаемы все положенные церковные службы и что все монахи неопустительно должны присутствовать на них, об этом

патриарх Алексей не говорит нарочито, потому что это само собой подразумевается. Он только предписывает в одном месте своего устава, да «свершена и устроена всеми своими частями церковная служба будет»¹¹⁴², т. е. чтобы все церковные службы совершались без всякого упущения по начертанному им уставу богослужения¹¹⁴³.

В промежутки между церковными службами монахи, свободные от монастырских работ, (не имеющие их череды, о чём сейчас ниже) и также все вообще монахи по окончании всех служб и работ не должны ходить друг к другу в кельи, «виною яко се пользы ради или иная некия нужные ради вины», но всякому отходить в свою келью и в ней сидеть и «молитися великому Богу и к божественным прилежати писанием, велик бо есть чистый таковых книг лик (выбор, состав)¹¹⁴⁴ имощно есть комуждо свою сде исправляти душу... и аще часто чтут я, то никогда же сблазнятся»¹¹⁴⁵. «Аще (же) котории научиться хотят церковного учения (то, не ходя для этого к могущим научить монахам в кельи, что запрещается) по утрении в трапезницу сходящеся да учатся; преже же всего игумен да печется, еже комуждо мниху тако псалтырю поведати, яко ни единому требовати книг на стороне на коей любо»¹¹⁴⁶ (т. е. чтобы каждый монах знал псалтырь наизусть и чтобы никто не нуждался для пения псалмов в церкви в книге псалтырной).

Во всех так называемых домовых службах монастырских монахи, по предписанию патриарха Алексея, должны быть своими слугами, сами ни в чём не прибегая к помощи нарочитых слуг, и не имея их как таковых, в монастыре. «Поелику в лучших киновиях (общинножитиях),— пишет он,— монахи тщатся, по преданию святых отец сами себе служить, а не смотреть на иных руки, а поэтому и хлебы месят сами своими руками и во всех прочих службах являются самоработниками («самодетели»), то мы хотим, чтобы и постящиеся в этом святом монастыре хранили тот же устав, мяся и тесто своими руками»¹¹⁴⁷. В работах служб все монахи, начиная с игумена, должны участвовать в одинаковой степени и для совершенной равномерности в распределении труда, быв разделены на «три чины» или на три смены, должны переменяться на них

поочерёдно (так чтобы одни не оставались постоянно на работах более лёгких и более «благородных», а другие более тяжёлых и более низких)¹¹⁴⁸. Равным образом, если случатся работы исключительные и тяжкие, то труд должен быть совершенно общий. «Как уставлено самим монахам (и именно всем без изъятия) месить тесто, так и извне привозимые в монастырь тяжести, как-то дрова или вино и прочее, им самим повелеваем вносить в монастырь с берега¹¹⁴⁹, и не один не должен гордиться или такового дела стыдиться, но прежде всех преподобный отец игумен да работает с усердием и радостью, подавая пример духовным своим детям»...¹¹⁵⁰. Что касается до работ вне монастыря (в монастырских сёлах), то на них монахи посылаются только приставниками и надсмотрщиками¹¹⁵¹, (а самые работы производятся,— не указано кем,— или рабами или наёмными людьми¹¹⁵².

В собственной записи Студийского монастыря есть глава «о соразмерности в работах» (монахов). В ней пишется: «Дóлжно знать, что в святую великую четьиредесятницу по отпении нами первого часа, чтó бывает уже при восходе солнца, отходит каждый на свой работу и бывает на них (работах) стихословие целой псалтыри, за исключением каллиграфов; работают до 9 часов; после же отпения нами светильничного и после ужина, каждый проводит в уединении время, как желает. В остальные дни года, когда не поём часов, делается ударение поутру в три часа, и отходит каждый на работу и работает до обеда. После пищи каждый проводит время уединённо или занимаясь или отдыхая до 8-го часа; в 8 часов ударяет дерево трижды и опять каждый отходит на свой работу до светильничного. Когда же поём часы, то по окончании утреннего (первого) часа отходят братья каждый на свой работу и работают до часа 6-го, есть ли 9-й или нет, и после 6-ти отдыхают, как сказано, до 8»¹¹⁵³.

Относительно келейной молитвы или келейного правила монахов, которое «кождо благоговейных мних выну должны суть в своей кождо кельи (исполнять)», в уставе патриарха Алексея предписывается¹¹⁵⁴:

1. По отпущении павечерницы: псалмы 26, 31 и 56, Святый Боже, тропарь: Объятия отче (sic), Слава, тропарь: Егда

придеши, И ныне: Матерь Божью, Господи помилуй 30, Приидите поклонимся, псалмы 37, 38 и 40, Святый Боже, тропарь: Убогия душа, Слава: Все житие мое, И ныне: С Богородице прилежно, Господи помилуй 30, Приидите поклонимся трижды, псалмы 69, 70 и 72, Святый Боже, тропарь: Помышляю день, Слава: В удоле плачевне, И ныне: Милосердия, Господи помилуй 30, Приидите поклонимся трижды, псалмы 50 и 101 и молитва Манассии: Господи Вседержителю, Святый Боже, Оком милосердым, Слава: Век мой кон(чается?), И ныне: Рожийся нас ради, Слава в вышних, стихира приключшагося гласа... Господи помилуй 50, Святый Боже, Спаси Господи люди, Покаяния быв, Страстьми святых, Боже отец наших, Правоверию наста(вниче?), Слава: Помяни Господи яко благ, И ныне: Мати святая, Дажь нам Владыко, Величая величаю Тя, Господи помилуй 30, «а поклоняния по силе коегождо».

2. В полунощие: Блажени непорочни, Святый Боже, тропарь: На одре лежа, и другой: Ослаби, Господи, ослаби, Слава: Покой, Спасе наш, И ныне: От Девы въсиявше, Господи помилуй 50; относительно поклоняний то же.

Монахи могут выходить из монастыря только в случае «неотрочной потребности» и не иначе как с благословения игумена; игумен даёт им «печати» (как бы марки или билеты, свидетельствующее о полученном отпуске), которые предъявляются ими вратарю и без которых никто из монахов не выпускается вратарём из монастыря¹¹⁵⁵.

Для женщин монастырь должен быть совершенно не вхожен; не только не допускаются в него чужие монахам женщины, но ни под каким предлогом и родственницы, даже матери и сёстры, «ближники бо мнихом на земли несть»¹¹⁵⁶. Исключение делается для одной царицы, если она захочет прийти в монастырь; но и она со своими спутницами впускается в монастырь не главными воротами, а побочными (банными) и встречается не всеми монахами (которые остаются невидимы и не видя её в своих кельях), а только игуменом, экономом, старшим священником, пономарём и ещё немногими из старших¹¹⁵⁷.

На великий пост монастырь должен быть затворяем совсем «и се отнюдь неисходном (быти из него в продолжение поста) мнихом благоговейным» (Затворяется монастырь в масляное воскресенье после вечерней трапезы и снова отворяется в пяток 6 недели; если в продолжение великого поста привезут в монастырь провизию или монах послан будет на внешнюю службу, то отворяются ворота не главные, а которые на огород)¹¹⁵⁸.

Монахи ходят в баню мыться единожды в месяц, причём предъявляют «баньнику» полученные от игумена помянутые выше печати¹¹⁵⁹; в продолжение великого поста не ходят в баню, за исключением больных¹¹⁶⁰.

Начальник монастыря есть игумен, которому повинуются братия со всяким покорением¹¹⁶¹. Он должен быть духовником всей братии, если сам не назначит другого¹¹⁶², и вообще к нему должны обращаться братья со всякими помыслами и за всякими советами духовными. Игумен должен почаству «оглашать», т. е. поучать братию, и обще всех и каждого особо¹¹⁶³.

Итак, вот Студийский устав, который был введён преподобным Феодосием в Печерском монастыре. Всякий устав может быть введён вполне и не вполне, во всей его строгости и со значительным ослаблением этой последней. Так как преподобного Феодосия никто не обязывал вводить нашего устава во всей полной и строгости, то, очевидно, он мог ввести его и не во всей полноте и строгости; а, следовательно, – рождается вопрос: как он его ввёл? Мы не имеем описания быта Печерского монастыря при преподобном Феодосии во всех его деталях, чтобы так или иначе ответить положительным образом по всем пунктам¹¹⁶⁴. Мы имеем в этом отношении только отдельные указания. Эти отдельные указания не оставляют сомнения в том, что преподобный Феодосий ввёл в Печерском монастыре устав патриарха Алексея во всей его строгости, и вместе во всей его полноте, за исключением в первом случае одного пункта, относительно которого мы остаёмся в неизвестности. Сущность устава Алексея состоит в том, что он есть устав истинного общинножития. Такое именно общинножитие ввёл и преподобный Феодосий в Печерском

монастыре. «Созваны (братие),— говорит он монахам в одном поучении,— благодать святого Духа и молитва святая Богородица, в сию обитель в единомушие и в единомушие и в единую волю»¹¹⁶⁵: это, несомненно, — голос игумена, которого идеал не только истинное общинножитие в вещественном смысле, но и высокое и совершенное в духовном, то апостольское общинножитие, когда *не только не один же что от имений своих глаголаше свое быти*, но когда *всем без сердца и душа едина*. «Нелепо есть нам, братие,— говорит преподобный Феодосий в другом поучении об истинном общинножитии именно вещественном,— иноком сущим и отвергшимся мирских, собраний паки творити имений в келии своей; како возможем молитву чисту приносить Богу, сокровища имений держащи в кельи своей? О сем слышасте Господа рекша, яко идеже сокровища ваша, тамо и сердца ваша будут, и паки о собирающих: безумне, в сию ночь душу твой измучит от тебе, а еже сбра, кому будет? — тем же, братие, довольны будем о уставных пещись одеждах наших, о пищах предложений на трапезе от келаря, а в кельи от сицевых имети ничтоже, да тако с всяким усердием и всею мыслию молитву свою чисту приносим к Богу»¹¹⁶⁶. Нестор пишет в житии Феодосия: «многожды хожаше по кельям ученик своих аще что обрящаше у кого,— ли брашно снедно, ли одежно лише уставные одежды или от имения что, сия возьму, в печь вметаше, якоже вражью часть сущу и преслушания грех»¹¹⁶⁷. Желая восхвалить особенное смирение преподобного Феодосия, Нестор пишет: «ещё же и в пещьницу часто исхожаше и с пекущими веселяшеся духом, тесто мешаше и хлебы пека»¹¹⁶⁸. Но это должно быть понимаемо не так, как толкует Нестор по своему времени, не как проявление преподобным Феодосием особенного смирения (хотя он и был его преисполнен), а так, что в его монастыре, согласно с уставом Алексеевым, все службы монастырские составляли общую и равную обязанность всех братий, а в том числе и его — игумена. Что в монастыре Печерском при преподобном Феодосии относительно общности служб и работ было совершенно согласно с уставом Алексея, это даёт знать Нестор и в другом месте, когда говорит, что каждый из братии

имел свой топор для рубки дров¹¹⁶⁹. Согласно с уставом патриарха Алексея преподобный Феодосий «прилежно учил братию не преходити от кельи в келью, но в своей келье каждому молить Бога» и заниматься почитанием книг¹¹⁷⁰. По одному поводу Нестор рассказывает, какой порядок заведён был преподобным Феодосием в монастыре относительно приготовления пищи, и своим рассказом даёт знать, что устав патриарха Алексея был воспроизведён им и до мелких подробностей. Великий князь Изяслав, часто посещавший Печерский монастырь и нередко вкушавший в нём пищи, раз спрашивал преподобного Феодосия: от чего ему свои многоценные брашна не кажутся так сладкими, как монастырские малоценные и постные. Преподобный Феодосий отвечал, что у них в монастыре брашна готовятся не со сварами и бранью как у него, а с молитвой: «егда бо братии монастыря сего хотящем варити и хлебы пещи или иную кую службу творити, тогда же первое шед един от них, возмет благословение от игумена, таче по сих, поклонится пред святым олтарем трикраты, ти тако свещю возжет от святого олтаря, и от того огонь взгнетит, и егда паки воду вливая в котел, глаголет старейшине: благослови, отче, и оному рекущу: Бог благословить тя, брате, и тако вся служба их с благословением совершается»¹¹⁷¹.

Существенный и важный пункт, относительно которого мы, к сожалению, остаёмся в неизвестности, есть пункт о женщинах, т. е. сделал ли преподобный Феодосий свой монастырь совершенно не входным для них, как это у патриарха Алексея, или же оставил входным¹¹⁷².

Преподобный Феодосий ввёл в Печерском монастыре устав Студийский,— устав истинно и строго общежитный. «От того же (Печерского) монастыря,— говорит летописец,— переяша вси монастыреве (русские) устав»¹¹⁷³. По-видимому, ничего не может быть яснее и определённое ответа на вопрос: как имело себя дело с уставами монастырей русских в период до-монгольский, т. е. по-видимому — ничего не может быть яснее того, что в период до-монгольский уставом наших монастырей был устав Студийский, следовательно, устав истинно

монашеский, строго общежитный. Если бы это было так, то наше монашество периода до-монгольского решительно возвышалось бы над современным ему монашеством греческим, а равным образом было бы решительно выше и нашего собственного монашества всего последующего времени вплоть до настоящего. Ибо у Греков в наш период до-монгольский строгое и нестрогое общежитие было только в отдельных немногих монастырях и у нас после нашествия Монголов вплоть до настоящего истинное, и строгое общежитие составляло и составляет только весьма редкое исключение. На самом деле, увы! это было далеко не так, хотя, по-видимому, и так. Прежде всего, наши монастыри периода до-монгольского, как мы говорили, разделялись на два класса: на собственные или настоящие и на несобственные. Монастыри несобственные по самому существу своему были келлиотские или особножитные, и могли становиться общежитными, только превращаясь в собственные, ибо монастыри эти были не что иное, как собрания отдельных келий без способов и средств к общему житию. Следовательно, несомненно, что слова летописца должны быть понимаемы не обо всех вообще наших монастырях, а только об одном классе их, именно – монастырях собственных и настоящих, с выделением другого класса их – монастырей несобственных, которые не могут быть подразумеваемы в его словах, потому что не могли быть монастырями общинножитными. Но по всем соображениям должно быть принимаемо, что если не бóльшая то, по крайней мере, не меньшая часть наших монахов периода до-монгольского монашествовала не в монастырях собственных, а в монастырях несобственных. Затем, приведённые слова летописца: «от того же манастиря переяша вси манастиреве устав», конечно, имеют значение свидетельства, как это и со всякими свидетельствами, только относительно предшествующего им времени, а не последующего (что было бы уже пророчеством). Но слова эти сказаны не позднее 1110г., когда им – летописцем (первоначальным) окончена летопись; следовательно, они и говорят только о небольшом промежутке времени между Феодосием Печерским и 1110г. и ничего не

говорят более. Собственные или настоящие монастыри, бывшие в России до 1110г., по этим словам, все приняли устав Студийский, введенный в Печерском монастыре преподобным Феодосием. Но сохранили ли те же монастыри устав после 1110г. и принимали ли его монастыри, явившиеся после этого года, это составляет другой вопрос, на который приведенные слова, конечно, ничего не отвечают. На этот другой вопрос мы можем дать положительный ответ не полный, а только половинный, и именно – ответ далеко несогласный с общепринятым мнением, несправедливо основывающимся на приведенных словах летописца. Преподобный Феодосий ввел в Печерском монастыре Студийский устав, предписывавший общежитие строгое и полное. Но общежитие может быть и не строгим и неполным, а только частным и некоторым. Каково, например, общежитие наших теперешних монастырей (всех так называемых штатных), в которых у монахов общая трапеза, но своя одежда, и в которых даются и предоставляются монахам деньги в частную собственность как доходы от кружек и от должностей. (С предоставлением им копить деньги и при счастливых должностях накапливать богатства, хотя и без дозволения оставлять законным образом наследникам). Неполный положительный ответ на вопрос есть тот, что строгое и истинное общежитие, введенное было преподобным Феодосием, оставалось у нас весьма недолго, и что потом у нас совсем не было в монастырях общежития полного, а было только частное и некоторое. Вскоре после преподобного Феодосия истинное общежитие исчезло в самом Печерском монастыре. Следовательно, нельзя думать, чтобы оно осталось в каком-нибудь из монастырей, бывших до 1110г., ранее которого сказаны приведенные слова летописца, и чтобы оно было принято в каком-нибудь из монастырей явившихся после этого года. В Печерском монастыре после преподобного Феодосия осталась общая трапеза¹¹⁷⁴, хотя, как кажется, не сполна и, во всяком случае, так, что сверх монастырской пищи вполне дозволялась и своя. Не знаем и не имеем свидетельств – осталась ли общая и всем одинаковая одежда, но затем – поступавшим в монахи дозволялось оставлять у себя

имущества, которые они имели в миру, а равным образом и приобретать их в частную собственность в самом монастыре. Свидетельства, удостоверяющие в сейчас сказанном, мы находим в книге, которая никак не может быть заподозрена в предубеждении и в намеренных неверных показаниях относительно Печерского монастыря именно – в Патерике Печерском. Приведём их по порядку повестей последнего (ибо порядок хронологически ненадёжен, да в данном случае вовсе и неважен). В повести об Афанасии затворнике (5 у Симона) читаем: «один брат, живший свято и богоугодно, по имени Афанасий, после долгой болезни умер; два брата отёрли мёртвое тело, увили, как следует, покойника и ушли; по случаю к нему заходили некоторые другие и, видя, что он умер, так ушли; и так покойник оставался весь день без погребения: был он очень беден, не имел он ничего от мира сего и поэтому был не погребён (вариант был пренебрегаем); богатым всякий старается служить в жизни и при смерти, чтобы получить что-нибудь в наследство»... В повести о черноризце Еразме (7 у Симона) читаем: «В том же монастыре Печерском был черноризец Еразм; он имел большое богатство и всё, что имел, истратил на церковные нужды; обнищав совсем, он впал у всех в пренебрежение»... В повести о черноризце Арефе (8 у Симона): «В том же монастыре Печерском был черноризец, по имени Арефа, родом Полочанин; он имел много богатства в келье своей и никогда не подал убогим ни одной цаты (копейки) ни даже хлеба и так был скуп и немилосерд, что и себя самого морил голодом»¹¹⁷⁵.... В повести об Алипии иконописце (10 у Поликарпа) даётся знать, что монахи занимались ремёслами в свою собственную пользу, т. е., получая плату за произведения своего труда самим себе. В повести о преподобном Марке пещернике (8 у Поликарпа) говорится, что этот Марк занимался копанием в пещере мест для погребения братии или могил и что за труд свой он ничего не требовал, а если кто сам давал, то раздавал нищим. («Трудился он целые дни и целые ночи для дела Божия, выкопал много могил на погребение братии и ничего не брал за это, если же кто сам давал ему, он принимал и раздавал убогим»). В повести об отцах Феодоре и Василии (9

у Поликарпа) второй из них представляется монахом богатым и вообще даётся знать, что иметь деньги и вещи и распоряжаться ими была предоставлена монахам полная свобода.

[Никола Святоша имел свой келью и при ней свой огород (рассказ о нём Симона); Григорий Чудотворец также имел при келье свой огород (рассказ Поликарпа).]

Таким образом, приходившие в монастырь стричься в монахи, приносили с собой деньги, которые не отдавали в монастырь как вклад и жертву, а оставляли при себе, как свой частную собственность; после пострижения монахи приобретали деньги в ту же частную собственность; между собой они различали богатых и бедных и последними гнушались; за взаимные услуги и службы монахи брали друг с друга плату так, как-бы они были совсем чужие между собой (и даже не составляло общинной заботы монастыря, а составляло частную заботу каждого монаха то, чтобы приготовить себе могилу и быть погребёну). Это уже вовсе не общинножитие истинное и Студийское; это уже такое привнесение особножития, при котором от общинножития остаётся один вид и одно пустое имя и одна тщетная похвальба. Если такова была судьба общинножития в самом Печерском монастыре, то, конечно, необходимо думать, что она была не лучшая во всех других монастырях русских до-монгольского периода, именно – что в монастырях, принявших его вслед за Феодосием при нём самом и в промежуток времени от него до летописца, оно стало потом тем, чем стало и в его монастыре, и что в монастырях последующих оно было вводится, – где было вводится, – только в том виде, в каком было в Печерском монастыре. Та быстрота, с которой исчезло истинное общинножитие из самого Печерского монастыря, следовательно – то совершенное нерасположение к нему монахов самого этого монастыря (над которым, подразумеваем – нерасположением, мог взять верх и которому мог противостоять только преподобный Феодосий), весьма наводит на мысль и на подозрение, что в других монастырях в своём истинном виде оно и не было принимаемо и что слова летописца: «от того монастыря переяша вси манастиреве устав» должны быть понимаемы только значительно в

несобственном смысле, не о полном настоящем общежитии, а только о некоторой его части (летописец выражается, к сожалению, не совсем определённо, не предвидя, конечно, наших вопросов и недоумений; но весьма возможно, что в приведённых выше словах он и совсем не понимает общинножития: устав Студийский, введённый преподобным Феодосием в своём монастыре, состоял из двух частей – из устава богослужения и из устава жизни, и весьма возможно, что летописец понимает только один первый, но не и второй вместе)¹¹⁷⁶.

В Печерском монастыре после преподобного Феодосия осталась только небольшая частица введённого им истинного общинножития. Но в этом частичном смысле он всё-таки остался общинножитным монастырём до самого нашествия Монголов¹¹⁷⁷. Как думать о других собственных или настоящих монастырях русских периода до-монгольского: все ли они были общинножитными, подобно Печерскому, в том же, подразумевается, частном смысле, что он, или только некоторые, и в последнем случае какая приблизительно часть? Для ответа на этот вопрос, составляющий вторую половину поставленного выше общего вопроса, мы не имеем никаких данных или собственно имеем только те положительные данные, что не все без изъятия монастыри были особножитными, так как прямо знаем, по крайней мере, один монастырь общинножитный¹¹⁷⁸. Решить вопрос в области простой вероятности дело не лёгкое. Едва ли можно сомневаться, что сами монахи были более склонны к особножитию чем к общежитию, хотя бы и в самой нестеснительной его форме (не все монахи вообще, а их большинства, которым принадлежит решение подобных общих, всех касающихся, вопросов). Но дело было не в самих монахах. Бóльшая часть наших настоящих монастырей периода до-монгольского была построена князьями; князья, как ктитории монастырей, могли вводить в них порядки, какие они сами хотели, и давать им уставы, какие находили лучшим, на что, как ктитории, имели полное право. Что же могло более нравиться нашим князьям: общинножитие или особножитие?

Представлялось бы, что они должны были желать лучшего, что и по истинной ревности и по тщеславию они должны были иметь охоту не уступать Печерскому монастырю, следовательно – быть за общинножитие. Однако дело имеет другую сторону. При общинножитии для князей было бы весьма хлопотной задачей содержать монастыри, тогда как напротив – особножитие чрезвычайно её упрощало: выдавать каждому монаху известное количество съестных припасов, и дело с концом. Знаем мы одно указание, что как будто княжеские монастыри были у нас общинножитными, но указание весьма ненадёжное. Князь Новгородский Всеволод Мстиславич в данной им по приказанию отца († 1182) грамоте Новгородскому Юрьеву монастырю пишет: «а се яз Всеволод дал есмь блюдо серебряно, в тридцать гривен серебра, святому Георгиеви, велел есмь бити в не на обеде, коли игумен обедает»¹¹⁷⁹. Можно понимать это таким образом, что в монастырях с общей трапезой у нас уже в древнее время водворился обычай, ставший в позднейшее время и доселе остающийся господствующим, чтобы игумены и вообще власти ходили за братские столы только иногда – в праздники. Но не менее вероятно подразумевать тут обеды, дававшиеся в монастыре монахам людьми сторонними, что в древнее время было весьма обычно (и на каковых обедах, разумеется, председательствовали власти монастыря). В греческих источниках находим указание, что как будто в Греции монастыри императорские и вообще ктиторские, долженствовавшие служить примером для наших монастырей княжеских, были особножитными; однако опять указания не ясные, не определённые и не решительные¹¹⁸⁰. Предположив, хотя и без достаточного основания, что княжеские монастыри были общинножитными, мы, по-видимому, будем иметь достаточное право, в силу сказанного выше, предполагать, что были в большинстве особножитными монастыри не княжеские. Однако и здесь нет; у людей есть соревнование, и если князья хотели, чтобы их монастыри были общинными, то могли соревновать им и строители монастырей из монахов, и настоятели монастырей не ктиторских, самостоятельных. Как бы то ни было, в конце концов, несомненно, что на какой бы

степени внешней распространённости ни находилось у нас общежитие в период до-монгольский,— было ли оно в настоящих монастырях общей формой жизни, формой господствующей или только исключительной,— по внутреннему объёму и качеству оно было до последней степени сокращённым и урезанным, т. е. до последней степени облегчённым и ослабленным и до такой же степени непрочным в нравах наших монахов и лишённым задатков живучести. После нашествия Монголов общинножитие почти совершенно исчезло из наших монастырей и затем речи о нём и попытки возратить его начаты были только уже в XVI веке.

Итак, истинный устав монашеского общинножития, строго и безусловно отрицающий всякую собственность, был введён к нам преподобным Феодосием Печерским, но продержался в наших монастырях весьма недолго, а затем его у нас совсем не было и монахи наши, помимо этого единственно истинного монашеского устава, монашествовали по двум уставам, далеко не строго монашеским, которых как таковых, собственно, никогда не признавала церковь¹¹⁸¹ и которые, быв изобретены самоволием и фарисейством человеческим, существовали единственно на тех же правах, на которых существует всякое злоупотребление. Эти уставы были — келлиотский или особножитный, в котором не оставалось и тени истинного монашеского устава, и общинножитный с таким сохранением права частной собственности, при котором от истинного устава сохранялась не более, как только тень. Не мы Русские изобрели эти два устава, и вина за них падает не на нас и не на наших монахов. Но нам Греция предложила три устава монашеской жизни: истинное общинножитие, общинножитие весьма неистинное (т. е. это общинножитие с сохранением права частной собственности) и келлиотство: мы слегка попробовали первый устав и избрали исключительно два последние. Этот выбор нами уставов составляет уже факт нашей жизни, и он свидетельствует (надеемся, несомнительно) о том, что мы заявили немного склонности к истинной и строгой форме монашеской жизни и что мы желали монашествовать исключительно по облегчённым способам, так

сказать – соединяя полезное с приятным. В лице преподобного Феодосия Печерского явился у нас ревнитель строгой монашеской жизни; в своём монастыре удалось ему завести истинное общинножитие; может быть, смотря на него, поревновали ему до некоторой степени и другие. Но умер он, и в его монастыре (и, следовательно,– необходимо думать, тем более где-нибудь) на место истинного общинножития водворилось общинножитие мнимое. Если мы,– Русские,– будем сравнивать себя относительно наклонности к строгой монашеской жизни с Греками, то найдём не то, что, кажется, у нас обыкновенно думают, т. е. не то, что мы в этом отношении их выше, а то, что мы их ниже. У них после первых весьма недолгих времён монашество начало быстро падать и дошло до совершенной распущенности; но это должно разуместь не обо всех монахах, а об их большинстве: вместе с распущенным большинством у них всегда было (как и до настоящего времени есть) меньшинство, которое рядом с этим большинством стремилось жить по истинному монашескому уставу и соблюдать его во всей его строгости, так что у них всегда были и никогда не переставали существовать монастыри, для которых этот устав не составлял только предания, записанного и читаемого в книгах, а был подлинным уставом жизни. Не знаем, была ли распущенность нашего большинства меньшая, чем у Греков; но у нас не было меньшинства, которое бы представляло собой искуп за большинство (разумею не отдельных подвижников, о которых речь ниже, а соблюдение истинного монашеского устава целыми монастырями).

Монашество и стяжательность суть вещи столько же соединимые между собой, сколько положение и отрицание, сколько да и нет, вперёд и назад, ибо первое есть именно отказ от последней. Следовательно, наши монахи периода домонгольского, вслед за большинством монахов греческих, жившие вместо устава нестяжательного по «уставу стяжательному», строго говоря, представляли собой монашество неистинное¹¹⁸². Но монашество состоит не из одной нестяжательности: как же представлять себе наших монахов этого периода по прочему и по всему? Увы, должно

представлять себе так, как должно представлять. Нравственный человек есть органическое целое, в котором всё как одно, а не механический какой-нибудь сбор, где бы одна часть могла быть худой, а другие рядом с ней и независимо от неё хорошими: если наши монахи периода до-монгольского вместо устава нестяжательности жили по уставу стяжательному, то необходимо предполагать подмену и в другом, необходимо представлять себе монашество соответственным этому и во всём прочем. В Греции к тому времени, как мы приняли христианство, монашество, процветавшее вообще весьма недолго (как целое, а не в отдельных людях, о которых речь особая), давно уже пало. Мы вовсе не были призваны (т. е. оказались вовсе не призванными) к тому, чтобы восстановить его, и мы могли принять его от них в его позднейшем, превращённом виде только как целое, а не таким образом, чтобы сделать в целом какой-нибудь выбор.

Монашество есть совершенное отречение от этого мира для исключительного посвящения себя заботам о приобретении того мира. Человеку, отрёкшемуся от мира, нечего делать в миру; с другой стороны он всемерно должен опасаться, чтобы его слабую природу не одолели соблазны мира и не возвратили вспять. Человек, которому нечего делать в миру и который имеет все причины бежать из него¹¹⁸³, естественно, должен был уходить из мира: истинное монашество и было и может быть только пустынножитием. Пока монастыри оставались в пустынях, в которых они и навсегда должны были бы остаться, монашество цвело. Но слишком велика у людей склонность превращать истину Божью в лжу: монашество приобрело высокое уважение в обществе и стало по разным сторонам очень привлекательным и для людей, не имевших искреннего желания монашествовать. Вследствие этого среди монахов истинных явились монахи ложные и фарисействующие.

[О великом множестве лживых монахов (ψευδομοναχοί) уже в половине V века, см. у Нила Синайского, в слове подвижническом, главы 8 и 9, и в письме к архимандриту Никону,— у Миня t. 79, p. 437 и 728 (изображаются лжемонахи яркими красками).]

Эти-то ложные монахи возвратили монастыри из пустынь в мир,— в города и селения и скоро извратили монашество. Люди богатые, устремившиеся в монахи для удовлетворения честолюбия, но вместе с тем не хотевшие расстаться и с житейскими удобствами и житейской обеспеченностью, создали стяжательность в том смысле, чтобы приносить с собой в монастыри богатства, которые имели в миру (или чтобы в случае не подвижности этих богатств, оставаться их собственниками и после пострижения в монахи). Понятно, что люди бедные, устремившиеся к монашеству не для него самого, должны были создать стяжательность и в том смысле, чтобы собирать деньги и имения и после пострижения в монашество. Но деньги собираются с людей успешным образом только посредством известных приёмов. Иоанн Златоустый, рисуя привлекательнейшую картину высокой по своей христианской философии жизни истинных монахов, между прочим говорит, что не только нет между ними льстецов, но что у них и не знают, что такое лесть¹¹⁸⁴. Это незнание лести или наоборот положительным образом эта прямота долженствовала бы быть тем, по чему монахи имели бы быть солью земли. Но деньги собираются с людей не посредством приложения в обращении с ними прямоты, а посредством лести, лжи, лицемерия, фарисейства и ханжества. Дозволенная и получившая свободу страсть к стяжаниям, естественно, и должна была стать для монахов школой для всего этого. Мнимые монахи возвратили монашество в мир не для того, чтобы воспользоваться миром отчасти: после обета нестяжательности остаются обеты поста и целомудрия, и они успели достигнуть того, чтобы первый был уничтожен благовидным образом и чтобы к нарушению второго были устранены все препятствия. Мир встретил возвратившихся к нему из пустынь монахов, как людей Божьих, с величайшим усердием; но он мог заявить им своё усердие только по мирскому, предложив им свои трапезы. Эти трапезы, как «мяса Египетская», входили в расчёт мнимых монахов, и они употребили всё старание, чтобы с одной стороны вменить монахам трапезования у мирян как бы в священную обязанность и в долг их призвания, а с другой стороны, чтобы

навязать мирянам учение, будто это призывание монахов на трапезы есть одно из самых святых дел, одна из самых важных и обязательных христианских добродетелей. Эти святые, будто бы¹¹⁸⁵, трапезы отворили монахам двери монастырей, в которых они должны были пребывать неисходно, отдали их во власть бога мамоны, которому неразлучно сопутствуют и все другие боги, представляющие мирские страсти. Не останавливаясь за этим на полдороге, мнимые монахи успели произвести полное воссоединение монашества с миром, так что совершенно «возвратили монахов сердцами их в Египет». Монастырь должен быть невходен для женщин, потому что люди желающие девствовать нарочно заключились в нём от последних, и потому что у одних с другими нет ничего общего¹¹⁸⁶. Но мнимые монахи открыли женщинам монастыри под тем предлогом, что и они не должны быть лишаемы молитвы в храмах монашеских (как будто бы молитва в своём приходском храме была не столько же действительна и угодна Богу), и что и они не должны быть устраняемы от пользования нравоучительными беседами монахов (как будто бы они не имели нарочитых пастырей или как будто бы они не имели наставниц в монахинях). Дело кончилось тем, чем и должно было кончиться, т. е. что монастыри стали совершенно доступны и открыты не только для женщин, искавших спасения, но и для женщин, приносивших грех. Истинные монахи бежали из мира затем, чтобы вне его спасать свои души; мнимые монахи, возвратившись в мир с желанием иметь его в своей власти с его благами, изъявили претензии иметь в своей власти души людей. Право и долг врачевать человеческие души в таинстве исповеди, конечно, принадлежит и подобает пастырям этих душ, ибо иначе,— зачем же они и пастыри? Но монахи, которых никто не звал в пастыри, предъявили себя врачами более искусными, чем собственные пастыри, завладели этим правом и с совершенным устранением последних обратили его в свою полную монополию. Монахи стал исключительными врачами душ не только мужских, но и женских, т. е. присвоили себе исключительное право исповеди не только мужчин, но и женщин. Побудительной причиной к присвоению права было не

то, чтобы обратить в посмех обет целомудрия, а властолюбие и корысть: но ясно, что врачевание женских душ подвергало всему возможному искушению и всей возможной опасности души самих врачей (сравнивай Василия Великого в Ἀσκητικαὶ Διατάξεις гл. 3 и 9).

Таким образом, мнимые монахи сделали все, чтобы уронить монашество и до основы потрясти его нравы. К этому присоединялось ещё нечто, что не ими было выдуманно. Древние основатели монашества, столько хорошо знавшие слабость человеческой природы и силу её страстей, в каком-то непонятном нам противоречии себе, с одной стороны строжайше воспрещали общение монахам с женщинами, находя его в высшей степени опасным, а с другой стороны строили женские монастыри рядом с мужскими, так чтобы они при своих настоятельницах состояли под высшим ведением игуменов последних и на их попечении в отношении материальном¹¹⁸⁷. За этими монастырями поблизости и рядом, как бы для большего упрощения дела, явились монастыри совсем двойные мужско-женские, именно – один и тот же монастырь разгораживался внутренней стеной на две половины и одна половина предоставлялась монахам, другая монахиням¹¹⁸⁸. Древними строителями монастырей соседственных строжайше было воспрещено всякое не необходимое общение между монахами и монахинями и все необходимые свидания между ними были обставлены всевозможными предосторожностями. Вероятно, что и первые строители монастырей двойных подтверждали то же воспрещение и те же правила относительно предосторожностей. Но, тем не менее, монастыри оставались стоять рядом или и совсем составляли одни (средостенные) монастыри. Произошло из этого то, чему нельзя было не произойти: строгость запрещений была бессильна против лёгкой возможности греха, и это странное соседство монастырей, совершенно подобное соседству огня и сена, а ещё более странное это единство монастырей, подобное, так сказать, испытанию – может ли сено гореть в огне, само собой понятно, имели по отношению к нравам монахов самые печальные, какие только можно вообразить, последствия. Весь вред и весь

соблазн подобных соседства и единства не мог не обнаружиться, и император Юстиниан в одной из своих новелл решительно предписывает – развести монахов с монахинями и впредь их купножитию не быть¹¹⁸⁹. Однако обычай, столько приятный для любителей греха, и на последующие времена остался во всей своей силе (так что это купножитие монахов с монахинями было уничтожено только уже во времена весьма поздние)¹¹⁹⁰.

В позднейшее время перед нашим периодом до-монгольским присоединилось и ещё нечто, содействовавшее тому, чтобы довести зло до его возможного предела. Мнимые монахи эксплуатировали мир, наоборот мнимо-благочестивые миряне изобрели средство эксплуатировать монастыри. В Греции монастыри были – или ктиторские, составлявшие частную фамильную (семейную) собственность богатых мирян (в том числе, подразумевается, и царей), которые их строили, или свободные и самостоятельные (самовластные), не имевшие ктиторов (построенные самими монахами или которых ктиторов вымерли, – нарочитую речь см. ниже). Второй класс монастырей миряне и сделали предметом своей эксплуатации. Дело началось с того, что монастыри, пришедшие в упадок, поручаемы были в пожизненное, на правах ктиторских, заведывание богатым благочестивым людям с тем, чтобы они их поправили и привели в лучшее состояние. Но потом это стало только предлогом и извинением. На самом же деле вошло в обычай выпрашивать монастыри в пожизненное заведывание за тем, чтобы пользоваться их доходами, которые предоставлялись получавшим монастыри на правах ктиторских в полную власть, чтобы иметь монастыри пожизненными как бы имениями или арендами. (Раздавали монастыри императоры и архиереи преимущественно своим чиновникам в награду за службу, совершенно так, как у нас князья раздавали в поместья земли, а потом и всем, кому хотели). Не говоря о том, что монастыри самым беззастенчивым и беспощадным образом были опустошаемы, подобные порядки имели два следствия по отношению к жизни монахов: Во-первых, мирянин, получивший монастырь в заведывание или в аренду, либо навсегда

поселялся в нём со своим семейством, как в усадьбу, или временно с семейством приезжал в него жить, как на дачу, так что монастыри стали из монастырей наполовину мирскими домами. (Подразумевается, что арендатор монастыря, живя в нём постоянно или временно, жил в нём совершенно так, как в мирском имении, принимая гостей, давая балы и праздники *et cetera*). Во-вторых, власть над монахами игумена совершенно уничтожалась, превращаясь в чисто номинальную, и её заменяла власть мирянина-арендатора, который искал и требовал вовсе не того, чтобы монахи жили по-монашески, а того, чтобы они угождали ему и служили. И который мог наполнять монастырь под видом монахов всяким сбродом. (Об этом позднейшем обычае раздавать монастыри в аренду и обо всём, проистекавшем отсюда зле для монастырей и для монахов, см. в нарочитом об этом сочинении жившего в половине XII века Иоанна патриарха Антиохийского *Λόγος περὶ τοῦ ὅτι οἱ τὰ μοναστήρια διὰ δωρεῶν λαμβάνοντες, εἴτε ἀρχιερατικῶν εἴτε βασιλικῶν, καὶ ἐκ τῶν μοναστηρίων κέρδη ἔχοντες ἀσέβουσιν et caet.*, т. е. Слово о том, что принимающие монастыри в дар или от архиереев или от царей и корыстуящиеся от них, поступают нечестиво, у *Миня* в Патрологии т. 132 р. 1118. Во времена патриарха Иоанна лица, получившие монастыри в пользование или аренду, назывались *χαριотικάριοι*, что вполне соответствует древнему русскому слову «милостник»; позднее они стали называться экзархами).

[О раздавании монастырей в пожизненное пользование клирикам и мирянам в позднейшее время и о присвоении теми и другими монастырей в собственность см. у *Миклошича* *Acta Patriarchat. Const.* I, 76 fin. (также I, 454 fin. 474; II, 388, 399 начало, 415, 429 fin., 467, 468, 495).]

Мнимые монахи (с мнимо-благочестивыми мирянами) до такой степени широко растворили в мир ворота монастырей, что стены последних почти не служили уже ни к чему. Не довольствуясь, однако, этим, мнимые монахи выдумали монастыри и совсем бесстенные,— эти монашеские слободки в оградах приходских церквей, где не беспокоил входы и выходы людей своим созерцанием, хотя бы и совершенно

снисходительным и только праздным, уже никакой привратник, и где уже вовсе не представлялось никакой нужды помимо ворот «прелазити инуде». Весьма вероятно, что изобретатели этих упрощённых монастырей выдавали их за возобновление первоначального отшельничества, когда подвижники жили именно в кельях неогороженными слободками. Но то были слободки, стоявшие в пустынях, а это были слободки, явившиеся в миру... А, наконец, достигая верха простоты, мнимые монахи изобрели монашество совсем безмонастырное, именно – монашество бродячее и домовое. Человек постригался в монахи, но не поселялся в монастыре, хотя бы и сейчас помянутом бесстенном, а делая своими монастырём весь Божий мир и предъявляя своё монашество своей одеждой, переходил в нём от одной трапезы к другой¹¹⁹¹. Или же человек постригался в монахи и затем оставался монашествовать в своём или в чужом мирском доме, монашествовать в том, конечно, единственно смысле, чтобы «от чтимого одеяния воспринять славу благочестия и тем обрести беспрепятственное наслаждение своими удовольствиями»¹¹⁹².

Итак, мнимые монахи, не преминувшие явиться скоро вслед за истинными, успели достигнуть того, чтобы превратить монашество из подвига по Боге в средство к приятно-распущенной жизни. Для людей, шедших в монахи с искренним желанием монашествовать, эти мнимые монахи с их новыми законами, конечно, были не указ; но человек слаб и не обязуемый к злу он увлекается к нему примером. Мнимые монахи возвратили монастыри из пустынь в мир для самих себя; но вместе с этим они столько же подвергли соблазнам мира и монахов истинных. Предлежащий соблазн греха и постоянно видимый пример его одолевают человека; под давлением злой и развращающей среды он постепенно и незаметно понижает уровень своих нравственных требований и кончает тем, что нисходит почти до её уровня. Говорят: человека испортила, развратила среда; это именно сделали с истинными монахами монахи мнимые и мир, с одной стороны – по-своему усердствовавший к монашеству, а с другой стороны его эксплуатировавший.

Монашество начало падать у Греков задолго до принятия нами христианства, ибо оно процветало у них очень недолго. К тому времени, как мы приняли христианство, оно уже находилось у них в совершенном упадке. Обеты нестяжательности и поста, обет подвижничества и «всякой скорби и тесноты», были прямо и открыто отвергнуты, уступив место любостяжанию, чревоугодию и плотоугодию. Не доходило до того, чтобы открыто отвергнут был обет девства (ибо это значило бы не только посягнуть на монашество, но и исключительно поставить себя в самом христианстве, так как и для всякого христианина, не дающего никаких нарочитых обетов, блуд есть грех). Но судя по тому, что уничтожены были все препятствия к нарушению обета и наоборот сглажены были все пути к этому нарушению, едва ли может быть сомнительным, что монахи в этом отношении были несколько не выше мирян. Что, вовсе не памятуя про обет, как нарочитый обет, они видели вместе с мирянами грех только в нарушения всяких приличий и ограничивали свои заботы вместе с последними единственно тем, чтобы соблюдать эти приличия (насколько их предписывает мирская нравственность) и избегать скандальных обнаружений греха и скандальных историй с ним. (Насколько это не терпится и мирской нравственностью). По выражению одного ревнителя истинного монашества того времени, которое подлежит нашей речи, мнимые монахи успели поставить монашество в Греции таким образом, что оно как раз стало противоположно тому, чем бы должно быть, «вместо осуждения мира его вождением, вместо удаления из мира устремлением в него», превращением всех тех «да», которые говорит монах при своём отречении от мира, в насмешливое «нет»¹¹⁹³.

Мы вовсе не были призваны к тому, чтобы восстановить монашество, чтобы вернуть его к временам Пахомия Великого и Василия Великого, и могли усвоить его себе только в том самом виде, в каком оно было у Греков в минуту принятия нами христианства. Обет безусловной общинной нестяжательности давно стал у монахов греческих пустым словом, и они присвоили себе право оставаться совершенно

такими же стяжателями, какими были до перемены мирской одежды на монашескую: с исключением того же обета нестяжательности является монашество и у нас. Монахи греческие жили в миру, по городам и селениям, в растворённых для женщин монастырях или же в монастырях, через стены от которых были монастыри женские. Подобным образом и наши монахи не возвратились в пустыни, а остались в городах, не затворили монастырей для женщин, а оставили их совершенно открытыми для них; подобным образом и у нас купножитие монахов с монахинями в монастырях двойных вовсе не было найдено опасным для обета целомудрия¹¹⁹⁴. Все порядки, которые делали монашество вместо удаления из мира устремлением в него и ко всем его соблазнам были перенесены к нам из Греции во всей неприкосновенной целости. Странно было бы, если бы люди, поставленные в одни и те же условия, не оказались одними и теми же людьми. Если в Греции богатый человек, постригавшийся в монахи, приносил свои богатства в монастырь не затем, чтобы зрением на них поучаться нищете и лишениям, то, конечно, то же было и у нас. Если в Греции бедный человек, постригаясь в монахи, видел свой законный путь к большему или меньшему благоденствию в благотворительности усердствующего мира то, конечно, не могло быть иначе и у нас. Если в Греции этот промысел эксплуатации мирской благотворительности делал монахов человеко-угодниками и льстецами, лицемерами и ханжами, то, конечно, и у нас он должен был делать их тем же самым. Если в Греции люди, давшие обет воздержания и поста, присвоили себе право быть непременно и первыми гостями на всех мирских гостебных трапезах, на всех праздниках и торжествах чревоугодия, то, конечно, и у нас они не имели охоты отказаться от этого права. Если у нас, вслед за Греками, обет девства был освобождён от всех препятствий и обставлен всеми соблазнами, которые бы вели к его нарушению, то, конечно, у нас не могло быть с ним лучше, чем это было у Греков. Мир не принимал у нас такого участия в развращении монахов, как в Греции. У нас не было того, чтобы чуть не каждый монастырь был усадьбой для помещика-мирянина, который вносил в него,

к искушению монахов, всю мирскую жизнь во всей её полноте, ибо у нас не было греческого дарствования монастырей в аренду мирянам. Но мы приняли от Греков тот завет, чтобы честить и гобзить монахов, и в совращении их с пути поста (который, впрочем, составляет основание других монашеских добродетелей) мы были, может быть, даже более усердны, нежели они¹¹⁹⁵.

Итак, наше монашество периода до-монгольского, бывшее воспроизведением, нисколько не улучшенным, современного монашества греческого, должно быть представляемо очень не высоко.

IV. Подвижники и виды подвижничества.

Без праведников не может стоять град. Без праведников,— без отдельных истинных монахов в возможно строгом смысле слова и без подвижников, не могло бы существовать и монашество. Если бы в монахи шли исключительно люди искренно желавшие монашествовать, то монашество не пало бы. Но вскоре вслед за этими людьми толпами устремились к монашеству люди, которые видели в нём только средство постыдной эксплуатации, постыдного обмана ближних, и помышлявшие вовсе не о будущей жизни, а о том, чтобы воспользоваться им, как аферой, к удовлетворению своих требований от настоящей. Эти монахи не для монашества, подавлявшие своей численностью людей, искренно желавших монашествовать и имевшие на своей стороне превосходство соблазна, погубили монашество, низвели и увлекли до своего уровня и искренних монахов, как бы успев перетолковать им монашество и подтасовать его требования. Но позволяет увлекать себя толпа и рядовая масса людей, и в ней всегда находятся отдельные люди, способные стать выше её и твёрдо остаться на своём должном месте, не идя вслед за ней. Как это бывает всегда, так долженствовало быть это и в монашестве. Рядовое большинство людей, искренно желавших монашествовать, так сказать было соvrащено мнимыми монахами, чтобы монашествовать по новому уставу ими созданному; но из большинства выделялись отдельные монахи, которые способны были не поддаваться соблазну и которые хотели быть монахами именно по старому истинному уставу.

Монашество есть нарочитый и исключительный подвиг служения Богу посредством добровольного отречения от этого мира (от его дозволенных попечений, радостей и утех); как подвиг духовный оно есть подвиг очищения духа от помыслов земных и устремления его исключительно к Богу; как подвиг телесный оно есть (после отречения от всего земного) подвиг лишения и скорбей. (Подразумевается, конечно, добровольно на себя налагаемых). Душа человеческая с её помыслами

неописуема и как подвизались подвижники борьбой с мирскими помыслами, это не составляет предмета речей истории, которая может говорить только о подвигах видимых, телесных. Конечно, с самой первой минуты появления у нас монашества, в какой бы далёкой от своего идеала и от своего истинного образа форме оно к нам ни пришло, явились между нашими монахами отдельные подвижники; конечно, они не исчезали между ними и во всё продолжение периода до-монгольского, как не исчезали и после; но положительных сведений о наших подвижниках периода до-монгольского мы имеем в своём распоряжении слишком мало. Только Печерский монастырь несколько озаботился описать подвиги своих подвижников, которых одних мы и имеем в своём распоряжении для некоторого образца¹¹⁹⁶. Представлять, однако, дело таким образом, будто подвижники только и были в одном Печерском монастыре, очевидно, было бы столько же не основательно, сколько не основательно думать, будто в Русской земле Бог ограничил благодать своих духовных дарований только одним местом – Печерским монастырём. Основатели Печерского монастыря преподобные Антоний и Феодосий были такие подвижники, которые не только подвизались сами, но сильны были вдохнуть ревность к подвигам и в других, которые образовали около себя собор подвижников. После них Печерский монастырь, может быть, никогда не оставался без одиноких подвижников. Но должно думать, что точно так же они были, ибо могли быть, и в других монастырях. Истиннейшее подвижничество есть то, когда люди подвизаются исключительно для славы Божией и нисколько для тщетной славы человеческой; но подвижники Печерского монастыря, когда он стал знаменитым монастырём, именно подвергались искушению этой тщетной славы, тогда как подвижники монастырей незначительных тем могли быть чище в своих подвигах, чем труды их были сокровеннее от молвы и превозношений человеческих.

Преподобный Антоний Печерский, придя с Афона, где он постригся, в монахи, и поселившись в пещере Иларионовой, по словам летописца¹¹⁹⁷, «поча жити ту, моля Бога, ядый хлеб сух и то через день, и воды в меру вкушая, копая пещеру, и не да

себе упокая день и ночь, в трудах пребывая, в бдении и молитвах». Переселившись из первой пещеры, от собравшейся братии, в другую, преподобный Антоний и в этой другой пещере подвизался таким же образом, не исходя из неё до смерти никогда и никуда¹¹⁹⁸. Преподобный Феодосий, начавший подвизаться от лет юности и с самого детства, придя к преподобному Антонию и быв принять им, по словам Нестора¹¹⁹⁹, «оттоле подаяшеся на труды телесные и бдяше по вся ночи в славословлении Божии, сонную тягость отгоня, к воздержанию же и плотию своею тружаяся, руками дело свое делая и вспоминая по вся дни псаломское оно слово: виждь смирение мое и труд мой и остави вся грехи моя, тем весь со всем воздержанием душу смиряше, тело же паки трудом и подвизанием дручаше, яко дивится преподобному Антонию и великому Никону смирению его и покорению толикому его в юности благонравству и укреплению в бодрости»¹²⁰⁰. До введения в монастыре самим Феодосием общинножитного устава с общей трапезой было так, что из жита, купленного на деньги, приобретённые общим трудом, каждодневно вечером выдавались братии их доли в зерне, которое ночью каждый должен был смолоть¹²⁰¹, чтобы поутру печь хлебы. «Блаженный же,— говорит Нестор,— (сверх общих дневных работ со всеми другими и чтобы избавлять других ещё от труда ночного и дать время для опочития) взем разделенное жито и кождо часть измоллов поставляше на своем месте, а также и водунося и дрова из леса на свой плещю»¹²⁰², т. е. кроме того, что измалывал для всех зерно, готовил ещё всем воду и дрова¹²⁰³. К этому, так сказать, обыкновенному подвигу ночного бодрствования в труде, преподобный ревновал ещё прилагать подвиг необыкновенный: «другойци же, продолжает Нестор, оводу сущу многу и комаром в ночи, излез над пещеру и обнажив тело свое до пояса, сидяше, прядый волну на сплетение копытцем¹²⁰⁴, и псалтырь же Давидову поя, от множества овода и комара все тело его покровено будяше и ядяху, плоть его о нем пиюще кровь его, отец же наш пребываше неподвижим, ни вставая от места того, дондеже год будяше утрени»¹²⁰⁵.

«Бяше бо,— говорит Нестор о преподобном Феодосии как уже об игумене, по истине человек Божий, светило во всем мире видимое и просиявшее во всем черноризцам,— смирением, смыслом и послушанием и прочими труды подвизаяся, делая по вся дни, не дая рукама своими, ни ногама покоя»¹²⁰⁶. «Никто же его николи же,— ещё говорит о нём Нестор,— виде на ребрах своих лежаща, ли воду возливающая на тело, разве токмо руце умывающа; а одежда его свита власяна остра на теле, извну же на ней ина свита¹²⁰⁷, и таже вельми худа сущи, и туже сего ради возволочаше на ся, яко да не явится власяници, сущи на нем¹²⁰⁸: о сей одежди худеи мнози несмыслении ругахуся ему, укоряюще его, блаженному же си с радостию всю приимающую укоризну их, имея убо присно на памяти слово Господне: блажени есте егда укоряют вы»...¹²⁰⁹. Особенно в строгих и суровых подвигах ежегодно проводил преподобный Феодосий великий пост. Простившись с братией по обычаю вечером в неделю масляную (в масленичное воскресение) и преподав ей наставление о проведении дней поста, он брал несколько ковриг хлеба и с ними удалялся в пещеру, где в одной из келий затворялся и засыпался землёй для совершенного безмолвия и уединения; о нужных монастырских делах переговаривал с приходившими к нему через малое оконце только в субботу или неделю, а «во ины дни пребываше в посте и в молитве, вздержася крепко»¹²¹⁰. И так проводил до пятка — кануна Лазарева, когда кончается собственный великий пост, а в этот день снова возвращался в монастырь, чтобы вместе с братией подвизаться страстную неделю.

Преподобный Феодосий, истинный подвижник и человек исключительной силы духа, той силы, которой достаёт не для одного самого человека, но которая захватывает и покоряет себе и других, не только сам усердно подвизался, но в состоянии был передать свою ревность к подвигам и другим, в состоянии был создать себе между своими монахами школу учеников,— при нём монастырь Печерский имел собор подвижников. Об этом созданном им соборе подвижников летописец говорит¹²¹¹: «Стефану же (после смерти Феодосия) предержашю монастырь и блаженое стадо, еже бе совокупил

Феодосий, таки (бяху) черньци, яко светила в Руси- (памятию) сияют: ови бо бяху постници крепци, ови же на бденье, ови на кланянье коленное, ови на пощение чрез день и чрез два, ини же ядущи хлеб с водой, ини зелье варено, друзии сыро». Вместе с подвигами умерщвления плоти посредством бдения, молитвы и разнообразного поста летописец не упоминает о подвиге её умерщвления посредством железа, ношения вериг; умолчание, нет сомнения, должно понимать так, что веригоношение было делом слишком обычным, что оно не считалось особым подвигом, а так сказать, входило, как само собой подразумеваемое дополнение, в другие подвиги. Не говорится, чтобы и сам преподобный Феодосий носил вериги, однако мы знаем, что он носил их ещё до монашества. Из подвижников Печерских, бывших современными учениками преподобных Антония и Феодосия, нам прямо указаны подвиги двоих: Дамиана пресвитера и преподобного Исаакия. О первом летописец говорит: «Дамиан пресвитер бяхе тако постник и воздержник, яко разве хлеба ти воды (ничесоже не) ясти ему до смерти своя». О втором он же пишет: «се бысть черноризец именем Исакий, якоже и ещё сущу ему в мире, в житьи мирstem, и богату сущу ему, бе бо купец родом Торопчанин, и помысли быти мних, и раздал имение свое требующим¹²¹², и иде к великому Антонию в вечеру, моляся, дабы его сотворил черноризцем, и прият V17; Антоний, взложи нань порты чернецьския, нарек имя ему Исакий, бе бо (мирское) имя ему Чернь; сей же Исакий восприят житие крепко: облечебоя во власяницу и повеле купити собе козел, и одра мехом козел и взвече на власяницу и осше около его кожа сыра». Из подвижников Печерских после смерти Антония и Феодосия в Патерике рассказывается о необыкновенном и исключительном постнике, который не ел ни хлеба ни обычных зелий съедобных, а питался одним зельем несъедобным – лебедой. Это был преподобный Прохор, от употребления лебеды, названный лебедником, подвизавшийся в монастыре при игумене Иоанне (1089-) и великом князе Святополке Изяславиче (1098–1114). Став монахом «он предал себя на послушание и такое безмерное воздержание, что лишил себя и хлеба: он собирал

лебеду, растирал её своими руками и делал из неё хлеб,— этим и питался: (летом) он приготавливал её на год, а на следующее лето опять так же, и таким образом провёл без хлеба всю свою жизнь; не вкусил от хлеба кроме просфоры и никакого овоща и питья, но только лебеду и воду»¹²¹³.

Кроме подвижничества обыкновенного, о котором ревновать по мере сил есть долг всякого истинного монаха, строжайшими ревнителями аскетизма «придуманы»¹²¹⁴ были ещё формы его необыкновенные, перешедшие из Греции и к нам, таковы – затворничество и столпничество.

Но прежде чем говорить о них, мы должны, возвращаясь несколько назад, сделать замечания о пещерничестве, которым подвизался преподобный Антоний.

Пещерничество, обитание вместо надземных жилищ в подземных пещерах обязано в Греции своим происхождением так сказать физическим условиям страны и само по себе было не столько видом подвижничества, сколько просто видом обитания. Греция есть страна гористая и в её горах находится немалое количество естественных пещер,— комнато- или печурообразных углублений в каменных массах, из которых состоят горы, представляющих совершенные удобства для жилья (конечно, самого невзыскательного). Подвижники, удалявшиеся из мира в пустыни и строившие себе в них для житья, само собой разумеется, не дома, а такие, начиная с самой крайней степени простоты, хижины, в которых бы только можно было жить, совершенно естественно должны были прийти к мысли, чтобы, не строя и этих хижин, прямо воспользоваться жилищами, которые предлагала им сама природа. Таким образом, естественные пещеры пустынь были заняты обитателями и явились подвижники-пещерники. После того, как явился и повёлся обычай пещерничества, вместе с естественными пещерами начали высекать и искусственные (и, само собой разумеется, что улучшали искусственно и пещеры естественные). Так как естественные пещеры были большей частью невелики, а высекать в каменных массах искусственные пещеры возможно было только маленькие, то пещерники подвизались большей частью поодиночке и весьма редко,

вероятно, целыми небольшими обществами, которые бы представляли собой маленькие пещерные монастырьки¹²¹⁵. Само по себе греческое пещерничество, как мы сказали, не может быть принято за особый подвиг: пещеры находились не в земле, а поверх земли, в боках гор, имея три стороны глухие, и одну открытую, обращённую к свету и воздуху. По климатическим условиям Греции они были совершенно сухие и при некоторой искусности в обделке могли представлять даже жилища до некоторой степени комфортабельные (имея то существенное преимущество перед хижинами, поставленными на земле, что хорошо защищали от жары и совсем прекрасно от ветров). Подвижничество в пещерах становилось действительным подвигом только в тех случаях, если они избирались или высекались, подобно гнёздам орлиным, на головокружительных высотах и на неприступных скалах, так что становилось тяжким трудом восхождение к ним или нисхождение из них, и так, что была полной «страхования» жизнь среди ужасов природы. Представителем этого пещерничества был у нас преподобный Антоний Печерский. Из рассказа летописца следует, что Антоний сделался пещерником не намеренно, а случайно. По его представлению дело было не таким образом, что Антоний видел пещерничество на Афоне и что, возлюбив его, возвратился в Россию с мыслью о нём, а таким образом, что возвратившись в Россию, он хотел было подвизаться обыкновенным образом в одном из монастырей Киевских. И что, только невзлюбив ни в одном из монастырей остаться, и найдя готовую пещеру, ископанную Иларионом, остановился на пещерничестве. Следовательно, собственным отцом пещерничества у нас был Иларион, а может быть и кто-нибудь другой прежде его, кому подражал уже и он сам. Остановившись (по представлению летописца) на мысли пещерничать случайным образом, преподобный Антоний, как видно из дальнейшего, дал себе обет остаться пещерником навсегда: Не только во всю жизнь свою никогда и никуда не исходил он из пещер Киевских (первой и второй), но и принуждённый бежать из Киева от гнева Изяславова к Святославу в Чернигов, он тотчас же выкопал себе в последнем

пещеру и в продолжение временного пребывания в нём хотел оставаться тем же, чем был на своём настоящем месте. Греческое пещерничество преподобный Антоний видоизменил, и из простой особой формы обитания превратил в настоящее подвижничество. Греческие пещеры, как мы сказали, были не внутри, а поверх земли, в боках гор; по всей вероятности такова же была и пещера Иларионова, ископанная в боку высокого Днепровского берега. Но Антоний устроил свою пещеру вместо надземной подземной, т. е. вертикально опустившись внутри земли на известную глубину, выкопал её потом в горизонтальном направлении под известным, более или менее толстым, слоем поверхности земли. Одним словом – устроил свою пещеру совершенно в той форме, какую имеют Римские и вообще Италиянские катакомбы, остающиеся от первых времён христианства. Сам ли Антоний придумал это изменение или он со стороны был наведён на мысль о нём, неизвестно; но можно с вероятностью предполагать, что он взял себе за образец находившиеся близь места его поселения (Иларионовой пещеры) пещеры Варяжские, служившие для Варягов кладовыми. Судя по назначению этих последних пещер, должно думать, что они были именно подземные¹²¹⁶, а таким образом они своей формой и могли навести Антония на мысль устроить пещеру по-новому и по-своему, нежели как это было у Греков¹²¹⁷. Как бы то ни было, но при этом превращении пещеры из надземной в подземную, лишённую света и притока свежего воздуха, жизнь в ней стала настоящим подвигом (каковым она была бы у нас и в случае надземности, ибо у нас при нашем климате нельзя достигнуть того, чтобы сделать пещеру совершенно сухой). Какую форму имела первая Антониева пещера, такую же форму имела и вторая. Как в первой пещере Антоний подвизался не в одиночестве, а с братством (пока оно не достигло 12 человек), так и во второй пещере он имел при себе маленькое братство (так что когда над первой пещерой явился монастырь, его вторая пещера представляла как бы пещерное подотделение монастыря)¹²¹⁸. Продолжалось ли у нас пещерничество как пещерничество, в виде маленьких пещерных монастырей, после преподобного

Антония, не знаем, но, во всяком случае, оно продолжалось у нас в соединении с одиночным затворничеством.

Подвиг затворничества состоял в том, что монах, желавший, подвизаться им, входил для заключённого и неисходного пребывания в особую малую келью (затвор, ἐγκλείουτρα), в которой он представлял собой как бы живого погребённого мертвеца. Относительно затворничества сделано нарочитое каноническое узаконение 6 вселенским собором (правило 41); оно гласит: «Желающие в городах или в сёлах удаляться в затворы и себе внимать в уединении, сначала должны входить в монастырь и обучаться отшельнической жизни и в продолжение трёх лет в страхе Божьем повиноваться начальнику обители и во всём, как подобает, исполнять послушание. И таким образом засвидетельствовать своё произволение на таковую жизнь и испытываться от местного предстоятеля (т. е. епископа), что от всего сердца добровольно её избирают. После этого ещё один год пребывать (им) вне затвора, чтобы намерение их обнаружилось вполне, ибо тогда они представят удостоверение, что стремятся к этому уединению не ради тщетной славы, а ради самого истинного блага. По исполнении такового времени, если пребудут в том же намерении, пусть затворяются, но уже да не будет им позволено оставлять такого пребывания, когда захотят, разве когда заставит их общественная польза или другая нужда, до смерти их угнетающая, и то с благословением местного епископа. А тех, которые дерзнут исходить из их обиталищ без указанных причин, во-первых, силой заключать в помянутом затворе, а потом врачевать постами и иными строгостями, ибо знаем по написанному, что *никтоже возлож руку свою на рало и обращая вспять управлен есть в царствие небесное*». Подвизание посредством затворничества было у нас в период до-монгольский более или менее распространено и употребительно. Об этом необходимо заключать, во-первых, из Патерика (у Поликарпа о затворниках Никите, Лаврентии и Иоанне многотерпеливом), во-вторых и ещё более из летописи (Лаврентьевской), которая под 1175г. даёт знать, что были многие затворы по монастырям, не только в Киеве, но и в

других городах¹²¹⁹. Не знаем, пребывали ли наши затворники в своих затворах неисходно, как того требует правило соборное; но имеем указания, что некоторые из них пребывали в них очень подолгу: так о многотерпеливом Иоанне, затворнике Печерском, говорится в Патерике, что он пробыл в затворе «в великом воздержании, многим постом удручая и томя плоть свою и нося на всем теле тяжкие железа, 30 лет¹²²⁰. Не знаем, как было в Греции, но наши затворники принимали всех приходивших к ним для поучения (беседуя с ними через оконца своих затворов)¹²²¹. В Печерском монастыре для затворов служили пещеры и именно малые в этих последних кельицы (об Исаакии, в летописи под 1074г.: «затворися в пещере, в единой улице, в кельици мале, яко четыре лакоть»; об Иоанне многотерпеливом в Патерике: «в тесне месте едином от пещеры»), входы, или точнее,— впазы в которые были засыпаемы землёй (об Исаакии в летописи, о Никите в Патерике). Судя по многочисленным остаткам в разных местах пещер, которые преданьем обыкновенно возводятся к глубокой древности, есть вся вероятность полагать, что подобно Печерскому монастырю они были и при многих других монастырях и что и в других монастырях, подобно как в нём, затворы были по преимуществу в них же. Как подвизалась в своих заключениях строжайшие из затворников, об этом можно составить себе понятие по тому, что летопись говорит об Исаакии (том самом, о котором говорили мы выше, по мирскому имени Черни): «затворися в пещере в кельици мале, и ту моляше Бога со слезами: бе же ядь его проскура едина и таже через день, воды в меру пьаше, приносяшетъ же ему великий Антоний и подаваше ему оконцем, яко ся вместяше рука, тако приимаше пищу; и того створи лет 7, на свет не вылазя, ни на ребрех ни легав, но седя мало приимаше сна»... (доколе не прельщён был бесом и не выведен из затвора). Далее летопись говорит, что обычно с наступлением вечера он начинал молиться, поя псалмы, вплоть и до полуночи, и что когда утруждался, садился (для сна) на своём седалище.

Столпничество, впервые «придуманное» преподобным Симеоном Столпником в V веке († 459), представляет собой

особый вид затворничества. Устраивалась небольшая столпообразная башня (στυλοειδὲς μικρὸν ἑγκλειστρον, ἑγκλειστήριος στύλος, т. е. столпообразный малый затвор, затворный столп)¹²²², с балконом наверху, и в ней заключался желавший столпничать, подвизаясь преимущественно в стоянии на сейчас и помянутом балконе¹²²³. Так как столпничество есть род подвижничества чрезвычайно трудный, то его решались избирать весьма немногие; у нас же по нашему климату оно было почти невозможно, ибо человеческая природа не в состоянии переносить на открытом воздухе ни холода нашей зимы, ни дождей и ветров нашего лета. Были, однако, и у нас немногие столпники, которые по всей вероятности подвизались не столько на столпах, сколько в самых столпах. За период до-монгольский известен таких столпников пока один, это – преподобный Кирилл Туровский, знаменитый проповедник. В житии его (кратком и проложном, о котором много выше) говорится, что постригшись в монахи он сначала подвизался в монастыре, а потом, «на большия подвиги желая, в столп вшед затворися, и ту пребысть неколико время, постом и молитвами паче тружаяся и многа божественная писания изложи» (Преподобный Никита Переяславский, о котором см. ниже в обзоре монастырей, по нашему мнению, со всей вероятностью) должен быть относим не к периоду до-монгольскому, а к позднему времени).

К особенным подвигам монашеским должно быть отнесено юродство, которым подвизались, впрочем, не одни монахи, а и миряне, и которое по отношению к монахам, строго говоря, есть подвиг противоканонический, ибо юродствовать можно только в миру, а монах неизбежно должен пребывать в монастыре. Юродство состояло в том, «что человек притворно делался дураком и безумцем для Господа, чтобы терпеть от людей поношения и укоризны и с дерзновением обличать их¹²²⁴. За период до-монгольский мы знаем у нас двоих, подвизавшихся подвигом юродства – это Исаакий Печерский и преподобный Авраамий Смоленский. Исаакий, тот самый, о котором говорили мы выше (по мирскому – Чернь), быв пострижен преподобным Антонием в монахи, сначала затворился в затворе, но после 7-

летнего жестокого подвига в нём впал в искушение от дьявола и вместе с этим искушением в тяжкую болезнь, почему и был из него выведен. После этого, выздоровев от болезни и не возвращаясь снова в уединение, он решился юродствовать; одевшись во власяницу и по ней в «свиту вотоляну», т. е. в какое-то рубище, и на ноги надев «прабошни черевьи протоптаныя», т. е. какую-то обувь вроде наших нищенских опорок¹²²⁵, он «нача уродьство творити и пакостити нача ово игумену, ово братьи, ово мирским человеком, да друзш раны ему даяху; и поча по миру ходити, такоже уродом её творя; вселися в пещеру, в ней же прежде был (в затворе) и совокупи к себе уных и вскладаш нань порты черенечьския, да ово от игумена Никона приимаше раны, ово от родитель тех детских; он же то все терпяше, приимаше раны и наготу и студень день и ночь»¹²²⁶. Преподобный Авраамий Смоленский подвизался некоторое время подвигом юродства в лета своей юности, когда решился оставить мир и прежде чем постригся в монахи. В чём состояло его юродство, жизнеописатель его не говорит («изменися светлых риз и в худые облечеса и хожаше яко един от нищих,— на уродство ся преложи»¹²²⁷

V Мнимые монахи и подвижники и злоупотребления монашеством.

Всякое нравственное зло развивается не вдруг, и всякая нравственная зараза распространяется не сразу, а только постепенно. На этом основании со всей вероятностью следует думать, что у нас в период до-монгольский процент монахов мнимых был не такой огромный или наоборот процент монахов истинных среди мнимых был не такой ничтожный, как это было в Греции¹²²⁸ и после у нас самих. Как жили монахи мнимые, это всякому само собой понятно, т. е. всякому само собой понятно, что эти монахи, постригавшиеся и одевавшиеся в монашескую одежду не для монашества, настолько старались как можно менее монашествовать, насколько было это возможно. Как живут наши мнимые монахи в настоящее время, у всех у нас перед глазами. Но как бы ни были худы у нас эти монахи теперь, во всяком случае, относительно периода до-монгольского должно быть представлений несравненно худших: В настоящее время нет уже монастырей двойных, мужско-женских; в настоящее время уже нет монастырей в виде простых слободок при приходских церквях, причём было бы так, чтобы рядом с мужской слободкой стояла женская. В настоящее время уже нет монахов безмонастырных, бродящих в миру. Легко представить себе, что могло делаться в этих монастырях двойных и в этих двойных слободках, если они были населены монахами неистинными (представить себе, если не при помощи иного более щекотливого средства, то, по крайней мере, припомнив себе, что делается в подобных монастырях и слободках у раскольников). Какое отвратительное безобразие представляли собой наши внемонастырные, волочившиеся по миру, монахи в позднейшее время, это мы положительным образом знаем из памятников (Стоглавый собор и некоторые другие памятники). Со всей вероятностью, конечно, следует думать, что они представляли не много лучшее благообразие и в период до-монгольский (в настоящее время, помогая нашему воображению, представляют собой этих монахов пройдохи

между так называемыми странниками и странницами). Пока мы не знаем нарочитых речей об этих монахах из периода до-монгольского, которые бы изображали их тем, чем они были; но вот ненарочитая речь о них, кстати пришедшаяся, у Данила Заточеника: «мнози, отшедше мира сего, паки возвращаются, аки пси на своя блевотины, на мирское гонение: обиходят села и дома славных мира сего аки пси ласкосердии, идеже браци и пирове, ту чернцы и черницы беззаконице отечески имея на себе сан, а блядив норев, святительский имея на себе сан, а обычай похаб¹²²⁹.

Ложь нигде и ни на какой высоте не оставляет истины, и у людей хватает мужества и дерзости, чтобы обращать в предмет обмана и источник корысти и самую по-видимому неприкосновенную святость. Вместе с подвижниками истинными были подвижники ложные, подвижники-промышленники, которые фальшивым видом подвижничества обманывали людей, чтобы пользоваться у них уважением и славой подвижников истинных и чтобы под разными предлогами и без всяких предлогов обирать их невежественное усердие. Не знаем, к какому времени относится у Греков своим началом это промышленное или промысловое подвижничество,— вероятно к весьма древнему¹²³⁰; как бы то ни было, но в наш период до-монгольский оно находилось у них на высокой степени процветания, быв возведено в настоящую науку и настоящее художество и имея многочисленную школу представителей. Митрополит Солунский Евстафий в своём трактате О лицемерии (Περὶ ὑποκρίσεως) рисует нам целую возмутительную картину этого ненавистнейшего промысла¹²³¹. Дóлжно думать, что до такого художества как в Греции обман не был у нас доводи́м, ибо мы по нашему национальному характеру не способны к такой художественности обмана, к какой способны Греки. Дóлжно думать, что промысел не получал у нас и такой распространённости, как было в Греции, ибо мы в этом случае как будто наделены бóльшим чувством меры, чем Греки. Но за всем тем едва ли можно сомневаться, что промысел, в позднейшее время, несомненно, бывший и у нас (Стоглавый собор), перешёл к нам уже в период до-монгольский. (Для

своеобразного, но вовсе не бесполезного назидания, во всяком же случае для любопытного сведения, позволим себе привести из трактата Евстафия небольшую выдержку: «И ты увидишь (обращается он к читателю) их (ложных подвижников) способными обмануть всякого человека, подделанными от ног до головы, ибо не только расхаживают (по миру) намеренным образом босиком, с грязными ногами и полные нечистоты от верху до низу, но умышляют относительно ног и прочую злую хитрость, которую они способны придумать, зараз полагая предел изменению Божия творения (курῶσαντες καθάπαξ παραλλαγήν τοῦ θείου πλάσματος, т. е. не давая расти ногам, а как-то их искалечивая, и однажды навсегда придавая им известную форму). С актёрским подражанием они усвоят ту трясучую наподобие муравьёв походку, которая свойственна сгорбленным старикам, желая показать через это, что они утратили естественную крепость воздержанием и что почти находятся при самой смерти. И, однако, руки их свидетельствуют о другом: распухшие от пресыщений они выдают подобного рода подвижников. Что же касается до лица, то здесь другая куча обмана: борода либо не чешется и оставляется безобразной ради подвижнической грязи и чтобы стать отвратительным комом, или с благолепием расчесываемая несёт повешенную на неё всю добродетель честно прикрывающего её старца...¹²³² Что находится выше (бороды с усами – лицо, щёки), то по подобию рук, может быть, также слишком цветёт здоровьем от упитанности; но подвижник имеет против этого (зла) искусственную краску, которой он многообразно разделал себя, скрывая (естественный цвет). Глаза же...»¹²³³ (актёрство с глазами и т. д.). «Бывает иногда, что притворщики добродетели посягают и на собственные плоти (т. е. скопят себя) и таким образом как бы налагают (на себя) печать (συμβολογραφοῦσιν), – погибельные, достойные посечения, – как бы принося в жертву эти срамные начатки своей богине-похоти, ибо и она должна быть названа их богиней, как чрево. И одни из них ножиком слегка соскребают поверхность кожи, где найдут нужным, другие уничтожают остроту ногтей (вплотную их обрезаывая, – ὀνύχων ὀξύτητα

ἀποσύροντες), иные же и напилком подпиливают (их) и, производя (таким образом) подделку, показывают это зрителям – или наедине детям или и открыто взрослым (и утверждают), что будто бы эти раны нанеси им демоны ночью во время молитвы¹²³⁴. Выдумывают эти нелепости, чтобы и поразить зрелищем доказательств святости и чтобы получить, думаю, вино и масло для врачебного наложения на раны и для принятия внутрь (т. е. вина под предлогом лечения). Φιλοτιμοῦνται δὲ οἱ αὐτοὶ – приведём место в подлиннике – καὶ φθειρῶν πληθοσμούς, ὥς καὶ ἔξω τῶν ῥακέων ἔρποντα προφαίνεσθαι τὰ ζωύφια· καὶ που καὶ ἐτέρωθεν ἐρανίζονται, τυχὸν μὲν καὶ δι' ἐμπολῆς, ἴσως δὲ καὶ δωρεὰν διὰ τί καὶ τοῦτο; ἵνα τῆς ἀγέλης ταύτης τεθυμαστωμένοι ζώοις περιουσιασθήσονται, δι' ὧν ἔσται κέρδος αὐτοῖς τὸ μάλιστα κατὰ σκοπὸν τοῖς ὑποκριταῖς. Оставляю железноносцев (веригоносцев), которые днём, надев свои шлемы под одежду, однако так, чтобы они были совершенно видимы, занимаются битием вшей или иначе устраивают соблазны и придумывают всевозможные зрелища, а ночью сбрасывают с себя эту тяжесть, чтобы легче было спать.... (Оставляю) и тех, которые намазывают кровью внутреннюю сторону железных колец (кругов, κύκλων, из которых состоят вериги), дабы казалось, что они (кольца, круги; поедают плоть подвижника и что он как бы потеет кровью,— да погубит Бог так радующихся крови (так позволяющих себе кощунствовать с кровью)... Припомнилось мне нечто смешное, и я хочу сообщить факт, получивший широкую известность между Мегалопольцами (Константинопольцами), который и нас поразил, так что навсегда остался в памяти. Был некий пустынник, коварный любитель добродетели, в правление блаженной памяти Иоанна Комнина († 1142). Он был заключён в тесное железо (вериги), весь был грязь, отвратительный смрад, нечистота несмываемая; поэтому и пахло от него вследствие покрывавшей его грязи так, что нельзя было подступиться... (Господин) этот, сначала считавшийся по виду добродетели за ангела, напоследок в явления истины дал познать в себе демона, превосходившего и тех, которые тяжко погрешили против плоти,— он измыслил убавление собственной плоти,

будто бы до глубины поедаемой трением железа, наподобие того как дерево перетирается пилой. И выдумка поистине отвратительная как по материи, так и по форме! Взяв лёгкое или печень (какого-нибудь) животного и измельчив мелко, так что получалось подобие травяной пережёванной массы, он прилеплял в промежутках между железом и принимал желавших с ним беседовать. После недолгой беседы он слегка сотрясался, так будто чувствовал боль от кусания; потом опускал руку под платье, где прилепил помянутое лёгкое, и, отскребши пальцами, выносил на свет проклятое орудие (своего обмана) и восклицая болезненным голосом: «о плоть моя», (известным) искусным образом потрясал рукой, так что часть ненавистной материи, издавая запах гнили, падала на землю, а другая оставалась во впадинах под ногтями. Омывая с руки как бы ручей дёгтя (смолы, — βορβορώδη χείμαρρον), он возбуждал величайшее удивление в незнающих (его секрета), будучи достоин не только истинного пожранья здесь, но и червей там»...)¹²³⁵.

Остроумие людское придумало сделать из монашества своеобразное житейски-полезное употребление. Монашество есть совершенное отречение от мира, добровольная смерть для него; следовательно, говоря юридическим языком, оно есть добровольная политическая и гражданская смерть. Добровольное может быть переменено в невольное, а между тем люди нередко видят нужду и имеют желание избавляться от других людей посредством предания их политической или гражданской смерти (за невозможностью, неудобством и по нежеланию избавляться иным более решительным образом). Таким образом, вошло в обычай постригать в монашество неволей. С целью политической государи неволей постригали в монахи являвшихся им соперников и вообще людей, казавшихся им политически опасными; с целью гражданской мужья постригали в монахини своих жён, чтобы жениться на других жёнах. В первом случае было собственное и настоящее принуждение; во втором случае собственного принуждения не могло быть, если только принуждавшие не были государи, ибо мужьям — частным людям, конечно, не могло быть дано права

отделяться от жён посредством приказания им идти в монахини: здесь собственное принуждение заменялось принуждением нравственным.

От Греков этот обычай постригать в монашество неволей был усвоен и нами – Русскими; впрочем, в период до-монгольский и как средство политическое и как средство гражданское, он, кажется, не входил у нас в слишком большую употребительность, как это было у Греков, и практиковался только изредка, в виде исключения. Случаев политического невольного пострижения за период до-монгольский знаем один, это – в 1205г. князь Галицко-Волинский: Роман Мстиславич постриг в монахи князя Киевского (перед Киевом Белгородского, из рода Смоленских) Рюрика Ростиславича (своего тестя). Опыт кончился тем, что Рюрик после случившейся в 1206г. смерти Романа тотчас же сбросил с себя чернечские порты (жил и княжил после того 10 лет до 1215г.¹²³⁶). В 1059г. сыновья Ярославовы Изяслав, Святослав и Всеволод высадили из поруба дядю своего Судислава, который сидел в нём 24 года, будучи посажен в него Ярославом в 1036г. По освобождении из заключения, Судислав, завоженный племянниками кресту, «бысть чернцем». Можно подозревать, что он принуждён был пойти в монахи; но летописец прямо этого не говорит, и у человека, просидевшего в заключении 24 года, т. е. совершенно убитого нравственно и прожившего целую жизнь вне мира, совершенно естественно быть добровольному желанию окончить последнюю монашеством. Умер Судислав в 1068г., быв погребён в церкви Георгиевского Ярославова монастыря, в котором, нет сомнения, и монашествовал. В 1146г. постригся в монахи Черниговский князь Игорь Олегович, неудачно пытавшийся занять престол великокняжеский после брата своего Всеволода и попавший в плен к занявшему престол Изяславу Мстиславичу Переяславскому, в следующем 1147г. убитый Киевлянами. Хотя Игорь постригся, как прямо даёт знать летописец, не по искренней доброй воле, но, во всяком случае, пострижение было добровольное, не предложенное ему, а им самим прошенное. Вероятно, не надеясь получить свободу, Игорь предпочитал неволю в монастыре неволе в тюрьме; а

весьма возможно и то, что из монастыря он рассчитывал скорее убежать, чем из тюрьмы.

Пострижения в монашество невольные гражданские, мужьями жён в позднейшее время были у нас чрезвычайно обычны. Это зависело от того, что в позднейшее время у нас выдавали девиц замуж не только без предварительных знакомств женихов с невестами, но и без предварительных надлежащих показов последних первым. Вследствие чего, по уверению Котошихина, нигде во всём свете не было на девок такого обманства, как в Московском государстве¹²³⁷. Человек, получавший себе в жёны уроды и вообще такую девицу, которую оказывался не в состоянии полюбить, «бил и мучил её всячески»¹²³⁸, пока не заставлял её постричься. Мы не имеем положительных сведений, как у нас было с обычаями брачными в период до-монгольский, но есть вся вероятность предполагать, что было совершенно иначе, и что позднейший московский обычай образовался уже только в позднейшее время. В язычестве, до принятия христианства, у всех Славян русских, за исключением племени Полянского, браки заключались посредством умыкания девиц на игрищах между сёлами или у воды, «с нею же кто свещашеся»¹²³⁹. Отсюда до перехода к обычаю московскому огромный скачок, который, во всяком случае, никак не мог быть сделан сразу. У Полян, по словам летописца, брачный обычай состоял в том, что «не хожаше зять (жених), по невесту, но привожаху (ю) вечер, а завтра приношаху по ней что вдаруче» (приданое). Но эта некоторая, а может быть – и совсем надлежащая, оформленность брака нисколько не исключает возможности предварительных надлежащих, и даже более чем надлежащих, знакомств женихов с невестами. Притом, в период до-монгольский, если не у князей, то у частных людей ещё оставалась языческая лёгкость разводов, избавлявшая от необходимости прибегать к невольным пострижениям¹²⁴⁰. Как бы то ни было, но пока мы не знаем из периода до-монгольского известий, которые бы говорили о существовании у нас между частными людьми обычая постригать жён в монахини. Что касается до князей, то здесь знаем также один пример и того же

самого Ростислава Мстиславича: в 1205г. вместе с тестем и тещей он постриг и свою жену, их дочь (которую почта пущати от себя, хотячи постричи, в 1197г.).

Странное употребление сделали из монашества в позднейшее время и люди благочестивые, показывая печальную извращённость и как бы объюроделость понятий. Монашество есть надёжнейший путь спасения, но, конечно, не тем, что человек произнесёт монашеские обеты и наденет на себя монашескую одежду, а тем, что со всем усердием, по мере сил, потрудится в монашеских подвигах: Бог так же как люди требует не слов, а дел, и не одного одеяния в одежды добродетели, а самóй добродетели. А между тем позднейшее благочестие ввело в обычай пострижение в монашество перед смертью, придавая значение тому, чтобы человек, заведомо кончивший с исполнением каких бы то ни было обетов, произнёс немееющими устами монашеские обеты. И чтобы одежды, одно ношение которых само по себе, сколько бы ни продолжительное, ни на йоту не даёт человеку святости, были возложены на него на день или час остающейся жизни. Человек лежал едва движимый на одре, готовясь испустить последнее дыхание, и с ним совершали как бы какую-то, прискорбнейшую, комедию вопросов-ответов: «Брате, почто пришел еси, припадая к святому жертвеннику и к сему святому собору?"- «Желая жизни подвижнической, честный отче» и пр., причём иногда даже и ответы умирающий давал не своими, а чужим устами. Как кажется, в Греции обычай постригаться в монахи перед смертью первоначально явился не в том виде, в котором он утрачивал всякий смысл и превращался в простой странный обряд, т. е. как кажется, первоначально было не так, чтобы постригались в минуту самой смерти, стараясь захватить только последнее дыхание. А так, что – в начале болезней, которые предчувствовали смертными и, таким образом, проводили, по крайней мере, по несколько дней и недель если не в монашеских подвигах, то в монашеском одеянии¹²⁴¹. Не только в Греции, но и у нас до позднейшего времени периода домонгольского находились люди, которые в состоянии были видеть всю напрасность и бесполезность этого предсмертного

пострижения. Поликарп Киево-Печерский заключает свою часть Патерики словами: «кто говорит: постригите меня, когда увидите, что я буду умирать,— того суетна вера и пострижение». Но в тех случаях, когда рядовое христианское большинство мнит покупать спасение слишком лёгкими средствами, оно всегда на стороне «да», а не «нет» (как бы руководствуясь житейским правилом, что дело не трудное, а между тем всё-таки может быть...). Сколько можно судить по записям в летописях, у нас обычай явился не вдруг и не скоро, а только уже в последнее время периода, в конце XII века; можно с вероятностью думать, что первоначально он был исключительно обычаем княжеским (как бы их привилегией) и, что потом только уже стал обычаем и отдельных, знатных и богатых людей¹²⁴². (В 1194г. постригся великий князь Святослав Всеволодович, из рода князей Черниговских, в 1195г. Всеволод Мстиславич Владимиро-Волынский, в 1197г. Давид Ростиславич Смоленский¹²⁴³, в 1206г. великая княгиня Мария жена Всеволода Юрьевича,— за 18 дней до смерти, в 1227г. «постригся и в схиму» Владимир Всеволодович, сын великого князя Всеволода Юрьевича с сейчас помянутой Марией в 1228г. преставились в чернцах и в схиме Давыд Муромский и Мстислав Мстиславич Смоленско-Торопецкий¹²⁴⁴. Прежде всех вышеуказанных хотел было постричься перед смертью в монахи великий князь Ростислав Мстиславич, умерший в 1167г., но был возбранён от этого своим духовником, который был из мирских священников: «егда бо отходя жития сего маловременнаго и мимотекущаго — пишет летопись¹²⁴⁵ — молвяше Семьюнови попъви, отцю своему духовному: «тобе въздати слово о том Богу, занеже възборони ми от пострижения''''. Это даёт знать, что обычай пострижения князей перед смертью ввёлся у нас после некоторой борьбы между мирскими священниками и между монахами).

VI. Правила относительно монашества. Внешняя организация монашества и монастырей: степени или образы монашества, одежда монахов, управление и средства содержания монастырей.

Церковные и греческие гражданские правила относительно поступления в монашество суть следующие:

1. Так как монашество есть нарочитый путь спасения, а спасение никому не должно быть возбранено, то в монахи может поступать всякий, какого бы он состояния ни был,— свободный или раб, и какого бы он ни был поведения в миру,— хорошего или худого; раб, подразумевается под условием отпущения господином (4 вселенского собора правило 4, Трулльского собора правило 43, новелла Юстинианова 5, гл. 2).

2. Желаящий воспринять монашество должен быть пострижен не у себя на дому и не где-либо, а непременно в известном монастыре и в присутствии игумена этого последнего, который приемлет постригаемого в своё послушание. (Двукратного собора правило 2). Правило это, постановленное к уничтожению монахов домовых и безмонастырных, на деле вовсе не соблюдалось.

3. Приходящие в монастыри с целью пострижения в монахи должны быть постригаемы не тотчас, а по истечении трёхлетнего испытания (за исключением людей благоговейных и в мирском одеянии проводивших жизнь монашескую, для которых срок шестимесячный). Если в продолжение трёх лет испытания принятый окажется бежавшим рабом и будет требован господином, то должен быть возвращён последнему, вместе и с похищенным имением, если таковое принёс в монастырь. После истечения трёхлетия господин совершенно теряет свои непредъявленные права. (Двукратного собора правило 5, новеллы Юстиниана 5 гл. 2 и 123 гл. 35).

4. Ранний возраст пострижения в монашество для мужчин не был определён до Трулльского собора, а для женщин был определён Василием Великим и потом переменён был этим собором. Именно — Василий Великий назначает для женщин

более 16 или 17 лет возраста (правило 18), а Трулльский собор для мужчин и для женщин назначает не менее, как десятилетний возраст. (Правило 40. Собор говорит, что он назначает своё число лет «последуя примеру правил о вдовицах и диаконисах, по соответствию», но как это он делает, когда вдовиц, как сам говорит, предписано избирать 60 лет, а диаконис поставлять 40 лет, ясно не видно).

5. Люди, находящиеся в брачном сожитии, могут принимать монашество не иначе, как одна сторона с согласия другой. (Василий Великий в "Οροι κατὰ πλάτος, гл. 12. Но Юстиниан в новелле 123 гл. 40, как будто предоставляет право делать это одной стороне и без согласия другой. По новелле императора Льва Мудрого брак должен быть разрешаем для монашества таким образом, чтобы обе стороны шли в монастырь, см. в Πηδάλιον'е примечание к 48 правилу Трулльского собора).

6. Идущий в монахи, если желает оставить своё имение находящимся в миру (детям, если имеет их, или кому хочет), то должен делать распоряжение о нём и завещание прежде пострижения. После же пострижения его имение уже принадлежит монастырю, сделает ли он прямое дарствование или нет. (Двукратного собора правило 6, новелла Юстиниана 5, гл. 5). Что практика вовсе не знала и не признавала этого правила, позволяя самим монахам оставаться полными собственниками принесённых ими из мира или оставленных в миру имений, об этом мы говорили выше.

Обращаемся к внешней организации монашества и монастырей.

Известно, что позднейшие времена, развивая, расширяя и усложняя всё древнейшее, иногда впадали в погрешность не вполне сообразного. Это случилось, между прочим, и по отношению к монашеству. Степеней монашества есть и может быть собственно только одна. Человек делает безусловное, а не условное, отречение от мира и даёт безусловный, а не условный, обет служить единому Богу посредством подвижничества,— в этом состоит монашество. К безусловному не может быть прибавлено ничего нового, а, следовательно,— и к обетам монашеским, раз данным, не может быть прибавлено

новых обетов. Древнее время и знало одну степень монашества,— сразу монашество полное, поскольку монашества неполного быть не может. Но в позднейшее время, не знаем — когда до начала IX века (до преподобного Феодора Студита), оно начало быть разделяемо на две степени — на малую схиму (μικρὸν σχῆμα) и великую ангельскую схиму (μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα) или по-теперешнему на монашество манатейное и монашество схимное, что затем стало и общим правилом. Так как к раз данным полным и безусловным обетам не может быть прибавлено ничего нового, то из деления монашества на две степени вышла та странность, что при пострижении из малого образа в великий монах ограничивается только тем, что снова повторяет обеты, которые дал при пострижении в первый (см. чины пострижения), вследствие чего это великое пострижение является в существе праздным и бесцельным повторением малого¹²⁴⁶. Толкователи позднейшего времени, когда уже вошло в общий обычай деление монашества на две степени, называют малый образ обручением великого¹²⁴⁷. Но обручение не есть самый брак и обручение монашеству не есть ещё самое монашество, а между тем несомненно, что малый образ есть полное монашество¹²⁴⁸. Преподобный Феодор Студит не признавал вводившегося в его время деления монашества на два образа и писал в своём завещании своему будущему преемнику: «не давай так называемого малого образа, а потом как бы великого, ибо один образ (монашества), подобно крещению, как (это) было в обычае у святых отцов»¹²⁴⁹. Но в Уставе патриарха Алексея, как должно подразумевать, согласно с общим обычаем его времени, уже два образа — малый и великий («малосхимные» монахи, «малые схимники» и «великие схимники», малый образ и великий образ)¹²⁵⁰. Следуя патриарху Алексею (и общему обычаю), и преподобный Феодосий Печерский ввёл у себя два образа.

В позднейшее время кроме двух образов монашества собственного и настоящего явился ещё третий образ монашества несобственного,— образ как бы предварительный и вступительный и представлявший собой полу-монашество. Приходящие в монастыри для принятия монашества по

правилам каноническим и по законам гражданским должны быть постригаемы не ранее, как после трёхлетнего испытания. Закон Юстинианов предписывает им в продолжение этих трёх лет носить одежду и стрижку мирскую¹²⁵¹. Но в позднейшее время вошло в обычай надевать на желающих из испытуемых, хотевших заявить своё твёрдое намерение принять монашество, по истечении той или другой части трёхлетия, монашеские одежды без монашеского пострижения. Таким образом, явился чин мирян, носящих монашеские одежды или монахов (собственно – мирян) рясофорных¹²⁵². Истинные ревнители монашества считали в высшей степени предосудительным, если человек, надевший монашеские одежды, всё-таки возвращался потом в мир, однако, законным образом право это за рясофорами оставалось, потому что рясоношение было нечто не узаконенное, а введенное обычаем¹²⁵³. Патриарх Алексей в своём уставе относительно одеяния испытуемых в монашеские одежды (пострижения, – как бы предварительного и не настоящего, см. нынешний чин, – в рясофоры) предписывает: если испытуемый есть человек, знаемый в монастыре, то игумен наденет на него монашеские одежды, когда хочет по своему «рассмотрению»; если же он есть человек незнаемый, то должен пробыть в мирских одеждах не менее года, быв испытываем в худших службах монастырских¹²⁵⁴. Согласно с общим обычаем и с уставом патриарха Алексея и преподобный Феодосий Печерский разделил в своём монастыре испытуемых на два класса – носящих мирские одежды и одежды монашеские. Таким образом, в монастыре его (как вообще в монастырях греческих) все обитающие разделялись на четыре класса: два класса испытуемых и два класса настоящих монахов. Об этом четырёхклассии Нестор пишет: «Вся приходящая (в монастырь Феодосий) принимаше с радостию, но не ту абие постригаше его, но повелеваше ему в своей одежи ходити, дондеже извыкаше весь устрой монастырский, таче по сих облегаешь V17; в мнишскую одежду, и тако паки во всех службах искушашеть V17;,, ти тогда остригий оболочашеть V17; в мантию, дондеже

паки будяше чернець искусн, житием чисть си, ти тогда сподобляшеть V17; прияти святую скиму»¹²⁵⁵.

В позднейшее время у нас образовался взгляд на великую схиму как на нечто такое, что далеко не обязательно для всех монахов, и вместе с тем как на нечто такое, что много пользует уже само по себе, без соответствующих подвигов. На этом основании у нас начали принимать великую схиму не все монахи, а по произволу только некоторые из них и притом только в глубокой старости и даже перед самой смертью. Что преподобный Феодосий вовсе не держался подобного взгляда, это отчасти видно из сейчас приведённых слов Нестора. А ещё более это необходимо думать само по себе. Великая схима, после того как явилось разделение монашества на два образа, стала выражением монашества полного и совершенного, при усвоенном малой схиме значении только обручения этому последнему¹²⁵⁶; но преподобный Феодосий, конечно, желал и ревновал видеть совершенными монахами всю свою братию; что же касается до пострижения в глубокой старости и перед самой смертью, просто ли в монашество или из малого образа в великий, то даже поздний его ученик говорит: «глаголяй сице: аще видите мя умирающа, тогда постригите мя, сего суетна вера и пострижение»¹²⁵⁷. На этом основании необходимо думать, что преподобный Феодосий постригал в великую схиму всех без изъятия своих монахов, и именно-нарочито и непременно требуя этого от всех, и что он не дожидался глубокой старости, а тем более болезни явно смертной, а только ожидал от каждого доказательств готовности и склонности быть совершенным иноком. В первой половине XII века позднейшие взгляды начинают явно выступать. Кирик Новгородский спрашивал о себе епископа Нифонта: «и ещё без скимы есмь, помышлял есмь в себе: ноли к старости тоже ся постригу, ноли буду лучший тогда, но худ есмь и боленъ» [я ещё не постригся в схиму; думаю в себе: не лучше ли постричься под старость, может быть не лучше ли буду тогда (здоровьем), ибо (теперь) худ (здоровьем) и болею], и получил в ответ: «добро еси помыслил, еже еси рекл, к старости пострищися в скиму»¹²⁵⁸.

В настоящее время почти все грамотные монахи, по выслуге лет, возводятся в степени священства – диаконы и пресвитеры (иеродиаконы, (иеромонахи). Совсем не так было в древнее время. Монах идёт в монахи не для пастырства над другими, что есть священство, а для спасения посредством подвигов собственной души, – идёт для того, чтобы из овцы обыкновенной, каковы все пасомые, стать овцой так сказать исключительной и смиреннейшей. В первое время монашества вовсе и не было монахов-священников и монахи для совершения у себя литургии приглашали к себе приходских священников¹²⁵⁹. С течением времени, чтобы избавить монастыри от необходимости приглашать к себе приходских священников, было допущено поставлять монахов в священники и именно – в священники, если можно так выразиться, не полные, не по благодати разумеется, которая не может быть преподана только отчасти, а по праву её употребления, с правом и назначением быть священниками для монахов и в монастырях, но без права быть ими для мирян и в миру¹²⁶⁰. Но это было допущено и более или менее долгое время существовало на практике только для удовлетворения нужды и не более. В монастыре ставилось из лучших монахов столько священников, сколько это требовалось по количеству братии и церквей, а все прочие монахи оставались простыми монахами. В позднейшее время начали ставить в иеродиаконы и иеромонахи и без нужды или сверх неё, но всё-таки нынешнего стремления монахов к этим степеням священства и нынешнего взгляда на них, как на своего рода непременно чины, вовсе не было, и теперешние порядки и взгляды у нас происхождения весьма недавнего¹²⁶¹. Наш период домонгольский должен быть полагаем в этом отношении в середине между двумя крайними пределами древне-старого времени: с одной стороны ставили в иеродиаконы и иеромонахи уже без нужды, но с другой стороны сверх нужды их ставимо было ещё весьма немного¹²⁶².

Монахи начали монашествовать, как само собой разумеется, в произвольных одеждах; но когда явились настоящие монастыри, то вместе с устройством всего быта

введено было однообразие и однообразное постоянство и относительно их. Подобно священникам монахи не выдумали для себя новых одежд, а из многих видов этих последних, употреблявшихся в миру, усвоили себе известные некоторые, которые находили наиболее для себя приличными и соответственными. Определённые одежды введены были уже Пахомием Великим, первым учредителем настоящих монастырей. По его уставу и в его монастырях монахи носили:

1. Коловий или левитон (κολόβιον, κολοβίων, производимое от κολοβός¹²⁶³, λεβητὼν, λεβι(υ)τὼν, λεβητονάριον), – поленную рубашку без рукавов, только с прорезями для рук или с очень короткими по локоть рукавами, из материи льняной или шерстяной¹²⁶⁴.

2. Аналав-особую перевязь коловия или рубашки по груди.

3. Кожаный пояс.

4. Милоть (μῆλοτή от μῆλον – овца, коза), – верхнюю накидку или короткий плащ, в роде капюшона, из нагольной, «или никакой материей не покрытой выделанной овчины.

5. Кукуль – шапочку в форме островерхой скуфы.

6. Мафорий – покров на шапочку в виде и вроде башлыка¹²⁶⁵.

После перехода монашества из Египта в страны настоящей Греции в одеждах монашеских, введённых преподобным Пахомием, произошли некоторые изменения, – отчасти они были переменены, отчасти дополнены: коловий, носившийся монахами Египетскими и как верхняя и как нижняя одежда, т. е. надевавшийся прямо на тело без поддевания под него рубашки в собственном смысле, был заменён двумя одеждами – названной сейчас рубашкой (ὑποκάμησον)¹²⁶⁶ и хитом, милоть была заменена мантией и затем была прибавлена ещё новая одежда паллий, так что после этих перемен, одеждами монашескими стали: кукуль с покровом или мафорием, хитон с рубашкой под ним, аналав, паллий, пояс и мантия. К одеждам должна быть прибавлена обувь, которой монахи Египетские почти никогда не носили¹²⁶⁷ и относительно которой нет правила в уставе Пахомия. Этой монашеской обувью стали сандалии или калиги¹²⁶⁸. В этом изменённом виде монашеские одежды

остаются и до настоящего времени, остаются, впрочем, в книгах, в чинах пострижения, но не на самом деле. Одежды монахов малого и великого образа, или по-теперешнему манатейных и схимников, были совершенно одни и те же, как ясно показывают чины пострижения (до настоящего времени)¹²⁶⁹, и различались между собой тем, что одни – монахов великого образа или схимников были с «иконами воображёнными»¹²⁷⁰, т. е. нашитыми или вышитыми на них изображениями крестов, а другие – монахов малого образа или манатейных были просты. Если взглянуть на теперешнего манатейного монаха, то мы не увидим ничего древнего, ничего из того, что указано сейчас. Но мы уже говорили выше, что нынешняя монашеская (и священническая) ряса происхождения весьма позднего, что до её появления обыкновенную верхнюю одежду монахов составляла мантия, которую они не только изредка надавали в церкви, а носили всегда и везде совершенно так, как носят теперешнюю рясу. Нынешний головной покров монахов манатейных по своей форме происхождения также весьма позднего. Этот головной покров или клобук состоит из двух частей – из камилавки, имеющей форму весьма высокого ставца, бурака или шляпы – цилиндра с обрезанными полями, и из хвостатого покрова по ней или крепы. При соединении крепы с камилавкой или при надевании первой на вторую форма условливается последней, ибо крепа, покрывая камилавку, сообразуется с её формой; но нынешняя форма камилавки и есть именно поздняя: она заимствована Греками из одного источника с нынешней рясой, а от Греков перенесена к нам патриархом Никоном. Дониконовская форма камилавки есть та, которая остаётся в настоящее время у раскольников, т. е. круглая маленькая шапочка или скуфейка. В этой своей собственной и действительной форме камилавка и будет ничем иным, как древним кукулем (κουκούλλιον), который по мнению толкователей взят от крестильного кукуля, именно – от того кукуля или той скуфьеобразной шапочки, которая с древнего времени возлагается на крещаемых при крещении¹²⁷¹. (Камилавка монахов манатейных есть один и тот же головной покров с кукулем монахов великосхимных, отличающийся от

него только отсутствием нашитых или вышитых крестов и для различения от него только получивший новое имя. Кукуль монахов великосхимных доселе сохраняет свою древнюю форму, но, кажется, отличается несколько от формы камилавки раскольнической или от формы этой последней, какую она имела у нас перед Никоном, именно – тогда как кукуль монахов великосхимных есть скуфья островерхая и довольно глубокая, камилавка раскольничья, – если не ошибаемся, – есть скуфейка кругловерховая и мелкая. Если так, то более первоначальную форму должно видеть в форме кукуля, ибо нужно предполагать, что монахи носили в древнее время камилавки, как и теперь носят схимники кукули, закрывая ими голову глубоко, до самых глаз). Покров камилавки или кукуля (нынешняя крепа) в древнейшее время называвшийся мафорием – μαφόριον, что есть испорченно-сокращённое из ὠμοφόριον и значит головной покров, достигающий до плеч и закрывающий их (от ὤμος – плечо и φέρω – ношу), а в последующее время не имевший собственного названия¹²⁷² и подразумевавшийся вместе с кукулем, как одно с ним целое¹²⁷³, по своей собственной форме сверх того, что прикрывает (камилавки или кукуля в теснейшем смысле) был более или менее близок к нынешнему (нынешней крепе); но, заключая от примера теперешних наших схимников, вероятно думать, что его боковые, висящие на плечах, концы или крылья были сшиты спереди вместе (ибо так это теперь у схимников)¹²⁷⁴. В древнее время покров делался не из лёгкой материи (крепы, от которой название) как теперь, а из толстого сукна¹²⁷⁵, и служили не для бесцельного украшения, а для того, чтобы защищать голову от непогоды, для каковой цели был малодостаточен кукуль¹²⁷⁶. На этом основании, со всей вероятностью следует думать, что он не постоянно был надет на голову по камилавке, а только надевался в случае нужды, в другое же время откидывался на спину и висел на последней в виде маленького капюшона, мешка¹²⁷⁷.

Какую форму имела рубашка (ὑποκάμησον) древних монахов, указаний не встречается. Но, по всей вероятности ту же самую, которую имеет и в настоящее время (у монахов, носящих монашеские рубашки), т. е. форму обыкновенной

рубашки (с прямым воротом), но значительно длинной, до половины голеней и несколько ниже. Материалом рубашек, сообразно с качеством, требовавшимся от других монашеских одежд, должен быть предполагаем грубый холст. Монахи, ревновавшие об особенном и нарочитом умерщвлении плоти вместо обыкновенных рубашек носили так называемые власяницы (τὰ τρίχινα от θρίξ, τρίχος – волос), – рубашки из материи, сотканной из верблюжьей или иной жёсткой (как волосы) шерсти, которые множеством шерстистых острых кончиков кололи и жалили тело (преподобный Феодосий Печерский носил на теле «свиту власяну острую», – Нестор в житии, у Бодянского л. 14 оборот; Евстафий Солунский говорит о власянице: (ἐνδυμα) διὰ τριχῶν, ὧν ἵο κέντημα ὡσεὶ καὶ κυνοσβᾶτοι καὶ κάκτοι καὶ ῥάμβροι, – одеяние из волос, которых (волос) колотьё как (колотьё игл) шиповника, кактуса и тёрна¹²⁷⁸, – De emendanda vita monastica, у Миня в Патрологии т. 135, р. 789 n. 72).

Хитон (χιτών), иначе ряса, есть подрясник нынешних монахов. Как в общественном быту позднейших или византийских Греков, так и у монахов хитон имел форму длинной до пят рубашки с неширокими и длинными по кисти рук рукавами и с так называемыми запястьями на концах (как у нынешних священнических и монашеских подрясников)¹²⁷⁹. Нисколько не отличаясь от мирского хитона формой, монашеский хитон отличался от него цветом – чёрным и качеством, по которому он, как все монашеские одежды по отношению к мирским одеждам, долженствовал составлять рубище и вретище. Выше по поводу иматия священников мы говорили, что одежды Греков были отличны, от наших, – что те верхние одежды у них, которые называются комнатными (а на открытом воздухе употребляются в тёплое время) все были неразрезанными и не с полами, как наши сюртуки и всякие верхние одежды, а наглухо сшитыми и надевавшимися с головы, как рубашки. И что последнее название должно быть понимаемо у них не только об одежде, надеваемой непосредственно на тело или в теснейшем и собственном смысле рубашке, как у нас, но и в смысле указанного класса

или рода всякой одежды верхней. Хитон монахов именно и составлял таковую верхнюю их одежду¹²⁸⁰, ибо далее следовала мантия, которая принадлежала к другому классу верхних одежд, – к классу наших шинелей, верхних кафтанов, шуб, вообще к классу верхних одежд открытого воздуха и непогод. Таким образом, хитон составлял верхнюю одежду монахов в собственном и теснейшем смысле, одежду, без которой монах так же не мог быть мыслим, как цивилизованного общества человек не мыслим при людях без сюртука. По этой причине нарицательное название τὰ ἄμφια μοναχικά – монашеская одежда по преимуществу относилось именно к хитону и по преимуществу означало именно его. Но всем монашеским одеждам кроме названия ἄμφια μοναχικά было ещё усвоено описательное название ἄμφια ῥάσα¹²⁸¹, что означает грубую одежду из известного сорта грубой шерсти, одежду из такого же известного сорта материала, как, например, у нас солдатское сукно, каковы были одежды монашеские (Ῥάσος есть латинское rasmus¹²⁸² от rado – скоблю, скребу и как прилагательное к ἄμφιον значит собственно одежду выношенную, вытертую, лишённую ворсы, но в употреблении оно значило одежду из материала известного грубого сорта¹²⁸³; какой именно был это материал, с точностью определить нельзя, но вообще он должен быть представляем близким к нашему солдатскому сукну; в настоящее время послушникам, новопоступающим в монастыри, и послушникам, находящимся на чёрных работах, шьют подряски из какого-то толстого сукна, весьма близкого к солдатскому: если оно не есть прямо солдатское, то можно подозревать, что оно представляет собой древнее сукно монашеское). Подобно тому, как название ἄμφια μοναχικά усвоялось преимущественно хитону и название ἄμφια ῥάσα относительно главным образом к нему, и из этого ἄμφια ῥάσα сделано было другое собственное название хитона – τὸ ῥάσιον (подразумевается ἄμφιον, ἔνδυμα, φόρεμα), ряса¹²⁸⁴. Из одежды рубашко-образный хитон превратился в нынешний подрясник тем способом, что изменяемый из одежд греческих (передо-глухих) в одежды новоевропейские, каковы и русские, он разрезан был спереди по длине на полы (а из рясы

переименован в подрясники в то недавнее время, как явилась нынешняя ряса, представляющая собой извне заимствованный позднейшими Греками кафтан, о чём мы говорили выше). Когда именно хитон был разрезан спереди (как у нас, так и у Греков, и у нас вероятно вслед за Греками), этого пока мы не можем сказать, потому что не встречали пока прямых на это указаний (которые и встретить весьма трудно, потому что они могли быть сделаны не нарочно, а только как-нибудь случайно). Разрезанный на полы, хитон долгое время, как бы соединяя новый вид со старым, застёгивался от верху до низу на частый ряд пуговиц (а у Греков и доселе застёгивается на этот ряд пуговиц от ворота до пояса).

Аналав¹²⁸⁵ – ἀνάλαβος от ἀναλαμβάνω, воспринимаю, надеваю на себя (у некоторых ἀναβολεύς и ἀνάβολος от ἀναβάλλω, накидываю, кладу на себя) был особой перевязью хитона на плечах и под мышками для того, чтобы в последнем удобнее было заниматься работами. Параман нынешних манатейных монахов, представляющий собой древний аналав, более или менее близок по форме к последнему, который, вероятно, делался только не из шнуров или узких тесёмок, как делается теперь первый, а из тесёмок или кожаных ремней¹²⁸⁶ более или менее широких. Он составлял перевязь, весьма подобную той, которую диакон делает из ораря на литургии после возгласения: «Благодатно и щедротами», и, по всей вероятности, снят именно с образца дьяконского. Если читатель возьмёт два ремня и оба сошьёт в кольца таких размеров, чтобы каждое, будучи положено на одно плечо и продето под другую подмышку, плотно облегалo первое и подхватывало вторую, если он вставит эти кольца одно в другое так, чтобы из их соединения выходил Андреевский крест, и сошьёт их в местах соединения, то это и будет древний аналав. Будучи надето на плечи и продето под мышки соединение ремней (тесёмок) представляло крест (Андреевский) спереди и сзади, почему аналаву и придавалось (и придаётся) духовное значение подъятого на рамена крестного ига Христова. В настоящее время древний аналав находим у монахов в двойном виде – в виде параманда, который носят монахи

малого образа или манатейные и в виде собственно так называемого аналава, который носят кроме параманда монахи великого образа. Этот последний по своей форме то же самое, что параманд, и отличается от параманда тем, что не подхватывает под мышки, а сделанный гораздо просторнее его совершенно свободно висит на схимнике, не служа никакому непосредственному назначению и составляя как бы простое надетое украшение; он делается из плетей (плетений) или шнуров и украшается (в виде кистей или кисточек) множеством маленьких крестиков, от чего по-гречески называется ещё *πολυσταύριον* – многокрестие. Параманд носится манатейными монахами и схимниками по рубашке, а аналав последними по подряснику. Несомненно, во-первых, что древний аналав нужно видеть не в нынешнем аналаве схимников, а в нынешнем параманде, общем им с монахами манатейными, ибо древние описания аналава совершенно ясны и не оставляют в этом случае никакого места спорам¹²⁸⁷. Несомненно, во-вторых, что аналав носился в древнее время монахами не по рубашке в теснейшем смысле, а по хитону или рясе, нынешнему подряснику, на котором носят нынешний аналав схимники. Несомненно, в-третьих, что монахи великого образа или схимники имели в древнее время один аналав, а не два, как в настоящее (параманд или древний аналав и так называемый ныне аналав). От чего случилось, что древний аналав перенесён с хитона на рубашку (и, утратив своё древнее имя, получил новое параманда); от чего у монахов великого образа или схимников аналав удвоен, причём новейшей его дубликат занял место старого: На вопросы эти, за отсутствием положительных указаний, может быть отвечаемо только предположительно. Переименование аналава в параманды – *παράμανδιν*, *παράμάνδιον* ничего в этом случае не объясняет. Название *παράμάνδιον*, очевидно, происходящее из *παρά* и *μάνδιος*, не совсем ясно, ибо трудно решить, что тут значит *παρά*; но значит ли оно близь или вместо. Во всяком случае, показывает только, то, что древний аналав находился в ближайшем соприкосновении с мантией и, следовательно, надевался не на рубашку, а на хитон или рясу, нынешний

подрясник. Когда хитон разрезан был спереди и стал одеждой двуполой, то монахи начали принимать за хитон находившуюся под ним рубашку. Ибо хитон значит рубашка, а поэтому и перенесли аналав с действительного хитона на воображаемый или с нынешнего подрясника на рубашку. Так с вероятностью можно объяснять перенесение. Что же касается до того, что монахи великого образа или схимники, перенесши действительный аналав с подрясника на рубашку, надели на первый собственно так называемый ныне аналав, то это, вероятно, для отличия от манатейных и для показания, что они суть как бы сугубые монахи. Или, наоборот, случилось так, что перенесши аналав вместе с манатейными монахами на рубашку, они хотели оставить его, в сохранение древнего обычая, и на хитон, причём второму придали несколько иную форму, чтобы не выходило совершенной двойственности. В «Сказании о черноризчесте чину», усвояемом Кириллу Туровскому, аналав называется плетцами¹²⁸⁸, а в Чине погребения монашеского по старым рукописям плетьми¹²⁸⁹; так как это название более идёт к нынешнему аналаву схимников, чем к параманду, то из этого следует заключать, что первый явился уже значительно в древние времена¹²⁹⁰.

Паллия – παλλίον в настоящее время совсем нет у монахов. Некоторые хотят видеть его в малой мантии, манатейке или манатке, о которой говорили мы выше (в одеждах архиерейских). Но это вовсе неосновательно: малая мантия есть вид самой мантии, – мантия домашняя, а паллий служил не в домашнюю замену мантии, а был вместе с ней особой от неё и возлагавшейся на монахов при пострижении одеждой, как это ясно дают знать Симеон Солунский¹²⁹¹ и чины пострижения (греческие до настоящего времени, см. также у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом Μανδύας). В настоящее время у схимников есть так называемая малая схима, которую они иногда употребляют вместо большой схимы (под этой последней они разумеют кукуль с наглавником). Если читатель возьмёт священническую епитрахиль, если он отрежет у неё верхние проймы, которыми она надевается на шею и сделает продольный разрез посередине, если он наденет её на себя в

этот разрез так, что одна половина будет висеть на груди, а другая на спине, то это и будет именно малая схима. Совершенно подобную этой малой схиме одежду находим на монахах X-XI века по изображениям в Менологии императора Василия¹²⁹²: со всей вероятностью подозреваем, что это и есть именно паллий. Так как все монашеские одежды явились с каким-нибудь непосредственным назначением, а не для простого украшения или духовного знаменования, которое им придано после, то имел, конечно, это непосредственное назначение и паллий. Если его видеть в сейчас помянутой одежде, то его нужно будет принимать за что-то такое вроде нынешней жилетки, за нагрудник и вместе наспинник.

[Паллий монашеский, как особая одежда, упоминается в Лимонаре Иоанна Мосха, гл. XVIII.— Cod. Theodos. lib. XIV, tit. X, n. I discoloribus quoque palliis pectora contegentes. — По Никифору Исповеднику, пресвитер монах не должен служить (λειτουρῆσαι) без мантии,— у Ралли и П. IV, 429 n. 27.]

575 Пояс — ζώνη с древнего времени более или менее был тот же, что и теперь,— кожаный средней ширины (пальца в три) ремень (по подобию кожаного пояса первоначальника анахоретов Иоанна Предтечи), почему иногда он называется λῶρον (что значит ремень, а потом в употреблении и многое другое, новогреческий λουρί).

Мантия — μανδύας, о которой мы уже говорили выше в одеждах архиерейских, у монахов была трёх видов: короткая в виде недлинного капюшона (т. е. если последний отпороть от шинели и снять) для работ, более длинная для церкви в праздники и великая — неизвестно для чего, но вероятно для употребления в холод и непогоду и в дорогах. Так как мантию великую или большую предписывается делать суконную, то этим даётся знать, что другие две были делаемы из материала более лёгкого. Изображений монахов в мантии церковной весьма много в Менологии императора Василия: длиной она приблизительно в половины голеней или несколько короче¹²⁹³.

Обувь монахов составляли сандалии, калиги и сапоги.

Сандалии — τὰ σανδάλια (древнее τὰ σάνδαλα) в своём первоначальном и простейшем виде суть кожаные или

деревянные (производное от σανίς – доска) подошвы, привязанные к ступне ноги ремнями; после они стали весьма мелкими башмаками, вроде наших туфель (новогреческие παποῦτσι, τσαροῦχι). Калиги – τὰ καλίγια и καλλίγια (также τὰ χαλίκια и αἱ καλικάι)¹²⁹⁴, из латинского caligae были более глубокие башмаки с длинными ремнями, которыми поверх их обвивалась нога, как у наших лаптей оборами. Сапоги (αἱ τζάγυαι и τὰ τζάγυια)¹²⁹⁵ были в существе то же, что наши (отличались от наших главным образом тем, что делались головковые, а не вытяжные, и что имели носы не тупые, а круглые или продолговато-остро-круглые; большие – μακράτζάγυια имели голенища до колен, *Дюканж Gloss. Graecit* τζάγυαι, а малые – κονδοτζάγυια, новогреческий κονδός короткий, вероятно, вполовину против больших и были подобны нашим туфлям с голенищами). Собственную и так сказать форменную обувь монахов составляли сандалии, дававшиеся им при пострижении; затем калиги, вероятно, носились или безразлично вместе с сандалиями, а сапоги подобно мантии великой, вероятно, употреблялись только в особенных случаях (в холод и в дорогах).

У нас в России, по климатическими условиям, с одеждами монахов должны были произойти некоторые перемены, а именно – во-первых, долженствовало быть законно признанным употребление мехов, запрещённое в Греции¹²⁹⁶, во-вторых, обыкновенной обувью монахов, вместо сандалий и калиг, должны были стать сапоги (а беднейших, конечно, и лапти, – своего рода калиги¹²⁹⁷).

Итак, одежды монахов были: рубашка (υποκάμησον), хитон или ряса (нынешний подрясник), аналав (нынешний параманд), паллий ныне неизвестный, весьма вероятно так называемая малая схима монахов великого образа или схимников), пояс, кукуль с наглавником (у монахов манатейных получившей название камилавки, у нас клобука), сандалии или калиги (и сапоги).

Одежды эти были одни и те же у монахов великого и малого образа или манатейных и схимников, и отличались между собой тем, что у первых они были «с воображёнными иконами» или с

вышитыми (нашитыми) на них изображениями крестов¹²⁹⁸, а у последних без этих изображений. Первоначальными одеждами монахов были не простые, как вероятно думает читатель на основании общих соображений, а напротив с изображениями которые ввёл уже первый учредитель (организатор) настоящего монашества преподобный Пахомий Великий¹²⁹⁹. Простые одежды, лишённые священных изображений, как нужно думать, ввелись с того времени, как монахи из своих пустынь начали выходить в города. Ибо толкаться в городах по улицам и площадям было неудобно в одеждах, которые самым своим видом слишком выдавали своё назначение вовсе не для городских улиц и площадей. Весьма вероятно, что именно это появление одежд простых и было причиной разделения монашества на два образа: великий и малый. Монахи, никогда не хотевшие снимать одежд с изображением и надевать простых (и подразумевается – выходить из монастырей), став монахами великого образа или схимниками, а прочие – монахами малого образа.

Все одежды монахов с древнего времени, как и в настоящее, были чёрного цвета (с дозволением перехода из чёрного в тёмно-красный и тёмно-серый, см. выше), почему монахи названы чернецами (μελανεῖμονες, μελανεῖμονοῦντες, μελανεῖφοροῦντες)¹³⁰⁰. Все одежды должны были быть из материала простого и грубого (следовательно, и у нас меха – не лисьи и куньи, а из простых овчин) и представляют собой в сравнении с одеждами мирян рубища и вретища, «одежды нищетные» или нищенские¹³⁰¹.

В древнее время монахи не носили длинных волос, как теперь, но остригали головы наголо, почему и посвящение в монахи (употребляем слово посвящение, конечно, не в смысле хиротонии) названо пострижением¹³⁰². Патриарх Герман говорит, что монахам остригается совершенно голова по подражанию св. апостолу Иакову брату Господню и Павлу апостолу и прочим¹³⁰³. Не совсем ясно, что он хочет сказать, но вероятно думать, что свой обычай иметь голову остриженной, по подражанию или без подражания апостолам, монахи взяли от библейского примера древних Евреев: у этих последних

голова остригалась в знак печали и сетования (Иова 1:20, пророка Михея 1:16), а монашество есть именно состояние печали; равным образом, вероятно, этим хотели выразить отложение тщетных попечений «о прелести и суете плоти» (так как заботы о волосах означали именно это последнее)¹³⁰⁴. Обычай носить длинные волосы монахи заимствовали, как должно думать, от так называемых анахоретов или еремитов – одиноких монахов или мирян, хотевших подвизаться не в монастырях, а отдельно в пустынях («пустынников»)¹³⁰⁵. Длинноволосие начало входить между монахами в обычай не позднее начала IX века¹³⁰⁶, а стало обычаем общим и обязательным уже после нашего периода до-монгольского¹³⁰⁷.

Административную власть монастырей составляли игумены с большим или меньшим количеством находившихся под ними чиновников. Область администрации распадалась в монастырях на три части: нравственный надзор над монахами и дисциплина их поведения, заведывание церковью или церквами с их богослужением, ведение хозяйства. Но не во всех монастырях был одинаково строг нравственный надзор, не все монастыри имели общее хозяйство, не во всех монастырях были церкви (монастыри несобственные). Сообразно с этим различием монастырей и состав администрации в них был различный.

Различие монастырей произошло таким образом, что от формы монастыря полной и совершенной они нисходили к формам менее полным и совершенным. Первую форму представляли монастыри строго-общинножитные, соединявшие вместе с тем строгость требований в отношении к нравам. В этих монастырях администрация и была в том её целом виде, в каком она была выработана для монастырей. После игумена, о котором скажем ниже, весь состав чинов администрации, как мы сказали, распадался на три группы: для нравственного надзора над монахами и для наблюдения между ними дисциплины, для ведения церковей с богослужением и для ведения хозяйства. У преподобного Феодора Студита¹³⁰⁸ и в уставах, письменно воспроизводящих неписаный устав его монастыря, находим для нравственного надзора над монахами и дисциплины чиновников: таксиарха, епистимонархов, епитиритов,

будильников и привратника. Таксиарх – ταξιάρχης, что значит чиноначальник, порядконачальник, был нечто вроде нынешнего благочинного. Он наблюдал за поведением братии в кельях и в церкви. Во времена собраний в церкви или где-либо он устанавливал и наблюдал порядок и чинность и, наконец, он вёл список монахов (ματρίκιον – матрикулу, клировую ведомость) «для ведения степени каждого»¹³⁰⁹. Епистимонархи – ἐπιστημονάρχαι, – начальники сведущих, разумных, опытных (первые между сведущими, разумными), по Феодору Студиту были монастырские судьи¹³¹⁰. А по Афанасию Афонскому – в числе двух они наблюдали за благочинностью стояния братии в церкви (- по одному для каждого из двух ликов, разделённые на которые стояли братия в церкви, см. выше), побуждали идти в неё опаздывавших и подвергали наказаниям не приходивших¹³¹¹. Епитириты – ἐπιτηρηταί, наблюдатели, вероятно, быв помощниками таксиарха, по Феодору Студиту были как бы очами над братией, наблюдали над нею днём и ночью и во всякое время, разрушая недозволенные сходки для смеха, празднословия и других более предосудительных целей¹³¹². Будильники – ἄφύπνισταί, по первому удару била к утренней служба обходили кельи, будя братию, а равно побуждали идти и ко всякой другой службе¹³¹³. Привратник – πυλῶρὸς и ὀστιάριος или ὀστιάρος, наблюдал за входами в монастырь и за выходами из него, позволяя вход (мирянам) и выход (монахам) только получившим дозволение от игумена¹³¹⁴. Для заведывания церковью и богослужением были чиновники: еkkлесиарх, доместики и канонарх. Еkkлесиарх – ἐκκλησιάρχης, начальник церкви, был именно то, что значит его имя, т. е. главным блюстителем церкви и всех её принадлежностей, главным распорядителем и надзирателем в ней в отношении ко всему убранству и главным распорядителем в ней в отношении к богослужению¹³¹⁵. Доместики – δομεστικοί, из латинского domesticus (собственно домовый, дворовый, дворянин и дворянин в том смысле, в котором слово употреблялось у нас в старое время, и в употреблении с приложением названия должности: δομεστικὸς τοῦ, τῶν...имя весьма многих чиновников высших и низших) были головщики и

регенты двух клиросов певчих¹³¹⁶. Канонарх – κανονάρχης, начальник канонов, – предначинатель их пения и распорядитель относительно их пения, был, во-первых, канонарх в теперешнем смысле, затем вообще уставщик относительно чтения, и, наконец, имел на своей обязанности бить в било к службам¹³¹⁷. При этих высших чиновниках по церкви были низшие: сосудохранители (под надзором высших чистившие сосуды, за исключением, конечно, богослужебных и одежды), парамонари (поддерживавшие чистоту в церкви), кандилловжигатели и пр. Для ведения хозяйства главные чиновники были эконоом и келарь, а под ними для разных отделов и видов хозяйства весьма многие другие: трапезарь, повар, хлебопекарь, портной, сапожник, огородник, виноградарь и пр. и пр. Подразумевая, что каждый из них был частный начальник на своём послушании, и имел при себе то или другое количество послушников и простых служебников. Эконоом (οἰκονόμος от οἶκος и νέμω домоправитель), главный чиновник по хозяйственной части, имел в своём ведении доходы и расходы монастыря и имущества, с которых получались первые. Келарь κελάριας и κελλαρίτης¹³¹⁸ – что значит амбарный, от κελλάριον – амбар со съестными припасами и с всякими для хозяйства запасами и принадлежностями, был, как говорит Феодор Студит, начальником братии (пищеначальником, ἄρχων βρωμάτων)¹³¹⁹, т. е. главным начальником по ведению монастырского стола, а также, как необходимо подразумевать, и по снабжению братии одеждой. Наиболее важным между остальными был трапезарь – τραπεζάρης, у Феодора Студита ἀριστητάριος¹³²⁰, – приготовитель обедов (наблюдатель за их приготовлением), в славянском переводе устава патриарха Алексея кутник¹³²¹, т. е. главный после келаря и непосредственный начальник монастырской трапезы, как бы монастырский буфетчик¹³²². Из всех перечисленных сейчас чиновников главными были не те, которые ведали духовное, а те, которые ведали плотское, т. е. не таксиарх с епистимонархами и пр., а эконоом с келарем¹³²³.

В Уставе патриарха Алексея есть глава о чиновниках, озаглавленная «О служебницах»¹³²⁴. В ней читается: «Служебник же в монастырях (sic) хотим: иконома, кутника, иже

старей на обою сторону церкви (епископонархов Афанасия Афонского и таксиархов записи Студийского монастыря), пономаря, сосудохранильщика, житницы ключаря, иже о больных стоит (больничного, वोσκομόс)¹³²⁵, иже вспоминае (будильника, ὀφυνιστής?), деместика церковного¹³²⁶, книжного хранителя (βιβλοφύλαξ)¹³²⁷, келаря, старейшего странноприимца» (разумеется привратник, см. выше). Главные чиновники после игумена суть эконо и кутник, ибо они двое вместе с игуменом печатают ковчежец (сундук) с монастырскими деньгами, полагаемыми в хранильницу (денежную кладовую)¹³²⁸. Со всей вероятностью следует думать, что это перечисление чиновников не совершенно полно, и именно – или что сам патриарх Алексей не имел намерения делать перечисления совершенно полного или что славянский переводчик Устава воспроизводит греческий подлинник не вполне и в своей редакции: в нём вовсе нет чиновников нравственного надзора. Не имея в руках греческого подлинника устава, нельзя решить положительно, который случай имел место. Нам представляется вероятнейшим думать, что второй, и именно – от того, что у нас эти чиновники найдены излишними и исключены из состава чинов, а их обязанности отчасти были приняты самими игуменами, отчасти возложены на чиновников других категорий, на еkkлeсиарха с деместиками (а вероятнее – с будильниками), может быть – на эконома и келаря.

Как бы то ни было, но есть вся вероятность думать, что у нас действительно было сделано сейчас указанное последнее, т. е. что преподобный Феодосий Печерский ввёл в своём монастыре чиноначалие греческое с некоторым сокращением штата чиновников, исключив чиновников сейчас указанной категории, отчасти приняв их обязанности на самого себя, отчасти возложив на других чиновников. Мы не имеем нарочитых записей о чинах, введённых преподобным Феодосием; но нет никаких намёков на них в записях ненарочитых, а равным образом не находим никаких указаний на их существование у нас и во всех известиях последующего времени. Из ненарочитых известий Несторова жития преподобного Феодосия узнаём, что он несколько сократил и

остальные чины, им введенные: должность трапезаря или кутника он соединил с должностью келаря¹³²⁹, а должность еkkлeсиарха возложил на одного из домашних (нужно подразумевать, правого клироса¹³³⁰. Таким образом, преподобный Феодосий учредил у себя главные монастырские чины: церковные – домашних, причём один из них был и еkkлeсиархом, хозяйственные – эконома¹³³¹ и келаря. Из чиновников второстепенных церковных у Нестора упоминаются «пономонари» или пономари, которые иначе называются строителями церковными¹³³². Из не упоминаемых само собой должен быть предполагаем канонарх и необходимо должны быть предполагаемы будильники. Из чиновников хозяйственных, конечно, учреждены были все, которые требовались составом хозяйства, причём весьма вероятно предполагать, что при устройстве их штата и при распределении между ними обязанностей (служб) преподобный Феодосий сообразовался не столько с порядками монастырей греческих, сколько с порядками мирскими русскими (боярские хозяйства)¹³³³.

В монастырях особножитных (идиоритмах, по-теперешнему по-русски – штатных) не было общей трапезы и общей казённой одежды. Следовательно, в них не нужен был келарь со всем штатом низших под ним чиновников. Составляет вопрос, как ведаемы были в этих монастырях недвижимые имения, когда они в них были. Возможны два предположения: или что был общий эконом, который заведовал ими, и что доходы с них, доставлявшиеся им в монастырь, разделялись между братией, или что самые имения делились между монахами на участки, и каждый из них сам ведал свой участок, пользуясь им как пожизненной или вообще временной (до выхода из монастыря) частной собственностью. Представляется с первого взгляда вероятнейшим первое, ибо последнее совсем превращало бы всех монахов в мелких собственников, своего рода арендаторов, т. е., мы разумею, всех их слишком приближало бы к мирянам. Однако у Греков позднейшего времени мы находим такие указания, которые заставляют предполагать, что если не всегда было, то, по крайней мере, иногда бывало и последнее¹³³⁴. Во всяком случае, в этих монастырях нужен был

эконом или соответствующей чиновник для ведения и употребления тех денежных доходов, которые шли не на братию, а на монастырь, и употреблялись на поддержание церквей и зданий. О денежных доходах, шедших на братию, мы уже говорили выше, что они так или иначе были разделяемы или прямо получались по рукам. Представлялось бы с первого взгляда необходимым думать, что в этих монастырях, так же как в общинножитных, были чиновники церковные, так как без них не может обходиться богослужение. На самом же деле и априори и на основании прямых указаний, гораздо вероятнее думать, что их вовсе не было и что дело о богослужении в этих монастырях должно быть представляемо особо и по-своему. В монастырях общинножитных все труды, а в той числе и труд совершения богослужения, были общие; вследствие этого в них могли поставлять монахов в священники, сколько хотели, а равным образом и штаты прочих церковных чиновников (чтецов и певцов и прочих) могли устраивать с такой полнотой, с какой желали. Но другое дело в монастырях особножитных: здесь был каждый сам для себя и по себе и никто не обязан был чем-нибудь служить для других даром; следовательно,— здесь монахи должны были платить от себя сообща служившим для них священникам особую плату, особое жалованье (содержать их от себя на жалованье, нанимать их)¹³³⁵. Но известно, что когда приходится платить, то люди из всех сил стремятся к тому, чтобы платить как можно меньше; на этом основании со всей вероятностью следует предполагать, что в монастырях особножитных так мало было служащих священников и прочих церковных причётников, менее чего уже нельзя быть, или что их было в них не более, как столько, сколько требовала настоятельная нужда. В монастырях общежительных было заведено, чтобы богослужение совершалось каждый день неопустительно; следовательно, здесь требовалась перемена священников (чередa). Напротив, относительно монастырей особножительных есть вся вероятность думать, что если не во всех них, то в большей части их богослужение совершалось вовсе не каждый день, а только по воскресениям и по праздникам, и что в будни монахи их предоставляли себе

довольствоваться действительным или мнимым совершением келейной службы (келейное правило)¹³³⁶; следовательно, здесь вовсе не требовалось многих священников и какой-либо перемены их. Мирские приходы с сотнями душ прихожан довольствовались одним священником с дьячком: со всей вероятностью следует думать, что немного бóльшим довольствовались и монастыри особножитные. Таким образом, в этих монастырях не было ни еkkлесиарха, ни domestikов (ибо никаких хоров певчих), ни канонарха, а два дьячка – по одному на крылос, которые совмещали в себе всех помянутых чиновников. Из сказанного следует, что и эконо́м в этих монастырях получал особое жалованье: это весьма вероятно; но возможно и то, что в эконо́мы шли из одного того, что должность, их, выражаясь беззастенчивым древним языком, представляла собой «кормление». (В том списке славянского перевода Устава патриарха Алексея, которым мы пользуемся, т. е. Синодальном № 330, по Описанию Горского и Невоструева № 380, принадлежавшем, как должно думать, Новгородскому монастырю Благовещения, построенному архиепископами Илией и Гавриилом, в первой богослужебной части Устава, в отделении помесечном, против некоторых дней есть записи о поминовенных обедах на братию, т. е. об обедах, поставлявшихся братии на проценты из вкладов, положенных для этой цели в монастырь людьми желавшими быть поминаемыми в нём¹³³⁷. Некоторые из записей составляют свидетельства по отношению к нашему вопросу. Лист 95 оборот 14 Ноября на память ап. Филиппа: «обед на синех (т. е. на сенях, как это на л. 88, 90 оборот, 168 оборот, представлявших собой, за неимением трапезы, помещение просторное для устройства общего обеда) по Филипи, по Овгиньи.... поминати их род и племя и православные христьяны, священнику и дьякону по медянице соли, старцам дьякам и сторожами по чолкви». Лист 165 оборот Мая 6 на память праведного Иова: «обед братии по Ларивоне скимнеке, по Фекле... священнику служебнику медяница соли, а пафида (читать панафида) им пети»... В дни поминовенных обедов на братию служба в монастырях совершалась торжественная (соборная); если

служит один священник с дьяконом и старцами дьяками, то значит, только они и были в монастыре церковно-служаших людей. Если священнику с прочими служащими платится за обедню, то значит, что годовая плата им была только за воскресения и за праздники, а за экстренные случаи платилось особо; следовательно, служили в монастыре, за исключением экстренных случаев, только по воскресениям и по праздникам).

В монастырях несобственных или в монашеских слободках при мирских приходских церквях не было ничего вещественного общего,— ни стола, ни одежды, ни келий, ни церкви, ибо келья у каждого была своя собственная, а церковью для всех служила та приходская церковь, при которой жили. Следовательно, в монастырях этих требовался один нравственный надзор. Так как они представляли собой нечто совсем вольное, своего рода казачество в монашестве, то нет сомнения, что и нравственный надзор в них был до последней степени слаб и более номинальный, чем действительный. За древнее время не имеем сведений, но в позднейшее время бывало, что монастыри эти совсем не имели игуменов, так что каждый монах в них был сам себе игумен.

Главными начальниками монастырей были игумены¹³³⁸.

Власть игуменов была существенно различена в монастырях свободных и самовластных и в монастырях ктиторских, составлявших собственность ктиторов, к последним из которых должны быть ещё причислены монастыри посессионные — находившиеся во временном пользовании каких-нибудь мирян. Всякий монастырь был строим кем-нибудь. Строитель монастыря становился его ктиторм, что значит собственник, господин, приобретая на него известные, весьма обширные права¹³³⁹. Если строитель монастыря был мирянин, то ктиторские права по закону были наследственные; строитель мог передать их своими наследниками и тогда монастырь становился родовыми ктиторским. Но строитель мог и отказаться от своих наследственных прав, как бы предоставляя и жертвуя их самому монастырю, тогда последний становился свободными и самовластным¹³⁴⁰. Если строитель монастыря был монах, то он по закону не имел права наследственности

(т. е. оставлять что-либо в наследство); вопреки закону по злоупотреблению, как кажется, бывало, что и монахи строители оставляли свои ктиторские монастыри в наследство своими наследникам¹³⁴¹; но наибольшей частью, как должно думать, было так, что монахи строители оставляли своя ктиторские права самим монастырям, делая их таким образом свободными и самовластными. Монастыри свободные подчинялись на одном основании с духовенством власти местных епископов (после того, как бы подчинены им, 4 вселенского собора правило 4) и затем не имели над собой никакой иной власти, представляя собой то же, что все теперешние наши монастыри. Игумены в свободных монастырях избирались самими монахами последних, всем их собором, при смотре местных епископов, чтобы избирались не старшие по степени, а достойнейшие по качествам¹³⁴². В уставе патриарха Алексея относительно избрания игумена предписывается¹³⁴³: после смерти игумена братия в продолжение 3 дней возносит общую тёплую молитву к Богу, чтобы явил достойного и затем, предлежащу св. евангелию, изберут, «его же ведут». Если все единогласно изберут одного, то благодарение Богу. Если же этого не случится, то пусть изберут трёх кандидатов и идут с мольбой к патриарху, чтобы он из троих выбрал одного. Избираемый должен быть: не моложе 33 лет; из постриженников монастыря, а не из отъинуде пришедших, чтобы знал и любил порядки монастыря и не имел охоты посягать на них¹³⁴⁴; из людей, не бывших в брачной жизни, а не вдовцов или разошедшихся для монашеской жизни с жёнами. Ибо, говорит патриарх, «есть бо егда приходящим в брак жена же и дети суть, и удолеет любовь естества, клоняще паче к роду оттуде зло имети яже о монастыри»¹³⁴⁵. Желательно, чтобы избираемый имел сан священства, но достойный из великих схимников может быть избран и из не имеющих¹³⁴⁶. Власть игуменов монастырей была неограниченная: все монахи должны были повиноваться им со всяким покорением¹³⁴⁷ и всех низших под собой чиновников, начиная с эконома, они поставляли и отставляли своей единоличной властью¹³⁴⁸: но им рекомендовалось совершать всё дело управления при

совещании с лучшими монахами,— опытнейшими и благоговейнейшими. Преподобный Феодор Студит пишет игумену: «ни сделаешь и не совершишь никакого дела, ни относительно выхода (ἐν προόδῳ), ни относительно продажи и купли, ни относительно принятия брата и ответа ему, ни относительно перемены службы (чиновников), и (вообще) относительно какого бы ни было другого вещественного дела, а также и относительно душевных погрешений, без совета с преимуществующими в знании и благоговении,— одного или двух или трёх или множайших, смотря по подлежащему делу, как заповедано отцами»¹³⁴⁹. В случае погрешностей самого игумена, требующих напоминания, Василий Великий дозволяет (ἐπιτρέπει) делать это старшим по возрасту, и разумнейшим монахам¹³⁵⁰. В случае тяжких вин и совершенного недостойнства игумена, Пахомий Великий предписывает в своём Уставе, чтобы собрались двадцать монахов или десять и, по крайней мере, пять, известных по благочестию всей братии, чтобы они судили виновного и низводили его со степени, если он окажется заслуживающим этого¹³⁵¹. В позднейших уставах мы не читаем правил относительно вразумления погрешающих и низведения недостойных игуменов; но практика показывает, что и в позднейшее время монахи низводили своих игуменов.

Наследственные ктиторы монастырей и временные их посессоры (харистикарии, позднейшие экзархи) вместе с правом собственности (наследственной или временной) на вещественные доходы монастырей имели власть и над духовной жизнью в них монахов: они поставляли, а, следовательно, и отставляли, игуменов¹³⁵²; они по своему усмотрению принимали монахов в монастыри¹³⁵³, а, следовательно, и изгоняли из монастырей. Таким образом, и в духовном смысле они были высшими начальниками монастырей, а игумены только их так сказать уполномоченными. Вообще, здесь всё зависело от личных качеств ктиторов и посессоров монастырей. Если они были люди благочестивые, желавшие, чтобы монахи в их монастырях надлежащим образом монашествовали, они избирали хороших игуменов и вручали им всю должную власть; если же они о монашестве нисколько не

заботились, а хотели только быть господами монастырей, тогда и власть игуменов превращалась в одно пустое слово, а монахи «совсем и не знали, есть ли у них игумен или нет», зная только своего настоящего господина-ктитора или посессора¹³⁵⁴.

Мы не имеем полных положительных сведений, как имело себя у нас дело с игуменами в монастырях свободных; но со всей вероятностью должно предполагать, что совершенно так, как в Греции. Мы положительно знаем, что монахи их сами избирали игуменов; мы положительно знаем, что монахи их могли сами смещать игуменов; но мы не имеем положительных указаний относительно того, чтобы власть игуменов была неограниченная. (При смерти преподобного Феодосия Печерского монахи монастыря сами избрали преемника ему, летопись под 1074г. и Нестор в житии. Затем мы имеем запись об избрании игумена в Печерском монастыре во второй половине XII века, из которой ясно, что он избираем был самими монахами. В 1182г. по смерти архимандрита Поликарпа (о сане архимандрита ниже) «бысть мятеж в монастыре: по старци бо оном (Поликарпе) не могоша избрати собе игумена, и бысть скорбь братии и туга и печаль велия, не подобашет бо таковому силну дому поне един час без пастуха быти. Во вторник же убо (неизвестно на который день после смерти Поликарпа, случившейся 24 Июля) удариша братья в било и снисдошася во церковь и почаша молбы творити ко святей Богородице, и её дивно бысть дело, яко едиными усты мнозе рекоша: послемся к Васильева попови на Щьковицю (который был вдов), абы был нам игумен и управитель стаду черноризци Федосьева манастиря Печерьского. И пришедши поклонишася Василью попови и рекоша: мы, вся братья и черноризци, кланяемся тебе и хотим тя имети себе отца игумена. Поп же Василей, в велице изуменьи быв, поклонися противу им и рече: отци и братья! аз чернечство в сердце имел есмь, игуменьства же ради что мыслите о моей худости?— много же превься им и въречеся им. Они же, поемше V17;, ведоша в манастирь в пятницу»... Избранный монахами игумен был поставлен (постриженный, конечно, предварительно в монахи) митрополитом. Ипатская летопись 2 издание стр. 424 начало. В

Новгородском Антониевом монастыре после смерти преподобного Антония в 1147г. «вдаша игуменство (т. е. монахи) Андрееви», в 1157г. после смерти Андрея «поставиша Ольксу (Алексея) в его место», в 1162г. после смерти Алексея «поставиша игуменом Мануила»,— Новгородская 1 летопись. Замечательна в этом отношении духовная грамота преподобного Антония Римлянина. «Се поручаю,— пишет он,— (монастырь) Святей Богородице и крестьянам (т. е. всем благочестивым христианам), и даю в свободу и поручаю место се на игуменство (т. е. хочет сказать преподобный Антоний, оставляю мой монастырь свободным, не предоставляя моих ктиторских прав и в частности того права, чтобы избирать игумена, кому-нибудь другому, а оставляя их ему самому монастырю). Кто мое слово худое преступить, судит ему Бог и святая Богородица или Бог отведет. А (да будет в монастыре игуменом тот) кого изберут братья и от братии (т. е. самого монастыря) и иже кто в месте этом терпит. А который брат наш да начнет хотети игуменства места сего (помимо избрания всей братией) или мздой или насильем, да будет проклят; или от князя начнет по насилью деяти кому (радеть кому-нибудь другому?) или по мзде, да будет проклят; или епископ по мзде начнет кого ставити или ин станет творить (игумена) на месте этом, да будет проклят»..., Истории Иерархии ч. III стр. 124. Что монахи сами отставляли игуменов монастырей, это видно из примера Печерского монастыря, монахи которого отставили и прогнали от себя преемника Феодосиева Стефана). Сейчас приведённые слова преподобного Антония, а также показания Владимирского собора 1274г. указывают на существовавшую тёмную сторону в замещении у нас игуменских мест в свободных монастырях. Именно — что честолюбивые монахи, искавшие игуменства, старались приобретать посредством пронырства или подкупа расположение епископов и князей и что при помощи их влияния и навязывали себя монахам.

Несомненно, что с монастырями несвободными у нас было несравненно лучше, чем в Греции (где было с ними до последней и до невыразимой степени худо). Во-первых, у нас не было в период до-монгольский монастырей посессионных,

раздававшихся в пользование милостникам (харистикариям), а только монастыри ктиторские¹³⁵⁵. Во-вторых, монастыри ктиторские у нас были почти исключительно княжеские, т. е. построенные князьями, а не частными людьми. Князья наши, конечно, не пользовавшиеся своими ктиторскими правами, чтобы извлекать из монастырей вещественной выгоды (а наоборот, их содержавшие), как с вероятностью следует думать, обыкновенно пользовались своим правом относительно назначения в монастыри игуменов. Едва ли следует думать, чтобы они слишком заботились о процветании монашеской жизни в своих монастырях; но с другой стороны, конечно, нельзя думать и того, чтобы они намеренно старались её уронить. Поэтому самым вероятным представляется то, что они поставляли в игумены людей, по их мнению, возможно достойных (иногда, разумеется, и ошибаясь, и поддаваясь разным влияниям), и затем предоставляли им более или менее полную и настоящую власть.

[Известны, однако, из позднейшего времени примеры и боярских ктиторско-домовых монастырей: в 1393г. «преставился Иван Михайлович, нарицаемый Тропарь, в бельцах, и положен в своем монастыри на селе своем,— Карамзин к т. V примечание 254, стр. 98 fin.; в правление Дмитрия Иоанновича Донского († 1389) боярин города Галича (Костромской губернии) Иван Овин имел домовый, находившейся в его усадьбе (близь Галича), монастырь (см. житие преподобного Паисия Галичского, место празднуемого 23 Мая).]

В Греции игумены имели иногда помощников,— δεύτερα φέροντας, δευτερέβοντας, δευτεραρίους¹³⁵⁶.

В женских монастырях, как необходимо думать и как само собой разумеется, образ жизни и устройство администрации были те же самые, что и в мужских, за исключением особенностей, обуславливаемых в первом случае большей слабостью женской природы, и во втором случае тем обстоятельством, что женщины не всё могли и не всё имели удобство делать для себя сами. Сохранился до настоящего времени устав одного греческого общинного женского монастыря конца XI — начала XII века, именно — устав,

написанный супругой императора Алексея Комнина (1081–1118) Ириной для основанного ею в Константинополе монастыря Богородицы τῆς Κεχαρίτωμένης, т. е. Обрадованной¹³⁵⁷. На этот устав, составительница которого желала видеть свой монастырь строго общинножитным и благоустроеннейшим, можно смотреть как на образец уставов, бывших в женских монастырях строго общинножитных и благоустроенных (что одно с другим, впрочем, нераздельно).

Относительно совершенной нестяжательности, относительно общности и тождества пищи и одежды предписания те же самые, что в Уставе патриарха Алексея¹³⁵⁸. Относительно пищи то послабление против устава патриарха Алексея, что в простые дни года на обеде не два кушанья, но два или три, по рассмотрению игуменьи¹³⁵⁹. Монахини пьют вина не по три чаши и чашки (как в уставе патриарха Алексея, см. выше), но по одной чаше или чашке, «когда же изволится настоятельница, бывает и прибавление, сколько она хочет»¹³⁶⁰. О качестве и количестве одежд монахинь в уставе не говорится. Все они должны спать в одной общей спальне (или в двух общих спальнях, смотря по числу, которое не должно превосходить 40)¹³⁶¹, дабы «все были явны всем» (πάσαι πάσαις κατάδηλοι)¹³⁶². У монастыря не должно быть так называемых «вне-монастырских» и не должны быть принимаемы в него пущеницы¹³⁶³. Желаящие по доброй воле перейти в монастырь из других монастырей (ἐξωκουρίτιδες) могут быть принимаемы, но с условием, чтобы не приносили своих порядков, иначе «да отсылаются с молитвами (т. е. вон)¹³⁶⁴. Монастырь должен быть совершенно недоступен для мужчин (в случае нужды мужчины – близкие родственники видятся с монахинями в воротах монастыря в присутствии игуменьи или посланной ею более престарелой и честнейшей монахини; если монахиня, которую желают видеть, будет больна, то и тогда мужчины не впускаются в монастырь, но сама она приносится на носилках к воротам монастыря)¹³⁶⁵. Монастырь должен быть совершенно недоступен для посторонних взоров через стены¹³⁶⁶.

Начальница монастыря есть игуменья. Она избирается: когда настоящая игуменья впадёт в смертную болезнь, то все монахини приходят к ней и общим мнением избирают вместе трёх кандидатов. Если же настоящая игуменья умрёт внезапно, то после её смерти таким же образом избирают столько же кандидатов. Имена трёх избранных пишутся духовником монастыря на хартиях, запечатываются печатями и полагаются на св. престоле; после литургии в ближайшее воскресение или праздник священник возьмёт одну из трёх хартий, и чья окажется, та и будет игуменья. (Если в монастыре не окажется трёх достойных кандидатов, то избирать двух; если не окажется и двух то одну из монастыря, а другую из другого «доброчестного» монастыря)¹³⁶⁷. Если игуменья окажется недостойной, то она устраняется от своей должности (с высылкой из монастыря или без высылки) и на её место таким же образом поставляется другая (но устраняется не монахинями монастыря, а той из женщин – наследниц императрицы, которая будет попечительницей монастыря, – ἀντίαμβανομένη)¹³⁶⁸.

Для совершения церковных служб в монастыре имеют быть в нём два священника. Они должны быть монахи, евнухи, достойные по жизни, скромные и смиренные; в случае невозможности иметь таковых из монахов, и не монахи, но евнухи и засвидетельствованные в добродетели и благочестии¹³⁶⁹.

Все монахини должны иметь одного и того же духовного отца, который (между монахами, имеющими право духовничества, cfr выше) должен быть евнух, человек сияющий добродетелью и опытный в принятии помышлений и во врачевании душ¹³⁷⁰.

В монастыре полагаются не только чиновницы из самих монахинь, но и чиновники из мужчин.

Для управления монастырскими имениями и для забот о содержании монастыря, т. е. о приобретении всего нужного для содержания монахинь и монастыря, что для них самих, как для женщин было бы неудобно, и от чего они, с запрещением выходить из монастыря, прямо отстранялись, должны быть в

монастыре экономе и под-экономе (παροικονομος)¹³⁷¹. Первый может быть или из числа двух священников монастыря или и человек сторонний (духовный или светский, не сказано). Вторым должен быть один из помянутых священников¹³⁷².

Чиновницами монастыря из самих монахинь должны быть:

Келларея (κελλαρέα), то же, что в мужских монастырях келарь¹³⁷³.

Трапезария (τραπεζάρια), то же что в мужских монастырях трапезарь или кутник (с прибавлением, что она смотрит за благочинием монахинь во время трапезы)¹³⁷⁴.

Житничная (ὠρειάρια). заведующая всякими припасами для стола.

Виночерпия (οἰνοχόη), заведующая вином.

Дохиария счётная (δοχειαρεία τῆς εἰσόδου – приёмщица), ведущая приходо-расходную книгу монастыря (бухгалтерша)¹³⁷⁵.

Дохиария одёжная (δοχειαρεία ἐν τῷ βεστίῳ), заведующая приготовлением одежды для монахинь¹³⁷⁶.

Ергодотрии две (ἐργοδοτρίαι – раздательницы работ), заведующие рукоделиями монахинь (раздающие материалы для рукоделий и смотрящая за работами)¹³⁷⁷.

Скевофилакисса (σκευοφυλακίσση), что значит сосудо-хранительница, – церковная ризничая¹³⁷⁸.

Екклисиархисса (ἐκκλησιάρχισση), то же, что в мужских монастырях еkkлесиарх¹³⁷⁹.

Епистимонархисса (ἐπιστημοναρχίσση), то же, что в мужских монастырях епистимонарх, – наблюдающая за стоянием монахинь в церкви, за их сидением на трапезе и за всем их поведением во всякое время (благочинная)¹³⁸⁰.

Всех чиновников и чиновниц избирает игуменья по своему собственному усмотрению (κατὰ γνώμην οἰκείαν)¹³⁸¹.

В наших русских женских монастырях периода домонгольского находим игуменов. Так под 1115–1128г. упоминается игумен женского Андреевского монастыря в Киеве (Янчина) Григорий¹³⁸². Под 1237г. упоминается неизвестный по имени игумен женского Успенского монастыря во Владимире (Княгинина)¹³⁸³. По всей вероятности, тут должно разуместь не

игуменов в собственном смысле, управлявших монастырями вместо игумений или свыше их, а духовников монастырей (бывших, может быть, в то же время и их экономами).

После того, как монахи были причислены к клиру и подчинены ведению епархиальных архиереев (4 вселенского собора правило 4), для надзора над ними учреждены были особые епархиальные чиновники. В таковые чиновники, долженствовавшие наблюдать над монахами и монастырями со стороны епархиальной власти и иметь их со стороны её в ближайшем ведении, в древнее время поставлялись достойнейшие из числа игуменов монастырей каждой епархии, получившие как чиновники название или титул архимандритов, что значит начальник монастырей¹³⁸⁴. С течением времени надзор над монастырями перешёл от архимандритов к другим архиерейским чиновникам, именно – их великим сакеллариям¹³⁸⁵. Но самое имя их сохранилось, и начало быть даваемо как почётный титул игуменам старших и знаменитейших в епархиях монастырей. В последнем смысле почётного титула игуменов старших монастырей имя архимандрита перешло и к нам в Россию. Нами оно было усвоено весьма не скоро и, начав быть даваемо только одному старейшему игумену в каждой епархии, в период домонгольский успело распространиться у нас, как кажется, далеко не по всем епархиям. Первый архимандрит, как само собой разумеется, явился в епархии митрополичьей, и именно – титулом его почтён был во второй половине XII века игумен Печерский¹³⁸⁶. После Киева явился архимандрит в Новгороде¹³⁸⁷, затем называются они во Владимире¹³⁸⁸ и Ростове¹³⁸⁹. Что касается до надзора у нас над монахами, то нарочитых чиновников для этого у нас не было, и над ними, так же как и над приходским духовенством, надзирали у нас сами епископы, уездные наместники и десятильники.

[Но в патриархате Антиохийском архимандриты были надзирателями монастырей и во второй половине XI века, см. *Горского* и *Невоструева* Описание Синодальных рукописей № 226–229 стр. 41 (об архимандритах в патриархате

Константинопольском во второй половине XIV века см. Миклошича *Acta Patriarchat. Constantinop.*, II, 22).]

Быв причислены к клиру и подчинены ведению архиереев, монахи должны были подпасть (подлечь) одним и тем же с низшим клиром обязательствам по отношению к архиереям, именно – стать их людьми податными. Сведения наши о податях монахов и монастырей архиереям не совсем достаточны. Упоминаются подати каноникон и мнимосинон. Каноникон – *κανονικὸν* (*αἱ κανονικαὶ εἰσφοραὶ, τὰ συνήθη κανονικά*)¹³⁹⁰ есть та же самая подать, о которой мы говорили выше. Как она взималась с монахов – с каждого ли отдельно (поголовно) и с каждого в равной мере (иеромонах, иеродиакон, просто монах), как с лица, или с монастырей, сообразно с тем, какое количество монахов они могли прокармливать, т. е. сообразно с их доходами, остаётся неизвестным. Мнимосинон – *μνημόσυνον*, собственно значит церковное поминовение усопших посредством пения заупокойных литургий и панихид. Подать мнимосинон, упоминания о которой мы встречаем, впрочем, не в актах нашего периода до-монгольского, а только конца XIV века¹³⁹¹, состояла, как должно думать, в том, что архиереям шёл известный процент от получавшихся монастырями поминовенных доходов.

Относительно податей с монахов архиереям у нас в России в период до-монгольский пока мы не имеем никаких прямых сведений. В области предположений представляется вероятным думать, что у нас было так же, как в Греции (т. е. при подразумеваемом что то, как было в это последней, не совсем известно...).

Из идеи монашества не следует и никак не может следовать того, чтобы монахи должны были содержаться на готовые средства, доставляемые миром. Люди бежали из мира в пустыни спасать свои души, конечно, не заключая с миром оригинального условия: а ты-де за то, что мы будем спасать свои души, заботься о наших телах и наших телесных нуждах. Если монашество есть совершенное отречение от мира и от всего, что в мире, то, конечно, не за исключением того, чтобы принимать, от него всё, что он будет готов подавать, ибо в этом

случае отречение было бы далеко не совершенным отречением. Если идущий в монахи должен оставить в мире и всё то, что имеет своего, то странно было бы, если бы он потом стал принимать чужое. Единственное средство содержания истинного монаха – труды его собственных рук. Так это и было в начале монашества: первые монахи не только содержали себя исключительно трудами своих рук, но и считали себя обязанными вырабатывать настолько, чтобы помогать бедным и питать нищих и увечных¹³⁹². А чтобы от трудов необходимых для нужд плоти, оставалось достаточное время для молитвы и подвигов духовных, для этого монах даёт обет подвижничества, т. е. между прочим обет скудости и лишений или умерения необходимых требований плоти до самой последней возможности¹³⁹³. Но человек слаб и в некотором приближении к чистым идеалам способен находиться только на весьма не долгие времена: мир естественно усердствовал монахам, желая приобрести и купить себе их молитвы, монахи же, перестав быть Антониями и Пахомиями, не устояли в единой надежде на Бога и пустили миру, из которого бежали, прийти к себе на помощь, – так началось обеспечение монастырей движимыми и недвижимыми имениями¹³⁹⁴. Случилось это весьма и весьма задолго до принятой нами христианства и ко времени этого последнего в Греции уже давно не было никакого и помину о древних и первоначальных идеалах. Образ истинного монашества предносился уму не только преподобного Феодосия, но даже и его биографа, но по немощи времён и людей он уже вовсе не в состоянии был повторить его на деле. Нестор говорит о преподобном Феодосии, что он «не хотяше никакоже прилога творити (к монастырю), но бе верою и надежею к Богу вскланяся, якоже паче не имети упования имением»¹³⁹⁵. Эти слова, как ясно даёт знать тот же Нестор, должно понимать только в том смысле, что таково бы было желание преподобного Феодосия; что же касается до действительности, то имея под собой стадо людей более слабых верой, чем он сам, он должен был не отказываться от приложений монастырю недвижимых имений. Вообще, из ясных свидетельств того же Нестора, который говорит

вышеприведённое, несомненно, что преподобный Феодосий не отвергали вдаянья или прилога монастырю недвижимых имений, и что их было при нём у монастыря то или другое значительное или, по крайней, мере некоторое количество. Слыша о добром житии в Печерском монастыре, собранном и устроенном преподобным Феодосием, князья и бояре, говорит Нестор, начали приходить к Феодосию, исповедуя ему грехи свои и получая от него великую пользу, и приносили ему от имений своих на утешение братии и строение монастырю, другие же давали им и сёла¹³⁹⁶; затем, он многократно говорит о сёлах монастырских при Феодосии и о находившихся в них тиунах, приставниках и слугах¹³⁹⁷. Таким образом, монастыри наши начали владеть недвижимыми имениями не позднее, как со времени преподобного Феодосия¹³⁹⁸.

Дальнейшие наши сведения об этих недвижимых имениях монастырей за период до-монгольский, исключая тот же Печерский монастырь, весьма скудны и состоят всего из немногих отдельных известий.

Что касается до Печерского монастыря, то мы не знаем всех недвижимых имений, которыми он владел в период до-монгольский, но, во всяком случае, и из того, что знаем, следует, что он был наделён ими весьма щедро. Князь Ярополк Изяславич, умерший в 1086г., отдал Печерскому монастырю «всю жизнь свою, Небльскую волость и Дервьвскую и Лучьскую и около Киева»¹³⁹⁹. Выражение «всю жизнь свою» должно понимать или так, что Ярополк отдал монастырю все свои частные недвижимые имения, которые имел, или так, что он отдал те из них, в которых были его лучшие хозяйственные заведения. В том и другом случае следует, что это был вклад, который один делал Печерский монастырь богатым. Епископ Ростовский Ефрем, по происхождению, вероятно, богатый Ростовско-Суздальский боярин, а по монашеству до архиерейства, вероятно, монах Печерский, дал монастырю подворье в Суздали «и с селы»¹⁴⁰⁰. Неизвестная по имени дочь сейчас помянутого Ярополка Изяславича, супруга Полоцко-Минского князя Глеба Всеславича вдала монастырю «пять сел и с челядью»¹⁴⁰¹. Если присоединить к недвижимым имениям,

которыми наделён был Печерский монастырь, огромные денежные вклады, которые он получал¹⁴⁰², то, несомненно, будет следовать, что он был чрезвычайно богат. Преподобный Феодор Студит наставляет своих учеников-игуменов: «Да не копишь золота в монастыре своём, но избыток всякого вида (денег и всяких припасов) да раздаёшь нуждающимся в воротах двора твоего, как (делали) и святые отцы¹⁴⁰³. Весьма мало вероятности думать, чтобы ученики преподобного Феодосия, ученика преподобного Феодора, следовали этому наставлению...

После Печерского монастыря наши сведения состоят только в следующем:

Преподобный Антоний Римлянин купил и приложил своему монастырю находившееся рядом с ним село Волховское¹⁴⁰⁴ с тремя семейными холопами и тоню (рыбной ловли) в Волхове¹⁴⁰⁵.

Великий князь Мстислав Владимирович (1125–1132), ктитор Новгородского Юрьева монастыря, дал этому монастырю (через посредство сына своего Всеволода, бывшего на его месте князем в Новгороде) волость Буиц или Буюц (Буйцы), находившуюся в Деревской пятине, на половине расстояния между древним Демоном, нынешний Демьянском и Псковским Торопцом¹⁴⁰⁶. Вместе с волостью князь дал ещё монастырю две статьи княжих доходов, а именно:

1. «вено Вотское «т. е., как должно думать,— княжие пошлины с браком в Вотской области (после Вотской пятине).

2. «осеннее полюдые даровное», т. е. княжьи сборы сполна или – что гораздо вероятнее – частью, получавшиеся в осенний проезд князя по области или как бы в его осеннюю славу («даровный» может быть понимаемо тут двояко; или так, что в осенний проезд не было взимаемо определённых сборов, а только добровольные дары, или так, что тут разумеются не самые сборы, а дававшиеся сверх них добровольные дары, что было у нас в обычае. Затем, с вероятностью должно предполагать, что те или другие дары не со всей области, а только с какой-нибудь её части, которая не обозначена или

потому, что это было сказано словесно, или по недосмотру, ибо дары со всей области было бы как будто слишком много)¹⁴⁰⁷.

Преподобный Варлаам Хутынский оставил своему монастырю: два села с небольшим количеством холопов¹⁴⁰⁸, несколько пожень и ловища на Волхове (и Волховце) рыбные и гоголины¹⁴⁰⁹.

За отсутствием положительных сведений, вероятным представляется думать не то, чтобы монастыри наши в период до-монгольский были наделены недвижимыми имениями более или менее изобильно, а напротив то, что они владели ими только в весьма незначительном числе и что Печерский монастырь представлял между ними единственное и особое исключение. Как мы говорили выше, в отделе об имениях архиерейских кафедр, в период до-монгольский недвижимые имения у князей и у бояр ещё не были слишком многочисленны, а поэтому они и не могли иметь такой охоты жертвовать ими, как это стало после. Князья обеспечивали свои ктиторские монастыри, как должно думать, выдачей им ежегодной руги¹⁴¹⁰ деньгами и съестными припасами, а частные люди богатые – бояре и гости или купцы творили милостыню монастырям и расплачивались с ними за их молитвы посредством денежных вкладов и доставления съестных припасов натурой. Монастыри, подобно архиереям, могли создавать себе недвижимые имения сами, посредством собственной разработки пустопорожных и свободных земель, в которых в древнее время не могло быть недостатка. Монастыри общинножитные и сколько-нибудь благоустроенные, по всей вероятности это и делали, причём, должно подразумевать, что заботились не столько о том, чтобы иметь многие села, сколько о том, чтобы иметь немногие, да хорошие. Но что касается до монастырей особножитных, каковыми должна быть предполагаема бóльшая часть собственных монастырей наших периода до-монгольского, то в них не могло этого быть: в монастырях этих, каждый, начиная с начальников, заботился только о самом себе и все получавшиеся доходы, не составляя общей монастырской казны, поступали в раздел; следовательно – здесь некому и не

на что (т. е. ни на какие средства) было заботиться о создании имений.

Помимо недвижимых имений доходы монастырей должны были состоять: из поминовенных вкладов и плат, из вкладов и жертв от случайного так сказать усердия, из вкладов постригавшихся в монахи и из сборов по миру.

В Греции чуть не каждый богатый человек имел свой монастырь, в котором он хоронился и в котором долженствовал быть поминаем. У нас не вошло в обычай, чтобы частные богатые люди строили свои монастыри; но необходимо думать, что с самого древнего времени вошло у нас в обычай, чтобы богатые люди хоронились в монастырях. Не говоря о том, что в Греции отчасти стараниями монахов, отчасти собственным невежеством мирян, создался взгляд, будто поминовение в монастырях действеннее, чем в приходских церквах,— что поминовение в монастырях было надёжнее, чем в приходских церквах. Т. е. что монахи могли добросовестнее исполнять взятые обязательства поминать: обычай должен был явиться с самой ранней поры и из побуждения простого тщеславия. В Греции все знатные люди погребались в монастырях; естественно, что и у нас должен был составиться взгляд, что местом погребения знатного человека должен быть монастырь, что быть погребену не в монастыре значит быть погребену не совсем по знатному. Доходы монастырей от погребавшихся в них бояр и вообще богатых людей должныствовали быть более или менее значительными, ибо в древнее, так же как и в старое, время жертвовались на помин души весьма большие деньги¹⁴¹¹. В позднейшее время у нас стало монастырей так много, что не могло хватать бояр и богатых людей на то, чтобы они могли погребаться во всех их. Но должно думать, что в период до-монгольский, когда монастырей было сравнительно немного, этот доход от поминовении бояр и людей богатых был доходом наибольшей их части (подразумевается монастырей собственных). По финансовой стороне дело с заупокойным поминовением имело себя в период до-монгольский у бояр и людей богатых, вероятно, так же как и в последующее время. Именно — что известный род, погребавшийся в известном

монастыре, вносил в последний известную сумму для вечного поминовения в синодике и что по каждому в отдельности умершему лицу рода заказывались сорочины или годовщины. (Оплачивавшиеся, подразумевается, особо и само по себе с посильным каждый раз или иногда вкладом и сверх того). Бояре и богатые люди, погребавшиеся в известных монастырях, само собой разумеется, до некоторой степени смотрели на эти монастыри как на свои монастыри и как бы на свои ктитории. А поэтому совершенно вероятно думать, что кроме вкладов и плат за поминовения они считали своей обязанностью и вообще помогать монастырям в средствах содержания и что или ежегодно и в определённом количестве или по временам и в произвольном количестве доставляли им натурой съестные припасы. (Печерский монастырь, исключительно наделённый вотчинами, как кажется, хотел быть исключительным и относительно доходов поминовенных. В Духовном Регламенте в числе повестей, отводящих от пути спасительного, упоминается предание этого монастыря, «что погребённый там человек, хотя бы и без покаяния умер, спасён будет», – ч. 2, дел общих отд. 1 п. 4. Можно было бы подумать, что это, действительно не приводящее к пути спасительному, предание есть позднейшая выдумка времён Польского владычества, когда была полная свобода выдумывать всё, что хочешь. И, однако, к сожалению, оно есть предание весьма древнее. Уже Нестор в житии преподобного Феодосия уверяет, будто он, умирая, обещался братии: «се елико же вас в монастыри этом умрет, или игуменом где отослан¹⁴¹², аще и грехи будет кто сотворил, аз имам о том пред Богом отвещати»¹⁴¹³. А Патерик Печерский уверяет, будто преподобные Антоний и Феодосий обещались, «что всякий (как монах, так мирянин) положенный в монастыре, будет помилован, хотя бы и грешен был»¹⁴¹⁴. Первоначальный летописец, современный Нестору монах Печерского монастыря, но вопреки ему возвышавшийся над общей «верой» монахов Печерского монастыря и не хотевший быть пропагандистом их тенденций, влагает в уста умирающего преподобного Феодосия слова: «аще по моем ошествии света сего монастырь ся начнет строити и (черноризци начнутъ) прибывати в нем, то вежьте, яко

приял мя есть Бог; аще ли по моей смерти оскудевати начнет манастирь черноризци и потребами манастирскими, то ведуще будете, яко не угодил есмь Богу»¹⁴¹⁵.

Бояре и люди богатые усердствовали не только к тем монастырям, в которых погребались, но и ко всем вообще. А поэтому они могли давать свои вклады и делать приношения не только в эти монастыри, но и в другие, с которыми находились в связях по месту или по каким-либо личным отношениям (знакомые уважаемые монахи в монастыре и пр.). Это мы разумеем под жертвами случайного усердия.

Первоначально люди шли в монахи таким образом, что всё, что имели в миру, оставляли в этом последнем (раздавая нищим или отдавая родственникам) и как бы совершенно отрясая от ног мирскую пыль. Но когда монахи, перестав иметь единственным средством своего содержания труды своих рук, начали принимать вспомоществовательные приношения от мирян, то естественно, что и шедшим в монахи дозволено было приносить в монастыри их мирские имения как дар и жертву. Таким образом, монастыри начали обогащаться приношениями богатых людей, шедших в монахи. Однако эти приношения могли иметь место только в монастырях строго общежительных, и только при том условии, что богатые люди, шедшие в монахи, желали монашествовать по уставу строгого общинножития. Коль скоро допущено было в монастырях особножитие, полное или неполное, то вместе с этим допущено было (или это значит, что допущено было) и то, чтобы богатые люди, шедшие в монахи, не жертвуя своих имений в монастыри, оставляли их при себе как свой частную собственность, и само собой понятно, что люди, желавшие не общинно, — а особножительствовать, предпочитали делать исключительно последнее. Но после появления особножития явились новые вклады в монастыри со стороны поступающих в монахи, именно — вклады обязательные или точнее говоря условленные (сказали бы мы условные, если бы не выходило двусмыслия) и контрактные. Дело началось с того, что в монастыри общинножительные (каковыми первоначально были все монастыри) начали приходить люди, которые желали монашествовать в них, но которые (не имея

охоты быть истинными монахами) не желали подчиняться уставам общинножития,— которые желали иметь пищу и одежду лучшие, чем прочее монахи, и быть освобождёнными от общинных работ, или которые, имея пищу и одежду свои собственные (первую у себя в келье, особо от общей трапезы) желали иметь последнюю льготу, т. е. быть свободными от работ. Эти люди входили в условие с монастырями (как бы заключали с ними контракт) и за обязательство доставлять им лучшую пищу и одежду с освобождением от работ или за это последнее делали в монастыри известные денежные взносы¹⁴¹⁶. Но в монастырях, какие бы они ни были, начиная от строго общинножитных и до самых, если позволительно так выразиться, особножитных, существуют некоторые общие обязанности, ибо и в последнем случае они суть всё-таки общины, хотя бы по одному только общему месту жительства. Общее место жительства требует некоторых общих работ для его поддержания и содержания; следовательно,— и здесь было место тому, чтобы желающие освободить себя от всяких работ делали за себя взносы. Притом, в монастырях особножитных нужно было сделать взнос за келью, которая давалась в пользование монаху. Из взносов составлялись капиталы. Капиталы, пускаемые в оборот, раздаваемые в рост, приносили проценты, которые и составляли доход наличных пайщиков. Так что особножитные монастыри с этими взносами и составлявшимися из них капиталами, дававшими проценты, представляли собой как бы наши биржевые артели: человек посредством известного взноса вкупался в общину, как бы покупал в ней себе место (от чего взносы назывались у нас «вкупками») и затем пользовался выгодами. Люди, посредством взносов освобождавшие себя от общинных работ и от всяких общинных обязанностей, предполагают другой класс людей, которые за них работали, т. е. которые принимаемы были без взносов, с условием быть работниками за людей привилегированных. Так что по силе этих взносов братства монастырей должны были делиться на два класса — на работников и не работников или как бы господ. Всякий монастырь для своего обихода, смотря по размерам этого

последнего и по размерам его самого, требовал известного количества работников. Как скоро известный монастырь имел полный штат потребных ему работников, он не имел нужды более принимать их, а напротив имел побуждения не принимать, ибо их нужно было кормить и содержать; таким образом, эти взносы и эта артельность жизни монахов должны были иметь своим последствием то, что люди бедные могли поступать в монастыри только в известном числе, т. е. только в таком числе, какое требовалось монастырями по их нуждам. Греческий обычай взносов перешёл и к нам, и именно – ещё в период до-монгольский и более или менее немедленно вслед за появлением у нас настоящих монастырей. Нестор в житии преподобного Феодосия пишет, что когда он – Феодосий пришёл из Курска в Киев, с намерением постричься в монахи, то «обходи вся монастыря, хотя быти мних и моляся им, да прият ими будет; они же, видевша отрока простоту и ризами же худыми облечена, не рачиша того прияти»¹⁴¹⁷; и ещё пишет о Феодосии, когда он стал игуменом монастыря: «(принимал всякого хотевшего быть черноризцем и приходившего к нему) не отреваше ни убога, но вся приимаше со всяким усердием, бе бо и сам в искушении том был, яко же и выше речеся, егда бо прииде от града своего, хотя быти мних, якоже обходящую тому вся монастыря, не рачахут бо того прияти... се бо си вспоминая благии, какова скорбь бывает человеку тогда хотящему острищися, и сего ради вся с радостию приходящая приимаше»¹⁴¹⁸... Эти слова Нестора не могут быть понимаемы о времени преподобного Феодосия потому, что тогда ещё не было настоящих монастырей, но они свидетельствуют об его собственном времени. До какой степени вкладничество было распространено у нас в период до-монгольский, это видно из того, что проникло в самый Печерский монастырь. В Патерике рассказывается, что один малосхимный монах монастыря «много раз хотел постричься (в великую схиму), но по нищете его братия пренебрегали им»¹⁴¹⁹: ясно, что он был не вкладчик, а рабочий (трудник).

Таким образом, один из источников дохода монахов и именно, как должно думать, не всех монахов, а только монахов

вкладчиков составляли проценты с капиталов, образовавшихся от вкладов. Из периода до-монгольского мы не имеем свидетельств, чтобы монахи занимались и специально промышляли отдачей денег в рост; но из последующего времени мы имеем свидетельства, не оставляющие в этом никакого сомнения. (Обычай приношения в монастыри и взимания в них вкладов или вкупов с постригавшихся, начавшийся не позднее 7 вселенского собора, правило 19, в последующее время весьма разнообразился в Греции и состоял не только в том, что мы указали, но и во многом другом, как это показывают слова императрицы Ирины в Типике монастырю Κεχαρίτωμένης, предписывающей: «хотим, чтобы приходящие (в монастырь) были принимаемы и постригаемы даром и присоединяемы были к числу сестёр без какого-либо даяния: да не подаст никто ни отречения, ни обычного (пошлины) и да не взыщется (с кого-нибудь) ни приноса, ни так называемого столового, ни иного чего-нибудь, каким бы то ни было именем ни называемого»¹⁴²⁰. Знать все виды взносов, не будучи нисколько назидательным, было бы любопытно, потому что – проясняло бы финансовую сторону жизни монастырей, а в связи с ней отчасти и самого общества; однако у нас пока недостаёт сведений. Имеется некоторое количество известий, хотя и не настолько, чтобы совершенно прояснять дело, о взносе, называвшемся ἀδελφάτων, от ἀδελφός – брат, по-русски можно перевести братчинство, по старосербски адрьфать, причём сам взносчик назывался ἀδελφάτωρ¹⁴²¹; – братчинник. Монах или мирянин вносил в монастырь, как бы в банк, известную сумму, называвшуюся ἀδελφάτων, или несколько таковых сумм, – несколько аделфатов, и за это получал, наподобие ренты от вечного банкового вклада, вечное, имеющее быть передаваемым по наследству, право на содержание от монастыря или одного лица (самого ли вкладчика аделфата или другого, кого он хотел) или нескольких лиц, смотря по тому, сколько было вносимо аделфатов. При этом миряне аделфаторы (лица содержавшаяся на аделфаты) или поступали на житьё в монастыри или получали содержание от них себе на дома¹⁴²². Иногда внесение в монастыри аделфатов соединялось

с благотворением им: мирянин вносил в монастырь один или несколько аделфатов, но не требовал себе непосредственно содержания за них, а только выговаривал себе воспользоваться своим правом, если бы случились с ним несчастья и он пришёл в бедность; равным образом вносили аделфаты с правом пользоваться ими не вечно, а только по смерти, так чтобы после смерти они обращались в дар монастырю. Вообще, на внесение этих аделфатов в монастыри (своего рода банки) смотрели как на средство обезопасить себя от случайностей и превратностей жизни. Патриархи, а может быть и цари, сделали из аделфатов особое применение: они начали раздавать их в дар как пожизненную аренду. Известному лицу давался патриархом в известном монастыре аделфат без внесения им соответствующих денег; это значит, что на монастырь возлагалась обязанность (даром) доставлять лицу аделфаторское содержание. Чтобы у нас в России когда-либо были аделфаты, на это мы пока не встречали указаний. О них кроме указанных мест, см. Вальсамона в примечании на 10 титло 1 главы Номоканона Фотиева (аренда) и в толковании на 37 правило Трулльского собора, у *Ралли* и *П.* I, 288 начало и II, 390 sqq., *Acta Patriarchatus Constantinopolitani Миклошича* и *Миллера*, ч. II стр. 358, 424 и 430, Акты Русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона, Киев, 1873, стр. 186, 401 sqq. и 407, в *Рјечник'е Даничича* под словом адрѣфато, *Дюканжа Gloss. Graecit.* и словари *Меурсия* и *Свицера* под словом ἁδελφάτων, cfr у *Дюканжа* в *Gloss. Latinit.* под словами *Conversi, Donati, Laici (fratres), Oblati*.

[У *Миклошича* ещё: I, 340, II, 326.]

И в настоящее время значительная часть наших монастырей пользуются «сборами» по миру как одним из источников своего содержания. Относительно древнего времени необходимо думать, что пользовались этим источником решительно все монастыри. В настоящее время сборничанье монастырей ограничено и подвергнуто контролю; но в древнее время оно было совершенно свободно, и предполагать, чтобы кто-нибудь не хотел пользоваться источником дохода,

предоставленным в его полную волю и нисколько не незначительным, конечно, было бы невероятно. Относительно этих сборов у нас в России мы не имеем сведений ни за древнее, ни за позднейшее время. За древнее время мы не имеем сведений о них и в Греции. В позднейшее время у Греков, начиная с XVI века и до начала нынешнего, они доходили до совершенного безобразия: чуть не половина монахов каждого монастыря (разумею монастыри, в которых были монахи, ибо в Греции, как мы говорили выше, было и есть множество монастырей, в которых нет монахов) постоянно находилась в сборе и весь православный мир, за исключением нашей Московской (но не Киевской) России, бывшей совершенно благоразумно закрытой для бесцеремоннейшего и неблагоприятнейшего нищенствования, решительно был наводнён этими сборщиками. Дóлжно думать, что в древнее время в Греции и у нас, как у нас и в позднейшее время, было в этом отношении гораздо лучше и умереннее.

В позднейшее время, как и до настоящего, многие монастыри начали получать значительные или даже очень значительные доходы от собиравшихся в них богомольцев для поклонения лежащим в них мощам. В древнее время таким монастырём был разве один Печерский, после того как были открыты мощи преподобного Феодосия. Из всех же других монастырей ещё ни в одном не было мощей.

Так как в период до-монгольский не было ещё у монастырей позднейших вотчин; так как тогда ещё не было в них и гораздо позднее начавших являться мощей¹⁴²³: то представлялось бы думать, что монастыри периода до-монгольского были бедны в сравнении с последующими нашими монастырями. На самом деле вещественную обеспеченность первых монастырей в сравнении с последними дóлжно представлять себе несколько иначе. В позднейшее время явились у нас монастыри, наделённые вотчинами в тысячи душ крестьян, десятки и даже сотни тысяч, т. е. весьма и чрезмерно богатые; но таких монастырей в общем количестве было не слишком много,— не особенно большая группа; между тем при чрезмерном увеличении общего числа монастырей было весьма немалое

количество монастырей весьма бедных, так что на двух противоположенных концах монастыри позднейшего времени представляли две крайности – аристократов и париев. В период до-монгольский, при отсутствии вотчин и мощей, не было монастырей страшно и весьма богатых, за исключением одного весьма богатого – Печерского; но так как они были сравнительно весьма малочисленны, то и одних указанных нами выше средств, кроме вотчин и мощей, должно было хватать настолько, чтобы все они были достаточны и чтобы во всех их монахи, без позднейшей княжеской роскоши некоторых, были совершенно сыты, т. е. вещественное благосостояние монастырей периода до-монгольского должно быть представляемо не имеющим крайностей срединным или средним достатком и довольством.

VII. Общественное значение и служение монахов.

В заключение нам остаётся сказать об общественном значении и служении у нас монахов.

Монашество явилось среди христианского общества вовсе не для целей общественного служения. Люди отказывались и отрекались от мира не за тем, чтобы отрёкшись от него, остаться в нём и самоотверженно служить обществу, а за тем, чтобы не только переносно, но и буквально удалиться из него – мира и в полном разобщении с ним посвятить себя единственно и всецело подвигу спасения своей души. В исключительных случаях монахи, или что то же – пустынники, не отказывались подавать свою помощь обществу, когда сами находили её полезной или когда общество нарочито искало её. Но по миновании в них временной надобности они снова возвращались к себе, чтобы снова служить исключительно своим душам¹⁴²⁴. Когда из пустынь монахи возвратились в города и селения и снова воссоединились с миром, они, естественно, не могли поставить себя так, чтобы жить в мире и в то же время оставаться совершенно чуждыми общественной жизни. Но при этом они не приняли на себя новых обетов и не задавали себе новых целей какого-либо общественного служения, а остались при тех же обетах и целях, что и прежде. Возвращение же их в мир было ни чем иным как просто уклонением от пути истинного монашества. Представители древнего западного монашества рекомендовали монахам как нарочитое дело, имеющее общественное значение, изучение наук¹⁴²⁵; в позднейшее время явились на западе монашеские ордена, которые уже прямо соединили обеты монашества с обетами служения обществу¹⁴²⁶. Но восточное монашество, постоянно составлявшее из себя, как и доселе составляющее, один орден: Пахомие-Васильев (Пахомий Великий и Василий Великий)¹⁴²⁷, навсегда осталось при тех обетах и целях (в идее), с которыми оно впервые явилось в Египте, т. е. при обете отречения от мира и яже в мире и цели – аскетической жизни¹⁴²⁸.

По каноническому правилу вселенского собора «монашествующие в каждом граде и стране да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отрелись от мира, да не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела и да не приемлют в них участия, разве токмо когда будет сие поручено епископом града, по необходимой надобности» (4 вселенского собора правило 4). Таким образом, монахи не только не призваны к общественной деятельности, но она положительно запрещается и, кроме известных особенных случаев. Если монахи в позднейшее время стали до некоторой степени постоянными участниками общественной деятельности, то это случилось именно вследствие уклонения монашества с его истинного и собственного пути и, строго говоря, это участие есть нечто противозаконное, и, разумеется, тем более противозаконно, чем более деятельно.

Есть множество людей, которые строго порицают наше монашество за его бесполезность для мира. Вследствие этого защитники монашества стараются всевозможным образом преувеличивать его общественное значение. Первые были бы правы, если бы дело основывалось не на недоразумении, а вторые достигают своей цели единственно посредством ораторских, громких, но ничего не содержащих и нисколько не подкреплённых доказательствами фраз¹⁴²⁹. В монахи идут не для служения миру, а для отрешённого от мира спасения своих душ: какое же право спрашивать того, что вовсе не обещается? Но порицателям монашества, к которым принадлежит едва ли не наибольшая часть образованного общества, ненавистно в нём то, что весьма многие идут в монахи вовсе не для спасения своих душ, а под видом этого для самого бесцеремонного спасения своих телес. Что на мнимых постников, девственников и худоризцев слишком много уходит из мира денег, которым могло бы быть дано лучшее назначение, чем прохлада тунеядцев. Но тут совсем другой вопрос не о бесполезности для мира монашества, а об его неудовлетворительном и, если угодно, крайне неудовлетворительном состоянии. Реформируйте монастыри по истинным уставам монашеским

или точнее по истинному уставу монашескому, ибо таковых истинных уставов только один, заставьте монахов не обмывать только мир видом монашества, а действительно жить по-монашески как они вовсе не в шутку, а совершенно серьёзно обещаются при пострижении.— И комары, пьющие кровь (все эти убоявшиеся премудрости исключённые семинаристы и все эти не плохого ума мещане и мужички, приносящие из мира в монастыри такую практичность) быстро разлетятся, и больше не будут прилетать, и монахи не будут искать у мира денег, а будут отказываться от них. Но очень многие против самого монашества в восточном или нашем виде, т. е. против отречения от мира для личных аскетических подвигов, а не для самоотверженно-деятельного служения обществу. Допустив это, нужно будет ответить противниками нашего монашества: учреждайте новые монашеско-общественные ордена так, чтобы люди отказывались от мира и в то же время оставались в нём для самоотверженного служения обществу. Но оставьте свободу (одинаковое право на которую имеют решительно все) и тем людям, которые хотели бы спастись по старому способу.

Если бы монахи остались тем, чем намеревались быть, то они принесли бы великую пользу обществу и без непосредственного участия в его делах,— принесли бы пользу примером, словом и делом.

Истинное монашество есть совершенное отречение от мира. Следовательно, отречение, в том числе и прежде всего от двух злых и черных его богов, превращающих его из прекрасного мира Божьего в жалкий мир неправды и суеты,— корыстолюбия и честолубия или, точнее говоря,— двойственно проявляющего себя одного бога — себялюбивого человеческого «я», культ которому состоит в том, что люди безжалостным образом эксплуатируют одни других, и что они низкими образом раболепствуют одни перед другими. Небольшая горсть людей, которая бы стояла вне мира, как не преклоняющая колена его Ваалу, конечно, не была бы сильна своим примером истребить в мире идолопоклонство. Но что этот пример был бы не без своего благодетельного влияния, что между тысячами мирских людей он действовал бы обличающим, вразумляющим,

умеряющими и отрезвляющим образом на единицы, это так же несомненно, как то, что истинная добродетель (именно истинная и никак не фарисействующая и не состоящая в одной только благолепно расчёсанной бороде) никогда не остаётся без своего благодетельного влияния. «Они для того удалились в пустыню,— говорит Иоанн Златоустый о монахах мирянину,— чтобы научить и тебя презирать суету мирскую»¹⁴³⁰: и несомненно, что пример монахов поучал бы мирян, если бы монахи остались настоящими монахами.

Монахи удалились из мира в пустыни. Но миряне сами шли к ним, чтобы искать их благословения и внимать их поучениям. Если бы монахи остались тем, чем намеревались быть, они стали бы в христианском обществе его пророками, подобными пророкам еврейским, т. е. неблазненным, безбоязненными и беспощадными обличителями людей. В мире есть нарочито поставленные обличители — пастыри церкви. Но всякий пастырь церкви, как тот же морской человек, связан мирскими отношениями и житейскими нуждами, и волей-неволей должен до некоторой степени зреть на лица, ибо люди сильные могут обрушиться на него своими гневом, а люди богатые могут заключить для него свою дающую руку. Но истинный монах от всего отрёкся, ничего не боится и ни в чём не нуждается: какая сила и какое богатство, для него совершенно безразличные, могли бы заградить его обличающие уста? В этой роли безбоязненных и нелицеприятных обличителей людей, стоящих так сказать выше обыкновенного обличения, сколько бы добра могли принести монахи обществу, если бы остались истинными монахами? В мире никогда не было недостатка в так называемых мелких тиранах, которые в виде помещиков, в виде начальников областей больших и малых (губернаторов и исправников), в виде заводчиков и фабрикантов, ростовщиков и скупщиков и всяких денежных эксплуататоров (ибо притеснительная власть капитала нисколько не менее сильна, чем и настоящая власть) являются для людей истинным бичом Божиим. Унимать эти секущие бичи, возвращая сотням и тысячами людей свободное дыхание, было бы высоким призванием истинных монахов!

Если бы монахи остались истинными монахами, они не имели бы нужды в стяжаниях. А между тем мир усердствовал бы, принося им эти стяжания не менее того, сколько приносил и после того, как они стали стяжателями. Какая прекрасная роль была бы для монахов служить передатчиками богатств из рук людей богатых в руки людей бедных, и какой величайшей важности социальным органом они могли бы явиться, разрешая наилучшим образом проблему об уравнивании в мире богатства и бедности! Для этого им не нужно было бы возвращаться из пустынь в мир (и, следовательно, переставать быть истинными монахами). Их посредниками в передаче богатств от богатых бедным могли бы служить благочестивые миряне или так сказать их мирские братья – *fratres laici*.

Возвратившись в мир, монахи не могли не принять прямого, более или менее деятельного, участия в его делах. Если в отношении к самим себе они поставили целью спасение душ, то естественно, что и в отношении к миру они могли иметь целью только желание ему блага. Бóльшая или меньшая степень деятельного осуществления этого желания, само собой разумеется, должна была условливаться степенью способности к осуществлению. Наше монашество в своём большинстве было весьма невысоко в отношении к умственному развитию, монашествовало и спасалось в совершенной простоте сердца и ума. Следовательно, несправедливо спрашивать с него многого, равно как несправедливо и приписывать ему многое. Большинство наших монахов не в состоянии были оказывать пользы обществу иным образом, как только молитвой за него, и необходимо думать, что оно и ограничивалось только тем, что было ему по силам, не пытаясь брать на себя непосильного и не стремясь далее своих пределов. Но если вследствие этого наше монашество вовсе не так деятельно участвовало в общественных делах, как было в Греции, зато у нас вовсе не было, как там, и того, чтобы монахи в иных случаях, по своему понимая благо общества, «возмущали дела церкви и государственные» (4 вселенского собора правило 4).

Перестав быть людьми не от мира, поставив себя в зависимость от мира принятием от него стяжаний, монахи

утратили способность быть его учителями исключительными. Но вместе с этим они не утратили способности быть учителями обыкновенными, сохранив в то же время всю свободу и всё удобство к этому труду. Поэтому те из наших монахов, которые чувствовали себя способными быть учителями, вслед за монахами греческими, посвящали себя делу народного учительства. Простой народ наш с такой же готовностью склонен внимать наставлениям и поучениям о благочестии, как это и у других людей¹⁴³¹. Но в древнее время решительное большинство наших пастырей или приходских священников вовсе неспособны были к исполнению той своей обязанности, которая называется учительством. После пастырей оставались церкви с их богослужением; но, во-первых, богослужение вовсе не живое слово, во-вторых – в древнее время оно также далеко не сполна было понятно для простого народа, как и теперь. Где же было взять народу настоящего и вразумительного поучения? В ответ на этот спрос, по примеру Греции, явились у нас грамотные и начитанные монахи, исполненные усердия и ревности поучать. В настоящее время эти учительные монахи или эти монахи-учители не составляют обыденного явления и не всякий их видал. Однако и доселе они ещё не совсем перевелись и дают возможность наглядно составить себе понятие об их древних и старых предшественниках. Является в каком-нибудь монастыре учительный благочестивый старец, распространяется о нём слух, и народ из ближних и дальних мест начинает стекаться к нему толпами, а его келья превращается в непрестанно полную аудиторию. Как есть в настоящее время, так было и в древнее. Пример монаха – народного учителя из периода до-монгольского мы имеем в лице преподобного Авраамия Смоленского, который был именно одним из тех книжных монахов, которые принимали на себя учительство как нарочитую профессию или нарочитый труд. Весь Смоленск, по словам его биографа, стекался к нему, ища слова назидания, и он поучал день и ночь, никогда не смыкая уст своих и преподавая наставления всем – малым и великим, рабам и свободным, бедным и богатым. Другого подобного народного учителя представляет Патерик Печерский

в лице затворника Никиты (у Поликарпа сказание 1). Мы не имеем или не знаем прямых свидетельств, насколько монахи до-монгольского периода подвизались в деле народного учительства. Но со всей вероятностью следует думать, что те из них, которые были способны к этому учительству, смотрели на него, как на свою прямую обязанность и стремились упражняться в нём по мере сил со всем усердием. Мы уже говорили выше, что в Греции в позднейшее время установился обычай, чтобы духовниками делаемы были исключительно монахи, т. е. иеромонахи, и что из Греции обычай, не в тамошней исключительности, перешёл и к нам. Нет сомнения, что назначения в духовники монахов не всегда совершались у нас, так же как и в Греции, со строгим разбором и что далеко не все монахи, шедшие в духовники, способны были не только слушать исповедующихся, но и поучать их. Однако, не предполагая ни лучшего ни худшего, вероятно думать, что довольно значительная часть мест духовнических занимаема была именно монахами, способными и наклонными к учительству. Таким образом, этот обычай назначать в духовники монахов вёл к тому, что способные между ними к роли народных учителей в более или менее значительной степени размещались в среде самого народа.

[Двукратный собор указывает один вид общественной деятельности, на которую монахи могут быть употребляемы епископами; но слова его для нас не совсем понятны; он говорит: «аще епископ неких монахов, свидетельствуемых во благочестии и честности жития, восхощет превести в другой монастырь, ради благоустроения обители, или же заблагорассудит послати (καταστήσαι) и в мирский дом или благоизволит поставити (ἐπιστήσαι) в ином каком месте: чрез сие не делаются виновными ни сии монашествующие ни приемлющие их» (правило 4 fin.). Вальсамон понимает слова собора так, что епископам предоставляется ставить монахов экономами в мирские дома для их спасения (у Ралли и П. II, 661): но едва ли его понимание правильно.]

Игумены монастырей вместе с архиереями представляли собой высшее духовенство, которое могло простираť своё

влияние не только на народ, но и на дела государственные. Всё, что мы выше сказали об архиереях, как о миротворцах князей, вполне должно быть относимо и к игуменам, ибо эти последние всегда были в этом отношении их деятельными и усердными помощниками, а в случае их небытия или отсутствия с такой же, как они, ревностью принимали их роль на себя. Как к архиереям обращались князья в своих взаимных ссорах, ища в них посредников, так подобным образом они обращались и к игуменам.

Правило вселенского собора, как мы видели выше, позволяет епископам в случаях необходимой надобности или важных нужд обращаться к помощи монахов. В Греции одним из важных особенных случаев, в котором монахи оказали своё усердное содействие епископами была борьба с еретиками. (Хотя наоборот бывало и так, что православию нужно было бороться с монахами и что они, действуя всегда усердно, не всегда были свободны от упрёка в ревности не по разуму). У нас не было ересей, но у нас был другой случай, в котором монахи могли оказать весьма важную услугу епископам и церкви, это-проповедь и водворение в стране христианства. К сожалению, наши сведения о распространении у нас христианства чрезвычайно скудны, и на вопрос об участии в нём монахов вовсе не может быть отвечено ничего положительного ни в ту, ни в другую и вообще ни в какую сторону. Пользуясь неизвестностью, можно *ad libitum* предполагать и слишком многое и слишком малое; полагаем, что то и другое было бы несправедливо, и что вероятнейшая правда в так называемой золотой середине. Что монахи принимали некоторое участие в распространении христианства, это известно положительными образом (см. выше); затем весьма вероятно предполагать, что они принимали участие гораздо более деятельное, нежели сколько известно; но, с другой стороны, не представляется вероятным предполагать того, чтобы они принимали участие слишком деятельное и чтобы это распространение христианства главным образом совершено было именно их трудами. Весьма возможно и не невероятно, что отдельных монахов, ревновавших быть миссионерами и проповедниками

христианства, было немалое количество. Но не представляется вероятным предполагать, чтобы для этой цели было организовано между ними что-нибудь нарочитое общее, вроде настоящего миссионерского общества. (Известный барон Герберштейн говорит о современных ему, — первой половины XVI в., — и прежних русских монахах, что они суть и были исполнены величайшей ревности к делу миссионерства. Но в его словах, далеко не подтверждаемых домашними доказательствами, должно видеть ни что иное, как воспроизведение похвал русским монахам, слышанных им от самих Русских. В период Московский монахи содействовали колонизации страны, хотя это содействие было с их стороны ненамеренным, и хотя оно было вовсе не так значительно, как то иные воображают. За период до-монгольский об этой колонизации не может быть речи, потому что монастыри в этот период были сосредоточены исключительно в городах, и мы не знаем за всё его продолжение ни одного примера монастыря в пустыне).

В Греции монахи не содействовали нарочитым образом поддержанию просвещения и наук (хотя и немало было монахов просвещённых и учёных, получивших образование не в монастырях). Относительно нашего маленького и своеобразного просвещения принято думать, что оно главным образом, если не исключительно, поддерживалось у нас монахами. На самом деле это не совсем так, и заслуга наших монахов в этом случае должна быть значительно сокращаема против того, как представляется, хотя и не отрицаема совсем. Мы не имели в период до-монгольский настоящего просвещения и наше просвещение тогда (как и долгое время после) состояло в одном умении грамоте или умении читать и затем в простом собственном приложении этого умения — в большей или меньшей начитанности в церковно-учительных книгах, переведённых с греческого языка. Следовательно, у нас поддерживали наше своеобразное просвещение те, кто, во-первых, заботился об училищах грамотности и кто, во-вторых, составлял библиотеки четьих книг и тем доставлял возможность читать их.

Монахам предписывается свободное от церковной молитвы и от ручных трудов время проводить в чтении божественных писаний. Из этого следовало бы, что приходившие из мира в монастыри неграмотными были обучаемы в них грамоте, и что все вообще монахи были грамотными. Может быть, это и было так в монастырях греческих в древнее время; может быть, это было так в некоторых из них и в позднейшее время: но чтобы это было и бывало так в монастырях русских, пока мы не знаем относительно этого никаких указаний¹⁴³².

Василий Великий рекомендует монахам одно дело общественной благотворительности, которое в том случае, если бы из монастырей греческих перешло в наши, служило бы у нас до некоторой степени средством к распространению грамотности в народе. Именно – Василий Великий рекомендует монахам брать к себе на воспитание и детей-сирот и детей бедных родителей, и заводить для этого при монастырях особые детские приюты (сиротопитательницы, ὀρφανοτροφεῖα). Причём предписывает обучать детей и грамоте и начальным христианским учениям¹⁴³³. Подобные приюты могли быть заводимы только монастырями общинножитными, и до какой степени часто они были заводимы этими монастырями в Греции, мы также вовсе не знаем, как и выше¹⁴³⁴; но что их вовсе не существовало в немногих таковых монастырях у нас, об этом необходимо заключать из того, что ничего не известно о заведении детского приюта преподобным Феодосием Печерским (после которого было не дальнейшее развитие благоустройства монастырей, а только некоторое сохранение того, что было заведено им.

Относительно библиотек четиих книг обыкновенно думается, что они составляемы были у нас, если не исключительно, то преимущественно монастырями. Так что с этой стороны мы обязаны поддержанию нашего просвещения, если не исключительно, то преимущественно им. На самом деле тут только некоторая и не особенно бóльшая часть правды, причём должно различать монастыри, как монастыри, и отдельных монахов, как частные лица. Необходимо думать, что монастыри, как монастыри, почти вовсе не заботились нарочитым образом о

составлении библиотек, что последние составлялись в них сами собой посредством вкладов частных людей и наследства после них, что они, монастыри, были только приёмниками книг и лучшими их хранилищами. А самая заслуга наполнения их четиими книгами или составления в них библиотек этих книг принадлежит частным людям – отчасти мирянам, отчасти монахам (именно как частным людям или отдельным лицам).

Первую библиотеку четиих книг на Руси в намерении, чтобы она стала родоначальницей других библиотек и вообще расплодила на Руси эти книги, завёл Ярослав при митрополичьей кафедральной церкви св. Софии. После этой библиотеки – праматери или первоматери, как необходимо думать, были заводимы библиотеки удельными князьями совокупно с епископами при кафедральных архиерейских соборах, с тем чтобы они могли быть частнейшими родоначальницами библиотек в своих округах¹⁴³⁵. От этих казённых библиотек пошли частные библиотеки и библиотечки, заводившиеся, во-первых, богатыми мирянами лучшими и первостатейнейшими боярами, во-вторых, монахами, подразумевается – в частую собственность, из богатых мирян. У богатых мирян у нас не повелось заводить библиотек родовых, т. е. таких, которые бы, быв заведены известными лицами в родах, переходили от отцов к детям и из поколений в поколения, были тщательно сохраняемы и постепенно приумножаемы, а только так сказать библиотеки личные: богатый человек, чувствовавший наклонность к чтению книжному, заводил для себя бóльшую или меньшую, смотря по средствам и возможности, библиотеку, а перед смертью уничтожал её, или отказывая своим наследникам по частям или же в полном составе отказывая её не наследникам. Церковно-учительные книги составляли ценность как бы священную и такой предмет употребления, который наиболее приличествовал монахам, а поэтому у мирян и вошло в обычай отказывать при смерти свои библиотеки и библиотечки¹⁴³⁶ книг в монастыри. Если миряне находили за приличнейшее жертвовать и оставлять свои книги монастырям, то естественно и понятно, что монахи из богатых людей, составлявшие

библиотеки и приобретавшие книги в свою личную собственность и для своего личного употребления, отказывали (передавали) их не своим наследникам мирским, для которых они могли не иметь никакой ценности, а именно монастырям, в которых через это они оставляли всегдашнюю о себе память. Этим путём получения наследств от мирян или от монахов (отдельных) и составлялись постепенно библиотеки монастырей. Что касается до нарочитых забот монастырей о составлении библиотек посредством нарочных, имевшихся для этой цели в них писцов, то они могут быть предполагаемы у нас не более, как только в виде самого ограниченного исключения. Монахам предписывается, чтобы свободное от церковной молитвы и от ручных занятий время они посвящали чтению божественных писаний, т. е. нравственно-назидательных отеческих творений; из этого следовало бы, что все монастыри должны были нарочитым образом заботиться о составлении библиотек четиих книг. Но мало ли что монахам предписывалось и чего они не исполняли: предписывалось, чтобы все монастыри были строго общинножитными, и, однако, явились монастыри не строго общинножитные и совсем особножитные. Нарочитые заботы о такой так сказать роскоши, как составление библиотек четиих книг, бывших не общей потребностью всех монахов, а только частной потребностью некоторых, могли иметь место единственно в монастырях строго общинножитных, где при отсутствии частных доходов и даровом всех в пользу общины труде могло быть отделяемо известное (и какое угодно) количество братии и на писание книг. Но в монастырях не строго общинножитных и совсем особножитных писцам нужно было платить из доходов всех и каждого, на что ни все, ни каждый, конечно, не могли иметь охоты. У нас в России в период домонгольский монастырей строго общинножитных был и всего один Печерский и притом не за всё время своего существования в продолжение периода, а только за недолгое время игуменства преподобного Феодосия. Только относительно этого монастыря и только за время игуменства преподобного Феодосия и может быть предполагаемо, что библиотека четиих книг была составляема в нём нарочитыми его заботами, причём

подразумеваются заботы собственно преподобного Феодосия. То обстоятельство, что Печерский монастырь при преподобном Феодосии был строго общинножитным, ещё не предполагает необходимо сейчас сказанного, ибо если нарочитым образом могли заботиться о составлении библиотек только в монастырях общинножитных, то это не значит, чтобы должны были заботиться во всех их. Но есть вся вероятность и все основания думать, что преподобный Феодосий не только хотел сделать свой монастырь настоящим и истинным монастырём через введение в нём строгого общинножития (что есть истинное монашество), но что он хотел и стремился, чтобы и в ряду этих монастырей его монастырь был в числе лучших, ни в чём не отстающим от таковых лучших монастырей греческих. В лучших же строго общинножитных монастырях греческих заботились о составлении библиотек четиных книг нарочитым образом, посредством нарочного отряжения на труд писания книг известного количества способных на это братии: так это было в Студийском монастыре во времена преподобного Феодора и после него¹⁴³⁷. Преподобный Феодосий с одной стороны видал пример Студийского монастыря, а с другой стороны читал в уставе патриарха Алексея, что монахам в свободное от церковной молитвы и от монастырских работ время должно, «в своя келія всякомуждо отходить и ту седети и великому молитися Богу и к божественным прилежати писанием»¹⁴³⁸: и весьма невероятно думать, чтобы он, несомненно, усерднейшим образом ревновавший поставить монастырь и в нём жизнь монахов на возможную степень совершенства, не позаботился нарочитым образом о доставлении последним такого важного средства к усовершению себя в нравственной жизни, как чтение отеческих писаний. Что преподобный Феодосий действительно нарочитым образом заботился о составлении библиотеки четиных книг, это до некоторой степени положительно даёт знать летописец, когда, приводя его наставления монахам, с которыми он обращался к ним перед началом великого поста, между прочим говорит, что он увещевал их быть бодрыми «на преданья отечская и почитанья книжная»¹⁴³⁹: если увещевал быть

бодрыми на почитания книжные, то, конечно, заботился о доставлении и самых книг; равным образом, если мы примем, что он простирал требование не иметь монахам собственности даже до книг¹⁴⁴⁰, то будем иметь положительное свидетельство, что при нём была в монастыре библиотека четиных книг, ибо Нестор говорит о пресвитере Дамиане, современнике Феодосиевом, что этот не спал по все ночи и почитал с прилежанием святыя книги¹⁴⁴¹. Как бы то ни было, однако необходимо думать, что и в Печерском монастыре нарочитые заботы о библиотеке четых книг прекратились тотчас или вскоре после смерти преподобного Феодосия, вообще вместе с исчезновением в нём строгого общинножития. И что после этого и в нём библиотека умножалась только тем же путём, каким составились и умножались библиотеки во всех других монастырях, т. е. путём наследования от мирян и монахов¹⁴⁴². В период до-монгольский (как и весьма долгое время после) мы не имели ни наук, ни настоящей или в собственном смысле так называемой литературы. А, следовательно, мы не имели ни учёной, ни литературной в собственном смысле письменности. (За исключением в последнем случае Слова о законе и благодати митрополита Илариона и церковных слов Кирилла Туровского). Но всё-таки мы имели в этот период (как и после до водворения просвещения) своего рода некоторую письменность,— письменность так сказать первично — или первобытно-литературную. Произведениями нашей своеобразной и весьма необширной письменности до-монгольского периода мы обязаны почти исключительно монахам. Собственно говоря, в этом нет ничего особенно замечательного и выставяющего как-нибудь наших монахов особенно хорошим образом, потому что эта письменность, по условиям нашего умственного горизонта, могла быть почти исключительным образом только церковной и отчасти была именно такой, с которой прямо соединены были так сказать личные интересы монахов (сказания о святых). Однако здесь монахи наши принимали на себя делать и нечто такое, что не лежало на их прямой обязанности и что, имея для нас великую важность, налагает на нас долг личной глубокой им

благодарности: Разумею то, что если не в продолжение всего периода наши летописи ведены были монахами, то первоначальная летопись была написана одним из них.

Русские монахи в монастырях греческих и русские монастыри в Греции.

Наше русское монашество было воспроизведением монашества греческого; следовательно, наши русские монахи были учениками по отношению к монахам греческим. Совершенно естественно было то, чтобы ученики питали подобающее уважение к учителям. А вследствие этого должен был иметь место тот случай, чтобы между русскими монахами находились отдельные люди, которые бы, не довольствуясь подражанием монахам греческим только издали, хотели, так сказать, точнейшим образом обучаться монашеству от них самих и под их непосредственным руководством. Таким образом, с первого времени появления у нас монашества должно было иметь место то явление, чтобы находились отдельные лица между нашими монахами, которые бы уходили из России в Грецию для монашествования в монастырях греческих. Нестор в житии преподобного Феодосия Печерского сообщает, что преподобный Никон великий (как он его называет), удалившейся из ново-основанного преподобным Антонием Печерского монастыря, чтобы основать в Тмутаракани свой собственный монастырь, имел спутником своим до Чёрного моря неизвестного по имени монаха монастыря св. Мины, который, расставшись с Никоном у моря, пошёл в Константинополь и там пожил много лет на одном острове среди моря¹⁴⁴³, вероятно – в одном из монастырей, находившихся на островах, составляющих группу островов Принцевых, лежащих на Мраморном море близь Константинополя. Вслед за Никоном, по известию того же Нестора, удалился из Печерского монастыря и отправился в Константинополь Ефрем каженик, впоследствии епископ Переяславский, который монашествовал в Константинополе в одном неизвестном, по всей вероятности – Студийском,

монастыре, пока не вызван был в Россию, чтобы быть поставленным в епископы¹⁴⁴⁴. Кроме сейчас приведённых двух свидетельств мы не знаем других подобных свидетельств за весь период до-монгольский. Но по самому существу дела необходимо думать, что эти случаи ухода русских монахов из России в Грецию, для монашествования в тех или других, лучших и известнейших, её монастырях, имели место во всё продолжение периода, причём весьма вероятно, что и начались они не с указанного только, хотя и раннего, времени, а именно с самой первой минуты появления у нас монашества.

Сверх этого ухода отдельных русских монахов в Греции, для монашествования в её монастырях, мы находим в ней в период до-монгольский свои и особые русские монастыри. Именно – находим на Афоне и в Иерусалиме.

Афон, ставший исключительным жилищем монахов с 7 или может быть с 9 века¹⁴⁴⁵, начал приобретать свою позднейшую великую славу как раз перед тем временем, как мы приняли христианство: он обязан её началом преподобному Афанасию Афонскому, который подвизался на нём, построив свою знаменитую лавру, положившую начало позднейшим большим его монастырям¹⁴⁴⁶, с 960г. по 980¹⁴⁴⁷. Русские монахи должны были узнать об Афоне с самой же первой минуты своего появления, от тех монахов греческих, приведённых Владимиром, которые были так сказать первыми восприемниками нашего монашества. Более чем вероятно, что с первой же минуты появления нашего монашества начались путешествия от нас на Афон отдельных монахов, с целью монашествования или в его монастырях или одиноко, по образу его пустынников-каливитов и рядом с этими последними. Когда явился на Афоне собственный русский монастырь в точном значении этого слова, положительно остаётся неизвестным; но не положительное и близкое к нему есть то, что до 1169г. и более или менее вскоре после 1148г. Недавно напечатаны древние акты, хранящиеся в Афонско-русском Пантелеймоновом монастыре, которые сообщают сведения по нашему вопросу¹⁴⁴⁸. В актах этих находим, что в 1169г. был на Афоне русский монастырь Богородицы, по имени Ксилургу (той

Ξυλοφυγῷ, что по-русски значит древодела, плотника),— что монастырь этот был построен когда-то до 1030г.¹⁴⁴⁹, но до 1143г. не был русским монастырём¹⁴⁵⁰. Следующее отсюда заключение есть то, что русские монахи стали иметь на Афоне свой монастырь не таким образом, чтобы построили для себя новый монастырь, а таким образом, что между 1148 и 1169 годами или выпросили себе в дар или приобрели посредством покупки у общины Афонских монастырей или у их Протата существовавший монастырь греческий, пришедший в запустение, каковой случай в то время бывал с монастырями Афонскими нередко. В 1169г. русские монахи говорят о своём монастыре, что они «в нём постриглись и много потрудились и издержались над его поддержанием и устройением» и что «в нём постриглись родители и сродники» их. А из этих слов и видно, что приобретение монастыря имело место довольно задолго до 1169г. и более или менее вскоре после 1143г.¹⁴⁵¹. Что касается до того обстоятельства, что русские монахи не построили для себя нового монастыря, а приобрели готовый, то весьма вероятно, что на Афоне в XI-XII в. было уже так, что вся его земля была разобрана между существовавшими монастырями, и что на нём уже не было пустопорожних, никому не принадлежащих, мест, на которых бы могли строить новые монастыри желающие. (А что касается до того, чтобы купить у какого-нибудь монастыря участок земли для постройки нового монастыря, то возможно, что продавать участки и тогда уже не было в обычае, как в настоящее время¹⁴⁵². В помянутом 1169г. русские монахи: выпросили себе у общины Афонских монастырей другой запустевший монастырь, с тем, чтобы по возобновлении он стал главным их монастырём, а прежний был приписным к нему (παράμοναστήριον)¹⁴⁵³. Этот второй монастырь, во имя св. великомученика Пантелеимона, назывался, вероятно, от родины строителя, монастырём Фессалоникийца (μονή τοῦ Θεσσαλονικέως), а после перехода в собственность русских монахов стал называться Русским монастырём (у Славян в позднейшее время – Русрик, Русик¹⁴⁵⁴. В позднейшее время у нас было принимаемо, что монастырь св. Пантелеймона «из старины баше строение великих князей

русских от великого Володимера»¹⁴⁵⁵. Но как это совершенно несправедливо в отношении к нему, так со всей вероятностью следует думать, что и в приобретении первого монастыря не принимали никакого участия князя, и что оно было исключительно личным делом общины самих русских монахов. В настоящее время русские монахи монашествуют на Афоне, кроме нескольких больших или на стоящих монастырей¹⁴⁵⁶, ещё в малых и весьма малых монастырьках, в так называемых кельях и кельицах¹⁴⁵⁷; очень вероятно, что это так было и в древнее время, т. е. что кроме упомянутых настоящих русских монастырей были тогда на Афоне и нынешние маленькие русские монастырьки, которые могли явиться раньше настоящих и даже задолго до них¹⁴⁵⁸. (А вместе с теми и другими монастырями могли постоянно оставаться и быть, как это и теперь есть, русские монахи, которые хотели монашествовать в одиноком пустынничестве).

О существовании русского монастыря в Иерусалиме находим известие в житии преподобной Евфросинии Полоцкой, которая была в святом городе или в 1173г. или около него; в житии Евфросинии говорится, что во время своего пребывания в Иерусалиме она «обитала у святыне Богородицы в русском монастыре». Так как о монастыре не упоминает в своём Паломнике игумен Даниил, бывший в Иерусалиме в 1118–15 году, то следует думать, что он явился после него. О дальнейшей судьбе монастыря после Евфросинии ничего не известно. Что касается до способа, как Русские приобрели себе монастырь в Иерусалиме, то весьма вероятно думать, что это было так же, как на Афоне, т. е. что русские монахи не вновь построили себе монастырь, а выпросили или купили себе во владение один из запустевших монастырей греческих.

ПРИЛОЖЕНИЯ. 1. Список монастырей до-монгольского периода.

Настоящий список мы расположим в том же порядке, что и список каменных церквей, именно:

1. Киев с его областью,
2. Переяславль,
3. Чернигов (с Рязанью и Муромом),
4. Владимир Волынский,
5. Галич,
6. Туров,
7. Полоцк,
8. Смоленск,
9. Новгород,
10. Ростов-Суздаль,
11. Тмутаракань.

1. Киев с его областью.

Наибольшая часть известных монастырей Киевских до-монгольского периода построена князьями. А так как все церкви Киева, построенные князьями, не только приходские, но и монастырские, мы поместили в списке церквей каменных, то вместе с этим мы представили там и почти полный список Киевских монастырей. Мы повторим список, не повторяя подробностей о монастырях, которые сообщены там, и дополним его теми немногими монастырям, которые не были княжескими или неизвестны за таковые.

(Монастыри мужские от женских как здесь, так и во всём списке далее, мы отличаем таким образом, что, не делая обозначения в первом случае, делаем его во втором).

1. Георгиевский.
2. Ирининский, женский. Оба построены Ярославом.
3. Димитриевский.
4. Николаевский, женский. Оба построены Изяславом Ярославичем.

5. Печерский, преподобных Антония и Феодосия (**сноска 1007**).

6. Св. Мины, неизвестно кем построенный. О нём не совсем определённо и именно – не давая прямо знать, что находился в Киеве, говорит Нестор в житии преподобного Феодосия (Никон Печерский ушёл от Феодосия в Тмутаракань с одним чернцом-болярином монастыря св. Мины, – по изданию *Бодянского* л. 8 оборот fin).

7. Михайловский Выдубицкий, построенный Всеволодом Ярославичем.

8. Андреевский Янчин, женский, построенный тем же Всеволодом.

9. Михайловский Златоверхий, построенный Святополком Изяславичем¹⁴⁵⁹.

10. Кловский или Влахернский, построенный бывшим игуменом Печерским Стефаном (от строителя Стефанеч. **абзац выше сноски 1045**).

11. Спасский Берестовский, построенный, вероятно, игуменом Германом, который упоминается под 1072г., и, вероятно, от него называемый Германеч (**второй абзац ниже сноски 1044**).

12. Федоровский (Вотчь), построенный Мстиславом Владимировичем в 1128г.

13. Кирилловский, построенный Всеволодом Ольговичем († 1146).

14. Лазарев, женский, названный так по имени своего неизвестного строителя или в честь своего святого – не видно, упоминаемый под 1113г. (Ипатская летопись, 2 издание, стр. 199 начало).

15. Космо-Дамианский, построенный неизвестно кем и когда, упоминаемый в Патерике у Симона (в самом письме к Поликарпу, который некоторое время был игуменом этого монастыря).

16. Васильевский, упоминаемый под 1231г. В списке каменных церквей см. о церквях Васильевских (№№ 19 и 20).

17. Воскресенский, упоминаемый под тем же 1231г. (Лаврентьевская летопись).

(В области Киевской позднейшим преданием относится к периоду до-монгольскому и к самому первому времени у нас христианства построение монастыря Спасского, полагаемого на горе «Белый Спас» или «Спасщина», находящейся недалеко от Вышгорода, с которой монастырь, после нашествия монголов, по тому же преданию, перенесён на новое, недалёкое, место, получив от последнего,— лощины, окружённой с трёх сторон горами,— название Межигорского. Основание монастыря, существовавшего на втором месте и под вторым именем, неизвестно с какого времени по 1786г., предание усваивает греческим монахам, пришедшим в Россию с первым митрополитом Киевским Михаилом. См. Истории Иерархии II, 624).

[В половине XII века в Киеве были монастыри за городом, на всполье, со стороны Золотых (как будто) ворот,— Лаврентьевская летопись 2 издание стр. 315, Ипатская то же издание стр. 296 (обе под 1151г.).]

2. Переяславль.

1. Иоанновский, неизвестно кем построенный, упоминаемый с 1072г. См. в списке каменных церквей (после № 4).

2. Борисо-Глебский на Альте, на месте убиения Бориса, вероятный. Летопись рассказывает под 1074г., что преподобный Феодосий Печерский перед своей смертью хотел было поставить в свои преемники пресвитера Иакова, который пришёл в Печерский монастырь с Летьца (*вар.* Лтьца, Лтца). Под Летьцом, если не ошибаемся, должно разуместь Лыто, Алт, Олт, т. е. Альту, ибо реки с уменьшительным именем Альтец неизвестно; на Альте же самым вероятным местом, где можно полагать монастырь, представляется именно место убиения Бориса, на котором была построена церковь (деревянная) вероятно более или менее вскоре после Вышегородской (каменная построена Владимиром Мономахом,— в списке каменных церквей № 5).

Полагают монастырь при кафедральном епископском соборе (Михайловский), но единственно на том основании, что при нём устроен был монастырь в начале XVIII века, когда он

был приходской церковью. (История Иерархии V, 79, см. Арандаренку III, 422). Находящаяся у нас под руками книга: «Шематизм провинции Св. Спасителя чина Св. Василия Великого в Галиции и Короткий погляд на монастыри и на монашество Руске от заведения на Руси веры Христовой аж по нынешнее время», в Львове, 1867, полагает в Переяславле и относит к XII в. ещё один монастырь Рождественский, стр. 125; но своего источника книга не указывает и монастырь остаётся нам совершенно неизвестным.

3. Чернигов с Рязанью и Муромом.

1. Успенский на Болдиных горах или Болдинский, впоследствии и в настоящее время Успенский Елецкий, находящийся за городом, на возвышении, называемом Болдины горы. Об основании монастыря читаем в летописи под 1074г.: «приключися прити Изяславу из Ляхов (в Киев, в 1069г. после изгнания) и нача гневатися Изяслав на Антонья (Печерского) из (-за) Всеслава (Полоцкого, который, быв в 1068г. высечен Киевлянами из поруба и посажен на великокняжений престол, заставил Изяслава бежать из Киева), и, прислав Святослав, в ночь тоя Антонья Чернигову; Антоний же, пришед к Чернигову, взлюбил Болдины горы, ископав пещеру, ту ся всели: и есть ту монастырь святое Богородици, на Болдиных горах, и до сего дни». Не совсем определённые слова летописца, который с одной стороны ведёт монастырь от преподобного Антония, а с другой стороны не называет Антония прямо его основателем, по всей вероятности, нужно понимать так, что при пещере Антония монастырь был построен его учениками. Местное предание усваивает построение монастыря не преподобному Антонию или его ученикам, а самому князю Святославу и относит его к 1060г., что будет на 9 лет ранее прибытия в Чернигов Антониева (История Иерархии VI, 489); но летописец, конечно, знал дело лучше местного предания, которое, по всей вероятности, не особенно древнего происхождения (Прозванье монастыря – Елецкий предание объяснят тем, что он построен Святославом по случаю явления иконы Божьей Матери на дереве ели (ibidd); если действительно такова причина, то о событии со всей

вероятностью должно думать, что оно имело место не в правление Святослава, а более или менее позднее, а поэтому и в прозвании, если только оно действительно происходит от ели, должно видеть не первоначальное, а прибавленное после).

2. Борисо-Глебский, упоминаемый под 1231г. (Лаврентьевская летопись,— «Мученичский»), находившийся при церкви Бориса и Глеба, построенный князем Давидом Святославичем († 1123, см. в списке каменных церквей) в может быть основанный одновременно с построением церкви.

3. Ильинский-Троицкий, находящийся в версте от Успенского, на одних и тех же с ним Болдиных горах. Местное предание, о котором мы говорили сейчас выше, усваивает преподобному Антонию построение настоящего монастыря вместо Успенского (История Иерархии IV, 297 fin). Очень возможно, наоборот, что не Успенский, а настоящий монастырь построен самим Святославом. Прямого подтверждения тому, чтобы Святославом был построен в Чернигове монастырь не может быть представлено никакого; но некоторым непрямым подтверждением этого могут служить слова Нестора в житии преподобного Феодосия, что в Чернигове при Святославе было несколько монастырей (Святослав, говорит Нестор, завидовал Изяславу, что у него был такой светильник, как преподобный Феодосий, «якоже споведаше чьрноризць Павел, игумен сый от единого манастиря, сущих в области его», т. е. Святослава,— по изданию Бодянского л. 25 оборот).

4. За этими тремя монастырями в самом Чернигове, ещё известен во всей области Черниговской, с включением Муром и Рязани, и всего один монастырь, именно — Спасский в Муроме, который, неизвестно кем и когда быв построен, упоминается под 1096г. Между монастырями восточно-инородческой, Мерьско-Муромской, Руси этот Спасский монастырь, существующий до настоящего времени (История Иерархии V, 114), должен быть признаваем если не за самый старший, то за один из старейших.

[В летописи под 1094г. упоминаются «монастыри» на всполье Чернигова.]

4. Владимир Волынский.

Единственный, положительно известный за период домонгольский, монастырь во Владимире с его областью, есть монастырь, называвшейся Святой горой или Святогорским, а в настоящее время называющийся Загоровым (помянутый выше, Шематизм, стр. 111), находящейся не в самом Владимире, а близь него, неизвестно кем и когда построенный, но существовавший уже при жизни преподобного Феодосия Печерского, следовательно, до 1074г. (Нестор в житии преподобного Феодосия о смерти Варлаама, который, возвращаясь из путешествия к святым местам, умер в этом монастыре,— по изданию *Бодянского* л. 13 оборот начало, см. в списке каменных церквей).

Под 1268г. упоминается во Владимире монастырь св. Михаила Великого (Ипатская летопись, 2 издание стр. 573). Может быть, он был построен ещё до нашествия Монголов.

О монастыре Полонинском, который находился неизвестно — в области Владимирской или Галичской, см. сейчас ниже под Галичем.

Помянутый выше Шематизм провинции Св. Спасителя, неизвестно на чём основываясь, полагает во Владимире ещё три монастыря: Богородичный кафедральный, т. е. находившийся будто бы при кафедральной епископской церкви Св. Богородицы, Апостольский и Честного Креста, стр. 106, и, кроме того, один монастырь в его области, именно — при церкви св. Николая в Жидичине, стр. 110, о которой мы говорили в списке каменных церквей.

5. Галич.

1. Иоанновский, находившийся в городе Галиче, упоминаемый под 1189г. (Ипатская летопись, 2 издание стр. 447 fin.).

2. Лелесов, находившейся неизвестно где в области, на дороге из Угор или Венгрии к городу Галичу, упоминаемый под 1210г. (Ипатская летопись, 2 издание стр. 487).

3. Синеволодский или Синеводский Богородицы, находившийся недалеко на юг от города Стрыя, при впадении речки Опора в реку Стрый (ныне тут селение Синовуск или Синовуско), упоминаемый под 1240г. (Ипатская летопись, 2 издание стр. 523).

4. Даниловский в Угровске, построенный князем Даниилом Романовичем в честь своего ангела, незадолго до нашествия Монголов (Ипатская летопись под 1268г., 2 издание стр. 573, об Угровске см. выше в списке епархий).

5. Полонинский, бывший в городе или селении Полонине, которое находилось неизвестно где в юго-западной Руси – в Галиции или на Волини (по Шематизму провинции Св. Спасителя – близь города Галича, стр. 163 начало). Упоминается под 1262г. (Ипатская летопись 2 издание стр. 567 fin.). Основан неизвестно когда, но вероятно или незадолго до нашествия Монголов или вскоре после него тем Григорием святым человеком, который был его настоятелем в упомянутом году (ibid.) и о котором мы говорили выше (**сноска 1085**).

6. Туров.

Единственный известный в Турове и его области монастырь есть епископский монастырь святых мучеников Бориса и Глеба, находившийся близь г. Турова на болоньи, т. е. на городском поле, и упоминаемый во второй половине XII века. (Сказание о мнихе Мартыне, – у преосвященного Макария в Истории, т. 3, издание 2 стр. 300 fin.; по местному Туровскому преданию, монастырь находился на нынешнем местечковом кладбище, – *Калайдовича* Памятники Российской Словесности XII века, предисловие стр. XXI).

7. Полоцк.

1. Спасский, женский и 2. Богородицкий, мужской, построенные преподобной Евфросинией. См. о них **сноска 1172 и далее**.

3. Борисо-Глебский, находившийся вне города и близь него, за Двиной, над речкой Бельчицей (от чего Бельчицкий).

Построение усвояется князю Борису Гинвиловичу, внуку Мингайла, Литовского покорителя Полоцка, и относится к разным годам первой четверти XIII века (Турчанинова Обзорение Белоруссии, стр. 50, Шематизм провинции Св. Спасителя, стр. 126 начало. В настоящее время на месте упразднённого монастыря,— за позднейшее время о нём История Иерархии V, 590 fin.,— архиерейская мыза или усадьба с остающейся от монастыря каменной церковью, если не изменяет нам память, более или менее древней).

8. Смоленск.

1. Борисо-Глебский на Смядыни, на месте убиения св. Глеба, построенный неизвестно кем и когда, упоминаемый в 1138г. (Новгородская 1 летопись, см. список каменных церквей).

2. Отрочий, находившийся неизвестно – в самом Смоленске или где-либо в области, упоминаемый в 1206г. (Лаврентьевская летопись, 2 издание стр. 404 начало).

3. Св. Креста или Крестовоздвиженский, находившийся в самом Смоленске.

4. Богородицкий, называвшийся Селище, в 6 вёрстах от города (ныне село Богородицкое,— Историко-статистическое описание Смоленской епархии, стр. 287). Оба упоминаются в житии преподобного Аврамия, в первой четверти XIII века.

5. Ризположенский Аврамиев, в самом городе, построенный епископом Игнатием и названный Аврамиевым по его (монастыря) игумену преподобному Аврамию (Житие последнего).

9. Новгород.

1. Антония Римлянина Рождество-Богородицкий, начатый строением в 1117г. См. о нём **абзац сноски 1059 и далее**.

2. Юрьев или Георгиев (Георгиевский в честь св. Георгия, по-простонародному Юрия), находящийся вне города, построенный князем Новгородским Всеволодом Мстиславичем с игуменом Кириаком, начиная с 1119г.; как монастырь княжеский был в Новгороде старшим из всех монастырей и его

архимандритией (Татищев высказал предположение, в виде положительного известия, что Юрьев монастырь построен Ярославом Великим,— II, 461, примечание 461. Основанием для предположения, конечно, послужило ему то, что Ярослав носил христианское имя Георгия или Юрия. Но, само собой, очевидно, что это основание вовсе не достаточное. Что касается до построения монастыря в честь св. Георгия князем Всеволодом, то необходимо думать, что он построил его в честь ангела своего отца, который носил два христианских имени – Феодора и Георгия (преосвященного Макария I, 404) и по приказу которого он, вероятно, его и строил (сfr грамоту Мстислава в Юрьев монастырь в Истории Иерархии VI, 772). Если в летописи,— Новгородской 1, говорится о заложении монастыря: «заложи игумен Кюрьак и князь Всеволод церковь камяну, манастырь св. Георгия, Новегороде», то этой нисколько не необходимо понимать так, чтобы монастырь существовал уже прежде. Но совершенно можно понимать так, что Всеволод, приступив к строению монастыря, избрал будущего ему игумена, который бы непосредственно заведовал стройкой и который бы потом собрал братию.

3. Воскресенский, женский, находившийся вне города, в одной версте от него, при озере Мячине, упоминается в 1136г. (преосвященный Макарий. I, 341, см. в списке каменных церквей № 17).

4. Варваринский, женский, находившийся на Софийской стороне, близ Власиевской церкви, упоминается в 1138г. (преосвященный Макарий I, 177, в списке каменных церквей № 23).

5. Зверин (после Зверин-Покровский), женский, находящийся на Софийской стороне, на конце города вниз по Волхову и на берегу этого последнего, за Земляным валом; упоминается в 1148г.

6. Аркаж Успенский, находившийся вне города, построенный в 1153г. игуменом Аркадием, после епископом Новгородским (1156–1162, в списке каменных церквей № 15).

7. Свято-Духов (ныне женский), находящийся в одном конце города со Звериным, упоминается в 1162г.

8. Благовещенский, находившийся за городом, построенный архиепископом Илиею (Иоанном) с братом Гавриилом в 1170г. (в списке каменных церквей № 12).

9. Иоанно-Предтечев, женский, находившийся на Софийской стороне, в Неревском конце, упоминается в 1179г.

10. Хутынский преподобного Варлаама, находящийся вне города, построенный в 1192г. **См. о нём выше стр. 491.**

11. Кирилловский в Нелезене, находящийся вне города, упоминается в 1196 году, когда в нём заложена каменная церковь, но кажется – не устроен вместе с этой последней, а существовал уже ранее (в списке каменных церквей № 18).

12. Николо-Островский, находившийся в 7 вёрстах от Новгорода, между рекой Вишерой и речкой Вельей (после 1764г. село, – История Иерархии, V, 379 fin.) построенный архиепископом Мартиреем в 1197г.

13. Евфимиин, женский, находившийся на Торговой стороне, в Плотниках или Плотницком конце, на Запольской улице, построенный в 1197г. одной богатой Новгородкой («постави Полюжая, Городьшиниця дъци»).

14. Спасо-Нередицкий, находившийся вне города, построенный в 1198г. князем Ярославом Владимировичем (в списке каменных церквей № 19).

15. Михалицкий на Молоткове, Рождество-Богородицкий, женский, находившийся на Торговой стороне, в Плотницком конце, на краю города у Земляного вала (в настоящее время приходская церковь), построенный в 1199г. супругой сейчас помянутого князя Ярослава Владимировича (В Новгородской III летописи рассказывается об особом чуде, подавшем повод к построению монастыря).

16. Пантелеймонов, находившийся вне города, близъ Юрьева монастыря (на том месте, где теперь стоит принадлежащая Юрьеву монастырю бывшая мыза гр. Орловой, – преосвященный Макарий I, 647), построенный или в 1207г. (в списке каменных церквей № 22) или неизвестно когда ранее (А грамоты – Всеволодова Юрьеву монастырю, в которой упоминается Пантелеймонов монастырь, – История Иерархии VI, 774, и Изяслава Мстиславича самому Пантелеймонову

монастырю,— ibid. V, 454 fin., несомненно, подложны, ибо в первой Всеволод называется великим князем, каковым он не бывал, а вторую Изяслав даёт по благословению епископа Нифонта, с которым он находился из-за Климента в открытой и сильной вражде).

Известно в Новгороде несколько церквей, относящихся к до-монгольскому периоду, при которых в последующее время являются монастыри. Предполагая непременно, что монастыри явились вместе с церквами и эти последние относят к периоду до-монгольскому. Но непременно тут несколько не следует: церкви были построены в период до-монгольский, а монастыри могли явиться при них в разное время после (сначала в виде несобственных, а потом превратившись и в собственные). На этом основании монастыри эти должны быть отнесены к числу до-монгольских сомнительных. До-монгольские церкви, при которых они являются в последующее время, суть:

Николая Чудотворца, находящаяся на Софийской стороне, на Яковлей улице, близ Зверина монастыря, построенная в 1135г. (в списке каменных церквей № 8,— монастырь Бело-Николаевский).

Петра и Павла на Синичьей горе, построенная в 1185г. (в списке каменных церквей № 14).

Павла Исповедника на Торговой стороне, в Варецкой улице (от которой монастырь — Павлов Варецкий), построенная в 1224г. (в списке каменных церквей № 26).

[При церкви святого Павла сотворён монастырь Семеновая Борисовича в 1238г.— Новгородская 1 летопись (начало года).]

Рождества Христова, находившаяся на Торговой стороне, на всполье за городским валом, в полуверсте от него, против Щитинских ворот (преосвященный Макарий I, 557), построенная в 1226г.

[В Новгороде упоминается Лазаревский монастырь под 1096г., см. *Срезневского Древние памятники русского письма и языка*, стр. 20 col. 2.]

В пригородах Новгорода известны монастыри в Пскове:

Спасский Мирожский, находившийся при церкви Спаса в Мирожях, построенной архиепископом Нифонтом (см. в списке

каменных церквей), по всей вероятности – созданный Нифонтом одновременно с церковью, а, во всяком случае, упоминаемый под 1188г. (Новгородская 1 летопись).

Монастырь Спасский Завеличский или в Завеличьи, основанный будто бы тем же Нифонтом, что и предыдущий (История Иерархии IV, 123), в действительности есть тот же Мирожский: Монастырь называется то Завеличским (в Завеличьи) то Мирожским (в Мирожях) потому, что он находится (в настоящее время как приписной к архиерейскому дому) за рекой Великой при впадении в неё речки Мирожь.

[В Пскове под 1243г. упоминается монастырь святого Иоанна, – Новгородская 1 летопись.]

В Ладоге (старой):

Георгиевский, так называемый Застенный, находившийся при той церкви св. Георгия, о которой мы сказали в списке церквей каменных, не положительно известный, а только с вероятностью предполагаемый (История Иерархии IV, 136).

В Старой Русе:

Спасо-Преображенский, построенный игуменом, после архиепископом Новгородским, Мартирием в 1192г. См. о нём выше **сноска 1071**.

В Новгороде и древней Новгородской области было и есть немалое количество монастырей, которые относят к периоду до-монгольскому отчасти на основании свидетельств весьма ненадёжных, отчасти без всяких свидетельств на основании соображений, а отчасти и вопреки положительным свидетельствам. Эти монастыри суть:

Десятинный. В Новгородской сокращённой летописи по так названному Супрасльскому списку (изданному в 1836г. князем Оболенским) под 998г. читается: «в Новегороде владыка Якимь уради собе монастырь Десятинный, а Святую Софею заложи конец Пискупли улицы»... Неизвестный составитель (сократитель) летописи вероятно усвояет Иоакиму, по каким-нибудь своим домыслам, существующий в Новгороде женский монастырь «в Десятине» или Десятинский, который построен в первой половине XIV века (преосвященный Макарий I, 209).

Перынь или Перынский, находящейся в 4 вёрстах от Новгорода, на берегу Ильменя, в одной версте за Юрьевым монастырём. Название Перынь производят от имени языческого бога Перуна и полагают, что на месте монастыря стоял у языческих Новгородцев идол этого Перуна. Затем, основываясь на свидетельстве летописи, что Владимир, приступив к крещению народа, «повеле рубити церкви и поставляти по местом, идеже стояху кумиры», заключают, что церковь да месте Перуна имела быть поставлена одной из первых в Новгороде. Наконец, свои собственные предположения возводят в «общее древнее предание»: в результате всего этого и получается то будто бы несомненное, что Перынский монастырь должен быть принимаем за один из монастырей времени Владимирова и вообще за один из самых старших в России. Но, во-первых, ни древнего, ни позднего предания о начале Перынского монастыря при Владимире вовсе нет¹⁴⁶⁰. Во-вторых, происходит ли название Перынь от имени Перун или только от одного с ним корня, во всяком случае, объяснять название монастыря тем, что на его месте стоял идол Перуна не представляется слишком вероятным. Ибо, с какой стати идол Перуна, вместе с другими идолами, был бы поставлен не в городе или не близь него, а за целые 4 от него версты? В летописи говорится, что Добрыня, придя в Новгород, поставил Перуна над рекой Волховом, но Перынский монастырь не столько на Волхове, сколько на Ильмени, и так как он стоит у последнего на низком берегу, то к нему вовсе не идёт выражение «над»¹⁴⁶¹. При отсутствии как положительных известий, так и каких-нибудь действительных оснований для предположений, время основания Перынского монастыря должно быть считаемо просто неизвестным. Не невозможно, что он явился ещё в период до-монгольский и не попал в летопись Новгородскую по своей незначительности; но более вероятно относить его уже к последующему времени.

Николо-Липенский, находившийся в 7 вёрстах от Новгорода, на Ильмени, недалеко от впадения в него реки Меты. В позднейшем сказании о чудесном обретении на Ильмени иконы Николая Чудотворца Дворищенского при князе

Мстиславе Владимировиче (см. выше **абзац сноски 824**) утверждается, что наш монастырь против места обретения на озере и в память этого чуда построил названный князь Мстислав Владимирович (сидевший в Новгороде с 1088 по 1117г.). Но по древней Новгородской летописи церковь Николы на Липне (каменная, существующая до настоящего времени), без монастыря при ней, была построена в 1292г. архиепископом Климентом. А что до монастыря, то есть основания полагать, что его не было при церкви ещё и в 1386г. (Полное собрание летописей т. V, стр. 241 fin).

Валаамский Преображенский монастырь, находящийся на Ладожском озере, на острове Валаам или Валамо. После местного Валаамского предания, которое выдаёт основателей монастыря преподобных Сергия и Германа за учеников апостола Андрея, посетившего-де из Новгорода Валаам, существующие свидетельства назначают два весьма разные времени основания монастыря. По житию преподобного Авраамия Ростовского монастырь существовал уже при Владимире и притом явившись более или менее тотчас после введения христианства. Подтверждая житие, один из списков так называемого Софийского Временника, именно – Академический, изданный в 1795г., говорит, что «лета 6671 (1163) обретены быша мощи и пренесены преподобных отец наших Сергия и Германа Валаамских, Новгородских чудотворцев, при архиепископе Новгородском Иоанне» (История Иерархии III, 481). С другой стороны, на одной из рукописей бывшей Новгородской Софийской библиотеки читается заметка: «в лето 6837 (1329) нача жити на острове на Валаамском, озере Ладожском, старец Сергий» (ibid. стр. 484). Которое же из двух времён есть вероятнейшее? Несомненно, что последнее, а не первое: житие Авраамия, заставляющее нас делать такую невероятную вещь как относить начало Валаамского монастыря ко времени Владимира, в своём теперешнем виде есть не что иное, как простое искажение и вовсе не составляет свидетельства (о чём несколько ниже). Так что свидетельством после него остаётся запись Софийского Временника. Открытие и перенесение мощей Сергия и Германа в 1163г. было бы

событием для своего времени совершенно исключительным, и именно – как открыто оно представляло бы всего второй случай после мощей преподобного Феодосия Печерского, – а как перенесение оно было бы случаем совсем первым: Полагать, чтобы о таких исключительных событиях не было сделано современной записи если не во всех древних русских летописях, то, по крайней мере, в местной летописи Новгородской, из которой бы потом перешло во все позднейшие летописи если не вообще русские, то, по крайней мере, в те же Новгородские, – полагать, чтобы имена святых, которых открыты были мощи, не были внесены в святцы тотчас или вскоре после этого, есть дело совершенно невероятное. Из этого, несомненно, следует, что приведённая запись одного списка одной позднейшей летописи есть или намеренный позднейший вымысел или ненамеренное позднейшее недоразумение. (За что говорят и её внутренние качества, ибо, во-первых, архиепископ Иоанн, т. е. собственно – Илия, в 1163г. ещё не был архиепископом; во-вторых она говорит о перенесении мощей неизвестно куда и зачем). С другой стороны как можно придумать побуждения для намеренного перенесения жизни святых из более раннего времени в более позднее, и не ясно ли, что заметка на Софийской рукописи, сделанная отдельно, принадлежит непосредственному или близкому современнику? – (Что ясно видно и из того, что он называет преподобного Сергия не преподобным, а просто старцем). Таким образом, должно быть признано за бесспорное, что основание Валаамского монастыря относится не ко времени Владимира и вообще до-монгольскому периоду, а к первой половине XIV века.

Новоторжский Борисо-Глебский, находящийся близ города Торжка (ныне Тверской губернии). Основателем монастыря был преподобный Ефрем, о котором в весьма позднем и весьма плохом житии¹⁴⁶² утверждается, будто он был брат Георгия и Моисея Угринов или Венгров, служивших св. Борису. Будто по убиению Бориса и брата Георгия он удалился в Новгородскую область и в двух вёрстах от (тогдашнего) города Торжка (после перенесённого ближе к монастырю) и основал сначала странноприимный дом (?), а потом монастырь, в котором в

1036г. построил церковь святых Бориса и Глеба¹⁴⁶³. Кто хочет, может считать всё это «несомненным, но нам это представляется весьма сомнительным.

В минуту смерти Бориса и во всё правление Ярослава монашество ещё только зачиналось в самом Киеве, и вдруг находится человек, который желает насадить его в отдалённых пустынях, в которых тогда ещё совсем не было христианства! Если преподобный Антоний Печерский в своё, несколько позднейшее, время не помышлял о том, чтобы насаждать монашество в своём родном Любече, который нисколько не был пустыней, и если преподобный Феодосий Печерский не помышлял о том, чтобы насаждать его в своём родном Курске, который нисколько не был таковой же: то совсем невероятно, чтобы в первую половину правления Ярослава мог помышлять кто-нибудь об его насаждении в отдалённых пустынях. Вообще, мы решительно думаем, что основатель монастыря преподобный Ефрем, не быв братом Георгия и Моисея Угринов, жил гораздо позднее первой половины XI века.

Дымский Антониев, находящийся в 15 вёрстах от города Тихвина (Новгородской губернии), при деревне Дымях или Дымьях и озере Дымском, от которых получил название. Кто такой был и когда жил основатель монастыря преподобный Антоний Дымский, совершенно, ничего неизвестно. Какой-то литератор конца прошлого, а может быть и начала нынешнего века¹⁴⁶⁴ составил биографию Антония очень просто: из других нескольких Антониев области Новгородской он взял того, которого не оказывалось препятствий сделать Дымским, и из этого подходившего Антония и сделал своего Антония. Подходивший Антоний, взятый неизвестным литератором, был тот в теснейшем смысле Антоний Новгородский, который в миру назывался Добрыней Ядрейковичем и который после путешествия в Константинополь постригся в Хутынском монастыре и затем был Новгородским архиепископом (1211–1229, † 1232). Позднейшие редакции жития преподобного Варлаама Хутынского, в которых говорится об этом Антонии, делают его игуменом Хутынским после Варлаама (каковым он не был), но не знают и не говорят того, чтобы после Хутины он

был архиепископом Новгородским. Это и даёт возможность неизвестному литератору сделать нашего Антония после игуменства Хутынского основателем Дымского монастыря¹⁴⁶⁵. И последовав этому-то неведомому литератору, весьма не далеко от нас жившему..., и относят Антония Дымского и его монастырь к периоду до-монгольскому. При совершенном отсутствии всяких сведений о преподобном Антонии, время его жизни, конечно, остаётся неизвестным; но чтобы её должно было относить к периоду до-монгольскому, это более чем сомнительно. (В XVI веке монастырь Антониев имел главную церковь во имя преподобного Антония Великого, по которому он мог быть назван Антониевым, см. Писцовую книгу Обонежской пятины 1583г., помещённую в 6 книге Временника Общества Истории и Древностей, стр. 89 sub fin.; между тем совершенное отсутствие всяких сведений о преподобном Антонии не может не быть признано обстоятельством весьма странным и загадочным: невольно рождается подозрение относительно возможности того, что вместо действительного лица мы имеем тут дело с простым позднейшим домыслом...).

Троицкий Кайсаровский, находившийся в Вологде, на берегу ручья Кайсарова (Касарова), от которого получил название, упразднённый ещё задолго до штатов 1764г. Предание, записанное в позднейшее время, усваивает построение монастыря преподобному Герасиму, который, быв уроженцем Киевским и постриженником тамошнего Глушенского монастыря, пришёл в Вологду, бывшую ещё посадом, стоявшим в глухом лесу, в 1147г.¹⁴⁶⁶. Существовала или не существовала в 1147г. Вологда, в виде посада или города¹⁴⁶⁷, но, во всяком случае, за период до-монгольский она должна быть представляема торговой колонией Новгородской с населением из самих Новгородцев только в небольшом числе и главным образом из туземных инородцев – Чуди Пермской (Биармийской, – Биармия) или Зырян. Предполагать, чтобы уроженец Киевский мог иметь желание пойти в инородческую и некрещённую местность, где он не мог надеяться найти себе товарищей в монашествовании, и где он вовсе не мог ожидать себе и благосклонного приёма, весьма сомнительно. Читаемый в сказании о преподобном

Герасиме рассказ, что он имел ссору с «мещанином» Пятышевым, не хотевшим дать ему земли под строение монастырское, указывает на позднейшее время.

10. Ростов – Суздаль. а) Область Суздальская со столицей Владимиром Кляземским. Во Владимире:

1. Георгиевский, находившийся при церкви св. Георгия, построенной Юрием Долгоруким, о которой мы сказали в списке каменных церквей; по всей вероятности, не построенный самим Долгоруким вместе с церковью, а явившийся при ней уже после него, и может быть – что не в период ещё до-монгольский, а уже в позднее (в настоящее время снова не существует, упразднённый когда-то давно, – История Иерархии VI, 958).

Все остальные известные монастыри Владимира, существовавшее в нём и близь него в период до-монгольский, указаны нами в списке каменных церквей. Они суть:

2. Вознесенский перед Золотыми воротами города (в настоящее время не существующий),

3. Рождество-Богородицкий, в Боголюбском,

4. Незнаменитого по имени (Покровский), женский, близь Боголюбского (не положительно известный, а только вероятный, в настоящее время не существующий), – все три построенные Андреем Боголюбским.

5. Рождественский (Рождество-Богородицкий), близь княжого двора,

6. Успенский, женский (Княгинин), – оба построенные братом и преемником Боголюбского Всеволодом Юрьевичем.

В Суздале:

7. Дмитриевский. Монастырь этот образовался из находившегося в Суздале подворья Киевского Печерского монастыря. Как таковое, с церковью св. Дмитрия, он упоминается под 1096г. Когда стал настоящим и самостоятельным монастырём, неизвестно, но ещё в период до-монгольский. (Лаврентьевская летопись под 1216, 1229, 1230 и 1237 годами).

[В Суздале упоминается Васильевский мужской монастырь под 1252г., *Востоков*, Описание Румянцевского музея стр. 99 col. 1, *Срезневского* Памятники русского письма и языка стр. 60 col. 1 sub. fin.]

В Переяславле.

8. Никитский. находящийся за городом, на поле, вёрстах в 3 от города с северной или Ярославской стороны. Монастырь этот становится известным по житию преподобного Никиты, столпника Переяславского.

Преподобный Никита, уроженец Переяславский, придя в совершенный возраст, проводит жизнь тяжким грешником¹⁴⁶⁸. Но потом голосом собственной пробудившейся совести и внешними знаменами он призван был к покаянию¹⁴⁶⁹. Тогда он решился оставить мир, чтобы искупить свои грехи подвигами монашескими и пошёл в находившийся близ города монастырь св. мученика Никиты. После сурового предварительного искуса принятый в монастырь и постриженный в монахи¹⁴⁷⁰, Никита сначала затворён был игуменом монастыря в «хлевин узце», а потом, по прошествии малого времени, возложив на себя с благословения того же игумена, железы тяжкие, упражнялся день и ночь в пении псалтири и почитании житий святых, а также и в телесных усиленных и особенных трудах¹⁴⁷¹. По прошествии немалого времени он ископал себе с благословения игумена, столп, и сев в нём ископал узкую дорожку под стену церкви, чтобы ею приходить в церковь на молитву¹⁴⁷². Так провёл он много лет. Однажды пришли к столпу святого двое «от ближних его» желая получить от него благословение; но увидев на нём тяжкие железа с тремя на них крестами (приобретшие от трения о тело яркий блеск) блестящими как золото (серебро?), они приняли их (и особенно кресты на них) за действительное золото и по наущению духа лукавого решились убить его. Почему пришли ночью, разломали покров или крышу столпа¹⁴⁷³ и исполнили своё намерение¹⁴⁷⁴.

В одном позднейшем списке жития преподобного Никиты выставлен год его смерти, именно – 1193; но несомненно, что эта хронология есть позднейшая приписка¹⁴⁷⁵. В некоторых списках жития есть рассказ об исцелении преподобным

Черниговского князя Михаила, и событие относится к 1186г.; но рассказ справедливо принимается за такую же позднейшую вставку, как и год смерти. Когда в действительности жил преподобный Никита, остаётся неизвестным и, как кажется, более вероятно то, что не до нашествия Монголов, а уже после.

[В Нижнем Новгороде, который основан великим князем Юрием Всеволодовичем в 1221г., был создан этим же князем, следовательно – до 1237г., монастырь св. Богородицы,– Лаврентьевская летопись под 1239г. 2, издание стр. 445.]

Монастырь Никитский мог существовать и до нашествия Монголов; но, относя жизнь Никиты к последующему времени, мы будем иметь и свидетельство о нём (читаемое в житии Никиты) из этого позднейшего времени.

б) Область Ростовская. В Ростове:

1. Богоявленский, впоследствии Богоявленский Авраамиев, находящийся подле города, с его северного или Ярославского края. Неизвестно когда основан и упоминается в первый раз уже после нашествия Монголов, под 1261г. (Лаврентьевская летопись), но с титулом архимандритии, т. е. старейшего по степени из всех монастырей Ростовской области, на основании чего есть вероятность относить его уже к периоду до-монгольскому и считать вообще более или менее древним.

О мнимом основателе монастыря преподобном Авраамии сейчас ниже.

2. Петровский, находящейся также за городом, в полуверсте далее от Богоявленского. Также неизвестно – когда основан, но не позднее конца XII века (Пахомий, поставленный в епископы ростовские из игуменов Петровских в 1214г., был игуменом монастыря 13 лет,– Лаврентьевская летопись под 1214 и 1216 годами.– Житие преподобного Петра, царевича Ордынского, о котором скажем в следующем периоде, легендарно усваивает основание монастыря этому последнему).

[Под 1230г. упоминается в Ростове Спасский Княгинин монастырь,– Никоновская и Воскресенская летописи.]

В Ярославле:

3. Монастырь Спасский, основанный князем Ростовским Константином Всеволодовичем в 1216г. (Лаврентьевская

летопись; в этом же году заложена и его каменная церковь, чего в списке каменных церквей не указано).

О мнимом основателе Богоявленского монастыря преподобном Аврамии.

Основание Ростовского Богоявленского монастыря усвояется преподобному Аврамию, который будто бы жил при великом князе русском Владимире святом, т. е. крестителе Руси, и при удельном Ростовском князе св. Борисе...

Житий преподобного Аврамия известно три и именно в отношении к объёму – пространное, среднее и краткое. Между этими тремя житиями действительное житие есть среднее, а что касается до остальных двух, то краткое есть проложное сокращение среднего или действительного жития, а пространное есть позднейшее его распространение, сделанное не ранее конца XVII – начала XVIII века. (Список краткого жития, *начало* «Преподобный отец наш Авракий бе родителю благочестиву сын», весьма много, – преосвященный Макарий, Истории т. I, издание 2 стр. 269, указывает их 12, у нас под руками из библиотек Академической и Лаврской – 8; списков среднего или действительного жития, *начало* «Еже удивлятися (удивитися) святых трудом добро», преосвященный Макарий *ibid.* указывает два, у нас под руками ещё один Лаврской библиотеки № 657. Указанное нами взаимное отношение двух житий совершенно явствует из их взаимного сличения. О пространном житии, представляющем собой позднейшее литературное произведение, скажем ниже).

Передадим среднее или действительное житие преподобного Аврамия, по возможности близко держась подлинника и в нужных случаях воспроизводя его дословно. Авракий, по мирскому имени неизвестный, родился в пределах Галичских, в городе Чухломе (ныне Костромской губернии), от благочестивых родителей. Наказанный от последних книжному учению и наученный благочестию, он пребывал в страхе Божьем от молодых ногтей, ходя во всяком смирении и простоте, любя чистоту душевную и вместе и телесную. Ещё в юном возрасте оставил он родителей своих и мирской мятеж и, взяв крест свой, последовал Христу: всего себя хотя представить Богу, он

пошёл искать в честных и чудотворных обителях жилищ святых. Обойдя и оглядев «места довольна», он пришёл в славный Великий Новгород, где оглядел «вся спасеная и чудотворная места многонародна суща и по Бозе живуща»; но помянув глас оный, еже бегати от человек и спастися, он захотел водвориться в пустыне и пришёл к великому озеру Ладожскому и там нашёл обитель, называемую Валаам, в которой и поселился для обитания. Полюбив удалённое от города место и видя устройство в братии, он просил игумена монастыря сподобить его ангельского образа, каковой по приказанию последнего и был на него возложен. В монастыре Валаамском, упражняясь во всяких монашеских подвигах, Авраамий пробыл «лета довольна»; но потом он начал быть почитаем и славим и от некоторых называться пастырем. Не хотя сего слышать и бегая чести, он ушёл из монастыря в «незнаемые страны»,— по благословенно Божьему пришёл в город Ростов, где начал обитать, составив себе жалую «колибицу» или келью при озере. К нему начали приходить для духовных собеседований благоразумные и богобоязненные люди, а некоторые желали и жить с ним, почему и, не желая, он стал начальником иноков. Вдав себя на бóльшие подвиги и чудес обогатився благодатию, т. е. удостоившись дара чудотворений, Авраамий сокрушался духом и проливал слезы о того, что в Ростове прелесть идольская ещё росла в нечестивых душах, именно – что Чудской конец города, омрачённый деянием бесовским, поклонялся каменному идолу Велесу, в котором жил злой бес, творивший злым своим омрачением мечты и страшилища христианам, так что путём близь него никто не смел ходить. Видя таковую прелесть в несмысленных людях и возревновав ревностью Илииной, Авраамий обратился с молитвой к Богу, чтобы Он дал ему силу разорить многокозненного идола; но Господь, искушая веру святого и готовя ему большее прославление, не внял его молитве: Авраамий пытался разорить жилище бесовское и не мог, ибо «не дадяше близь себе приити окаянный той волшебством своим». Когда (после напрасных попыток) Авраамий сидел в скорби, видит он идущего к нему некоего старца, благоговейного образом. Встретив его, взаимно

с ним приветствовавши и взяв от него благословение, Авраамий начал спрашивать его: откуда идёт и коей есть страны, и получил в ответ, что он родом от Царяграда и пришлец на его (Русской) земле. На взаимный вопрос старца: для чего сидит скорбный близь сего многострастного идола окаянного Велеса, Авраамий рассказал ему, как просил у Бога помощи на разорение идола и не был услышан в своей молитве. Тогда старец сказал Аврамию: если хочешь, отче, получить желаемое, то иди к Царюграду и там отыщи в городе дом Иоанна Богослова и войди в дом его и помолись образу его,— не выйдешь из него тощ, но получишь желаемое, а если не пойдёшь в дом Иоанна Богослова, то не получишь желаемого. Когда Авраамий начал печалиться о продолжительности пути, старец отвечал, что Бог прекратит путь его малым временем. Исполнившись Духа Святого и взяв благословение у старца, Авраамий отправился в путь, не помышляя об его долготе; но когда он перешёл реку Ишню (текущую в Московскую сторону Ростова, от города вёрстах в 3, а от Богоявленского монастыря или от того места, с которого Авраамий отправился в путь, вёрстах в 5), то встретил «человека страшна, благоговейна образом, плешива, взлыса, бородой круглой великой и зело благоговейна суща», имеющего в руках трость. Авраамий пал пред ногами его и поклонился ему, а он спросил Аврамия, куда идёт. Выслушав ответ последнего, страшный муж сказал ему: «иди назад, старче, возьми трость мою, приступи к идолу Велесу, избоди тростью сею во имя Иоанна Богослова и обратится в прах окаянный»,— после чего стал невидим. Исполнившись страха и радости, Авраамий возвратился назад, тотчас невозбранно приступил к идолу и обратил его в прах, проткнув тростью во имя Иоанна Богослова. Авраамий прославил Бога, давшего победу на дьявола и на место его, поведал обо всём этом «в то время епископу сущу Феодору» и с его благословения на месте встречи с Иоанном Богословом поставил церковь во имя последнего, «иже суть (sic) и до сего дне», а на том месте, где прежде был идол Велес, возградил церковь малу во славу Христова Богоявления, поставил келью и призвал мнихов и «сотвори обитель свою общину» (устроил в монастыре общежитие). В первое время

Аврамий принял много огорчений от (соседних) зломышленных и неверных жителей, пытавшихся то разорить, то сжечь его монастырь; но по немногом времени она были приведены им ко Христу и все от мала и до велика крестились, после чего многие из новокрещёных отроков, внимая наставлению преподобного, тайно оставляли дома родителей, приходили к нему в монастырь и постригались в монахи. Когда умножилось число монахов, Аврамий создал великую церковь (вместо первой малой) и украсил её как невесту Христову чудными иконам и святыми книгами. «Князи же Ростовстии начаша веру велику имети к отцу своему Аврамию» и к монастырю его и ко всем мнихом и имениа многа даяху на строение монастыреви и села даяху монастырю, всем мнихом на потребу, нищим на прокормление». Преподобный же епископ Феодор, видя множащуюся братию в обители святого, благословил их (иноков) и любовью помогал им, обо всём подавая совет к стезям спасения. «Последи же совет сотвори епископ Иларион с великим князем Владимиром и с князем с Борисом, дабы сотворили архимандритью ту обитель и с советом абие понудиша святого и святивше поставиша преподобного Аврамья архимандритом». Этим кончается в житии биография Аврамия; затем следует рассказ об одном особенном и чудесном событии из его жизни, именно – о посрамлении им многокозненного беса. Старый ненавистник добра творил пакости святому в дни и в ночи, но не в состоянии был утратить его своими мечтами. Один раз, когда Аврамий, готовясь совершить божественную литургии, прочёл молитвы к святому причащению и хотел по обычаю умыть руки, бес вошёл в умывальницу, чтобы сотворить ему запястье водой; но преподобный уразумел козни вражь, взял честный крест, положил его на верх сосуда, кругом сосуда оградил крестным знаменем и таким образом заключил в нём беса. «Бысть же обычай ту (т. е. в Ростове) сущим князем» всякий день исходить в поле на ловы, причём возвращаясь в город они заходили в монастырь святого, чтобы поклониться церкви его и принять от него благословение. Один раз по обычаю «приидоша князи» в келью к преподобному и не застали его в ней, ибо он находился в поварне, моя власяницы на

братию. Дождаясь его прихода (и рассматривая находящееся в келье), князя с недоумением увидали умывальницу, накрытую крестом; один из князей взял крест, чтобы знаменаться им, чем и дал возможность бесу освободиться из своего заключения. Встретив Аврамия, идущего в келью, бес начал поносить его и с угрозой сказал: «как ты заставил меня мучиться силой невидимого Бога в твоём жалком сосуде, так и я скоро наведу на тебя лютейший ков и сделаю тебя посмешищем для всех видящих тебя. Будешь посажен на пегую кобылу без седла и обут в женские красные башмаки и другого зла много сотворю тебе». Приняв образ воина, бес явился «к великому князю Владимиру в град Владимир» и начал клеветать ему на Аврамия, говоря: «господине царю, хочу ти тайну поведати велику, твоему державству достойну: есть в твоей державе, царю, в граде Ростове, мних некий, Авраме зовом, волхв сый, образом творяся, яко свят, прельщаше люди, смирен ся творя, обрете влагалище велие в земли, сосуд медян полн злата, достоин твоему господству, ниже бо сосудом златым (sic) и поясом златым и чепем немощно цене (sic) предати, серебру же и иным неким драгим вещем немощно исповедати, и тем сокровищем монастырь созда и церковь велию постави, а твоему господству не поведает». Великий князь Владимир, разжѣгшись тяжким гневом на преподобного, послал на него лютого воина, наказав ему взять Аврамия, в чём его застанет и не говоря ему ни слова. Посланный воин застал Аврамия стоящего на келейной молитве после соборного пения и взял его в одной власянице и необутого. На дороге, на другой стороне озера, они встретили крестьянина, ехавшего на пегой кобыле и имевшего в руках красные женские башмаки: воин посадил Аврамия на кобылу и обул в башмаки, чем и исполнилось пророчество беса. Великий князь Владимир приказал поставить перед собой Аврамия и мнимого воина, его соперника; но когда последний начал повторять свой клевету, Авраимий силой Божией заставив его открыться пред князем, что он есть «бес Зефеус, искони ненавидяй добра роду человеческому, паче же иноком, боящимся Бога», после чего немедленно исчез. Видя случившееся, великий князь Владимир

объят был страхом и со слезами начал просить прощения у старца и пр. и пр. Получив прощение и наказанный Авраамием духовно (в обращениях к князю Авраамий постоянно называет его «царю» и «самодержавный царю»), великий князь «многа имения вдасть ему на устроении церкви и на создание монастыря, и домá и сёла и водные угодыя многи подасть монастырю, и устрои его своим монастырём и учини его высша всех обителей, иже суть в Ростове, и многи рабы пода в дом святому Богоявлению, и грамоты многи подасть жалованные, иже суть и до сего дне». Отпущенный великим князем Владимиром с великой честью, преподобный Авраамий пожил в своём монастыре в великом смирении и отошёл к Господу в старости доброй, 29 октября (не указанного в житии года).

Итак, Ростов, крещённый уже, но только не совсем сполна, Авраамий, возводимый в архимандриты области Ростовской,— многие обители в Новгороде, Ростове и во, всей северной России,— благочестивые родители в городе Чухломе Галичской области,— великий князь, имеющий пребывание во Владимире, многие князья в Ростове: всё это, несомненно, никак не времена святого Владимира. С другой стороны два первые Ростовские епископа Феодор и Иларион, великий князь Владимир и удельный Ростовский князь Борис. Что же значит это, как примирить непримиримое и до нелепости противоречащее (Владимир в столице Владимировой)? Примирить, очевидно, невозможно, ибо вчера и сегодня нельзя соединить в один день. Следовательно, в житии другое нечто. Это другое нечто может быть только одно, именно — что несоединимое соединила в житии позднейшая рука, которая прибавила в нём одни времена к другим. Древнего никогда не переделывают в новое, наоборот новое всегда переделывают в древнее, и, следовательно, не может быть никакого сомнения насчёт того, что есть в житии привнесённое позднейшей рукой. Какой-то злонамеренный невежа, а очень может быть даже, что и просто шутник, вставил в житии имена епископов Феодора и Илариона, великого князя Владимира и князя Бориса,— и в этом вся нехитрая загадка. К счастью, фальсификатор был слишком невежественен или не хотел шутке придавать характера

злостного. Сделав вставку, он не произвёл в житии соответственных изменений, не подверг его соответственной переработке; учинив в нём нечто вроде того, что человека, одетого в сермягу и лапти, украсил щегольской бальной шляпой, он оставил нам полную возможность видеть истину. Эта простая метина, если бы кто не хотел признать её на основании только соображений, открывается и из сличения среднего или действительного жития с житием проложным, сокращённым из первого. В немногих известных списках среднего жития, которое мы изложили сейчас, во всех стоят имена епископов Феодора и Илариона и князей Владимира и Бориса; но между многими известными списками краткого жития, есть некоторые, в которых этих имён не читается и в которых о епископах и князьях говорится безымённо: таковы нам известные списки – Лаврские в № 649 и № 693 и печатный в Прологе. Из этого ясно, что вставка имён в среднем или настоящем житии сделана была тоже после того, как из него сокращено было проложное, – что быв распространена потом и по спискам этого последнего, она, однако, попала не во все.

Отбросив имена епископов Феодора и Илариона и князей Владимира и Бориса, мы перенесёмся с Авраамием в весьма позднее время. Он жил, во-первых, в то время, когда в Ростове была целая семья удельных князей. После св. Бориса при Владимире Ростов не имел своих удельных князей до начала XIII века, до 1207г., в котором он получил своего нового первого князя в лице Константина Всеволодовича, старшего сына великого князя Всеволода Юрьевича Большое Гнездо. Целая семья князей в Ростове является только с правнуков этого Константина Всеволодовича, детей его внуков Бориса († 1277) и Глеба († 1278), от сына Василия или Васильки, убитого Татарами в 1237г.). Во-вторых, преподобный Авраамий постригся в монахи, и первое некоторое время подвизался в Валаамском монастыре. Но Валаамский монастырь, как мы видели выше, основан в первой половине XIV века, именно – основатель его преподобный Сергей пришёл жить на Валаам в 1329 году. В житии не сказано, т. е. оно не знает, при самом ли Сергии постригся и подвизался Авраамий в Валаамском монастыре, или

уже после его смерти, последовавшей, впрочем, в неизвестном году. Но, во всяком случае, он постригся в монастыре уже совсем устроенном и, следовательно, спустя то или другое довольно значительное время после 1329г. На основании второго, сейчас указанного признака, ранним пределом монашеской жизни Аврамия является конец первой – начало второй половины XIV века. После раннего предела мы не можем указать позднего до конца XV – начала XVI века, когда Авраамий является уже в святцах, о чём скажем ниже; но есть решительные основания полагать, что он жил именно во второй половине XIV века. В 1385г. митрополиту Московскому Пимину сопутствовал в путешествии в Царьград «Аврамей, игумен Ростовский, Низкий¹⁴⁷⁶, и мы почти не сомневаемся, что этот Авраамий Низкий и есть наш преподобный Авраамий. Житие Аврамия, как всякому очевидно из нашей его передачи, в весьма значительной части своей есть не что иное, как воспроизведение устных позднейших легенд о нём; но чтобы легенды и притом слишком, так сказать, отважные и оригинальные могли сложиться, для этого нужно было пройти достаточному времени; между тем житие написано не позднее 1534 года, ибо одна летопись, писанная в этом году, упоминает о нём¹⁴⁷⁷. И так как, по всей вероятности, оно написано около времени внесения Аврамия в святцы и именно несколько прежде, то должно быть относимо к концу XV – началу XVI века¹⁴⁷⁸. Следовательно, жизнь Аврамия должно отодвигать от времени написания жития приблизительно не менее как именно во вторую половину XIV века. По житию преподобный Авраамий – архимандрит, а наш Авраамий Низкий – игумен; но житие ошибается или намеренно говорит неправду; в Следованной Псалтири, принадлежавшей митрополиту Даниилу (1522–1539) о преподобном Авраамии записано под 29 Октября: «в той же день преставление преподобного Авраамия игумена, бывшего у святого Богоявления в Ростове» (Рукопись МДА из Волоколамска 1 140). Это, очевидно, значит то, что Богоявленский монастырь, бывший во время процветания и, так сказать, самостоятельности Ростовского удела архимандритией Ростовской области, после подчинения удела Москве, что

началось со времени Калиты († 1340), был лишён своего достоинства и низведён в ряд обыкновенных игумений (сейчас сказанное служит к новому подтверждению и того, что Авраамий жил не прежде Калиты). Житие повествует, что по оклеветанию беса Авраамий был привлечён на суд великого князя; но монастырь его находился не в области великого княжения, а в области одного из уделов. Следовательно, он подсуден был и мог быть привлечён на суд не великого князя, а одного из своих удельных, т. е. Ростовских, князей. Одна из служб преподобному Аврамию (о которых ниже) называет князя Андреем: «демон предстаёт тогда владущему князю Андрею». Между князьями Ростовскими мы действительно находим такого князя Андрея, который имел отношения к Богоявленскому монастырю и который может быть принимаем за современника игумену Аврамию Низкому. По житию, когда на суде у великого князя обнаружилась невинность оклеветанного Авраамия, первый дал ему многие имения и пр.; в сохранившейся до настоящего времени грамоте царя Алексея Михайловича Богоявленскому монастырю от 1650г. сообщается известие, что одно из имений монастыря – слободка Спасская, что бывало сельцо Спасское, есть «дача искони вечная» княгини Феодоры Михайловой с сыном её князем Андреем Михайловичем¹⁴⁷⁹. Этот князь Андрей Михайлович по разделению Ростовского удела на мелкие уделы, был князь Андомский и может быть принимаем за современника игумену Аврамию Низкому¹⁴⁸⁰. Если преподобный Авраамий не только получил от него вотчину, но и действительно подвергался его гневу и был у него на суде, то это должно будет значить, что та часть города Ростова, к которой причислялся Богоявленский монастырь, составляла долю князей Андомских (читателю известно, что столицы уделов разделялись между мелкими удельными князьями на доли или на части, так что каждый частный князь имел в общей столице удела свой долю). Путешествие игумена Аврамия Низкого в Константинополь с митрополитом Пимином представляет собой как раз подходящее объяснение того, как могла сложиться легенда о чудесном повелении преподобному Аврамию идти в Константинополь за тростью Иоанна

Богослова¹⁴⁸¹. Наконец, и то обстоятельство, что преподобный Авраамий был родом из города Чухломы идёт именно к игумену Аврамию Низкому. Митрополит Пимин, которому в 1885г. сопровождал в Константинополь Авраамий Низкий, очевидно, в качестве близкого к нему человека, тотчас после своего посвящения в митрополиты был на некоторое время заточён великим князем в Чухлому (в 1379г.): там он мог познакомиться и близко сойтись с родственниками Авраамия и через них- то последний и мог стать близким к нему человеком.

Итак, преподобный Авраамий Ростовский жил не ранее второй половины XIV века и по всей вероятности есть одно и то же лицо с игуменом Ростовским Авраамием Низким, о котором говорят летописи под 1385 годом.

Позднейшие легенды суть именно позднейшие легенды, и читатель, конечно, не найдёт ничего удивительного в том, что преподобный Авраамий, вовсе не быв основателем Богоявленского монастыря, превращается в его основателя. А если бы он этому удивился, то вот ему пример из истории монастыря, стоящего рядом с Богоявленским,— Ростовского Петровского. Этот последний монастырь, несомненно, основан в период до-монгольский (см. выше), и, однако, житие царевича Ордынского Петра усваивает его основание этому последнему, причём говорит о деле с такими подробностями и с передачей таких деталей, что как будто автор жития был совсем непосредственным современником и очевидцем. Легенды являются двояким образом: слагаются как бы сами собой без чьего-нибудь намерения и сочиняются людьми намеренным образом: в нашем житии мы, вероятно, имеем легенды обоих классов. В Ростове, давно и сполна крещённом, и давно совсем христианском, преподобный Авраамий мог уничтожить какое-нибудь особенное языческое суеверие, остававшееся до второй половины XIV века, как в иных местах остаются подобные суеверия даже до настоящего времени,— и на этом основании и могла возникнуть легенда о сокрушении им идола Велеса и о крещении остававшихся в Ростове языческих его чтилелей. Когда же автор жития заставляет делать Богоявленский монастырь архимандритией Ростовской и обителью высшей

всех, яже суть в Ростове, самого великого князя, то очень можно подозревать прямую намеренность: Богоявленский монастырь, некогда действительно бывший архимандритией Ростовской (о чём автор мог знать из летописи и известных преданий монастыря), потом утратил это своё достоинство; автор жития и те люди, по чьему поручению он писал, т. е. власти и монахи монастыря, снова хотели сделать его архимандритией; в доказательство прав на это сослаться на удельных князей Ростовских (которые сделали монастырь архимандритией своей области) было бы нисколько не убедительно; а поэтому автор и усвоит возведение монастыря в архимандритии самому великому князю. (А за этим кто-то неробкий, руководствовавшийся правилом, что для человека отважного всё возможно, не в шутку или в шутку желая порадеть монастырю, ничтоже сумняшеся и не долго думая, прибавил, что великий князь был никто иной, как сам Владимир).

Надписание жития уверяет, что оно «списано от ученик» Аврамия¹⁴⁸²; но ученики не надписали бы этого,— житие писал бы кто-нибудь один из них, который и выставил бы, если бы хотел, только своё собственное отдельное имя; надписание даёт основание подозревать, что автор имел в руках какие-то записки об Аврамии, которые он справедливо или несправедливо принимал за записки учеников. Вероятно, из этих записок автор и заимствовал те немногие фактические сведения об Аврамии, которые у него находим. (Очень может быть, что святцы Данииловой Следованной Псалтири называют Аврамия игуменом, а не архимандритом, и только бывшим у св. Богоявления, а не его основателем, основываясь именно на этих записках, которые были переделаны потом в этом отношении нашим автором).

Служб преподобному Аврамию нам известно две. *Первая служба*: Начало первой стихир на Господи возвах: «О преславное чудо, источник благодати в Ростове является», Начало первого стиха первой песни канона: «Лютыми страстями побеждаем есмь окаянный, и сего ради молю Тя, Христе Боже». В этой именно службе, известной нам по одному списку,— Троицкая Лаврская библиотека № 630 читается, что демон

предстал князю Андрею (в 3-м стихе 6 песни канона). *Вторая служба*: Начало первой стихиры на Господи возвах: «Преподобне отче Авраамие, душу с телом очистив и Святому Духу прекраснаа обитель явися», Начало первого стиха первой песни канона: «Христа нас ради смиrivшего, да иже и (sic) рабия образа подражая, возлюбив смирение». В этой службе, известной нам по 13 спискам, – 4 Академическим и 9 Лаврским сообщается несколько новых сведений об Авраамии, дающих отчасти знать, что о нём ходило много легенд. Во втором стихе первой песни канона читается: «иже в чреве матери трикраты приглашением Троицы служитель показася»; в четвёртом стихе четвёртой песни канона читается: «лице Христово лицом преподобне Авраамие зрети сподобися»; в третьей стихире на Хвалитех читается: «отверг тленные ризы хожаше зиму без теплая одежда, якоже в лете» (О клеветании на Авраамия беса великому князю или просто князю в этой службе вовсе не упоминается).

Относительно внесения преподобного Авраамия в святцы мы нашли следующее:

1) в святцах XV – начала XVI века, которых мы пересмотрели сравнительно весьма значительное количество и именно святцев полных, а не сокращённых, имени Авраамия нет, за исключением двоих;

2) в этих двоих святцах имя Авраамия приписано на поле (одни из этих двоих святцев в богослужебном сборнике, *писанном в Ростове* в 1487г., Лаврский № 761, другой в Следованной Псалтыри, писанной в неизвестном году конца XV или начала XVI века, как видно из одной заметки – при жизни Иосифа Волоколамского, который † 1515г., – Академический из Волоколамска № 214);

3) в святцах Следованной Псалтыри, принадлежавшей митрополиту Даниилу, имя Авраамий не на поле, а в самом тексте (Академический из Волоколамска № 140, – в подлинном чтении запись приведена нами выше). Из этого ясно, что имя Авраамий внесено в святцы в самом конце XV – начале XVI века.

Пространное житие преподобного Авраамия, выписку из которого напечатал преосвященный Макарий (т. 1, издание 2

стр. 269) и которое мы имеем под руками в полном списке, выписанном из одной рукописи Костромского Богоявленского монастыря¹⁴⁸³, представляет собой позднейшую обработку среднего или действительного жития, сделанную с целью сгладить несообразности последнего, а кстати и украсить жизнь Авраамия новыми легендами. Неизвестный фальсификатор, приписавши в житии, т. е. среднем или действительном, епископов Феодора и Илариона и князей Владимира и Бориса, сделал своё дело чрезвычайно невежественно, вовсе не произведши в житии соответствующих изменений. Наш новый неизвестный автор и предпринимает свой труд, чтобы сделать эти изменения, а кстати, как мы сказали, чтобы присочинить и новые легенды; при этом в достижении первой цели он обнаруживает также весьма небольшое искусство. Вот выписки из нашего жития того, что представляется в нём по-новому и прибавляется лишнего против действительного (фальсифицированного) жития. «Сей убо блаженный Авраамий чудотворец от предел Галицких, града нарицаемого Чюхлома, богата родителя сын; ещё бо бе ту людие в то время не крещени быша; имя же бе ему наречено почюхломски Иверик¹⁴⁸⁴. И бе той от рождения своего разслаблен неисцельною болезнию, лежа на одре своем осмьнадесять лет. И приходяще же купцу (sic) ко отцу его из дальних стран,— из Нова града и изо Пскова в из Немец, торгующе со отцем его, и видяще отрока того лежаща на одре, в болезни суща, и пришедшие посещаху его, беседующе ему о вере Господа нашего Иисуса Христа: како исперва сотвори Бог небо и землю»... Далее довольно подробная беседа, несколько на манер беседы философа греческого к Владимиру и представляющая как бы сокращение этой последней. «Той-же отрок Иверик, слышав сие от Новгородцев и от Пскович о Христе Бозе нашем и удивися зело и отпустив (sic) их с миром; сам же лежа на одре своем, размышляя и удивляясь»... что отец и мать его имеют многих богов, и ему в продолжение стольких лет нет никакой от них помощи, а у Новгородцев один Бог, и таковые многие человекам исцеления подаёт... «И аще бы их той Новгородцев Бог един... (думал Иверик в себе), дал мне

облегчение, по их извещении, то пошёл бых аз в ту их страну и нашёл бых Бога их Иисуса Христа»... во время этих размышлений он внезапно чудесным образом, исцелел. Тотчас после этого он тайным образом оставил дом отца и пошёл на запад, чтобы искать верующих во Христа. Достигнув пределов Новгородских, он провёл в обителях здешних (ещё не крещённый) семнадцать лет, переходя из одной в другую, чтобы избегать славы (которую тотчас же в каждой обители приобретал) и хорошо научившись в них книжному учению. После этого (sic) он пришёл в самый Новгород и, видя народное множество, решился искать обители, удалённой от градов и весей (не совсем складно, но именно так). Он пошёл к Ладожскому озеру и пришёл в обитель Валаамскую. Принятый игуменом монастыря Феогностом, Иверик был крещён и наречён в крещении Аверкием, а потом пострижен в монашество с именем Аврамия. После того как Авраамий прожил в монастыре 12 лет (причём, конечно, речь и об его суровых подвигах монашеских) пришёл в старость игумен Феогност и братья сотворили совет поставить в игумены его – Аврамия. Бегая власти, он удалился из монастыря. В направлении к востоку дошёл он до Тихвинских весей и «ту слышал, яко князь Владимир Киевский крестит Российскую землю во имя Отца и Сына и Святого Духа», а потом поворотил на юг и пришёл в Ростов... О жизни в Ростове повторяется действительное, фальсифицированное, житие и только делаются некоторые мелкие поправки и дополнения. Если во времена Аврамия удельным князем Ростовским был св. Борис, то в нём не могло быть многих удельных князей, и главным образом в этом-то случае наш автор и исправляет действительное житие. Многих Ростовских князей последнего он превращает как бы в помещиков, в инородческих князьков: «князи Ростовстии,— пишет он,— живущии окрест монастыря, прияха сами святое крещение пред самим великим князем Владимиром»..., и потом об их выездах на ловы: «близь же святые обители ту сущи князем живущим и обычай имуще на поле ездити»... Затем он ещё прибавляет об избежании из города епископа Феодора и поставлении на его место Илариона, заимствуя из сказания о

св. Леонтии Ростовском. Или не простиралась мудрость нашего своего рода Метафраста до того, чтобы видеть, что «великий князь Владимир (имеющий столицу) в граде Владимире» есть нечто совсем не ладное; или он не находил возможным что-нибудь с этим сделать (выше он называет Владимира князем Киевским): но только это так у него и остаётся...

В пределах древней области Ростовской, подобно области Новгородской, есть монастыри, которые относят к периоду до-монгольскому и которых до-монгольская древность весьма сомнительна. Таковы Устюжские монастыри:

Троицкий Гледенский, находящейся близ Устюга, в двух вёрстах от него, на горе Гледень, возвышающейся над противоположным городу берегом реки Сухоны, от которой (горы) и получил название¹⁴⁸⁵. На том основании, что местный Устюжский летописец, составленный в позднейшее время, относит начало города Устюга не позднее как к XI веку¹⁴⁸⁶, автор Истории Российской Иерархии находит вероятным относить начало Гледенского монастыря не позднее, как к XII веку¹⁴⁸⁷. Но очевидно, что основание весьма не твёрдое, и весьма сомнительно, чтобы в окраинном, глухом и инородческом Устюге мог явиться монастырь в XII в. и вообще в период до-монгольский¹⁴⁸⁸.

Архангельский, находящийся в самом городе Устюге. По тому же Устюжскому летописцу основан в 1212г., в правление Ростовского князя Константина Всеволодовича, преподобным Киприаном, который был из землевладельцев или из простых земледельцев Устюжской волости¹⁴⁸⁹. О малой вероятности относить основание монастыря к 1212г. или вообще к периоду до-монгольскому должно сказать то же, что сейчас выше.

О монастыре Челмогорском или Челменском, находившемся в 40 вёрстах от Каргополя, см. **первой половины тома сноски 353.**

11. Тмутаракань.

О Тмутараканском монастыре св. Богородицы, построенном преподобным Никоном Печерским, см. **в списке каменных церквей, выше, абзац до сноски 668. 2. Выписки из**

Студийского устава патриарха Алексея (по Синодальной рукописи № 380, в Описании Горского и Невоструева № 380).

Делаем выписки не в точном воспроизведении подлинника, что́ для наших целей не нужно и чем лишь затруднялось бы чтение¹⁴⁹⁰, а в переложении на русский язык (с удержанием подлинника только в некоторых местах, что́ означаем кавычками).

Первая неделя великого поста или неделя православия (л. 11 оборот fin.).

1 неделя поста. Творим память святых пророков Моисея, Аарона, Давида и Самуила и прочих «и о иконах правоверия».

Тропарь, глас 2: Пречистому Твоему образу покланяемся, Благий... (в подлиннике тропарь написан сполна).

В субботу вечера, по пению: Блажен муж, на Господи воззвах уставляют стихов 9 и поются 3 стихиры воскресны настоящего гласа по однажды и в Триоди о святых иконах 3 стихиры, глас 8, подобен: Прехвальнии мученицы; Слава, И ныне, Богородичен наставшего гласа; по сем вход, прокимен; стиховна воскресная говорится дважды и о иконах самогласен 2 гласа: От нечестия в благочестие; Слава, И ныне, Богородичен, тропарь: Пречистому Твоему образу.

В 1 неделю поста на заутрени поётся: Бог Господь приключившегося гласа; тропарь воскресный поётся однажды, потом: Пречистому Твоему образу, Богородичен: Преблагословенна еси; по окончании обеих кафисм поются два воскресные ипакои,— один по одной кафисме, другой — по другой, и читаются послания Григория, папы Римского, ко Льву царю еретику. По окончании евангелия поются три канона: воскресный наставшего гласа, и «правоверию», глас 4, творение Феофана, и пророкам, глас 3, творение Германа; по 3 песни поётся седален «правоверию», глас 7: Истинных повелений, при пении чего все стоят («сему поему прости вьси стоят»); Слава, И ныне богородичен: Плод чрева твоего; по 6 песни кондак, глас 8: Неисписанное Слово Отче; на хвалите Господа уставляют 6 стихов: поются 3 стихиры воскресные по однажды и другие 3 стихиры «правоверию», глас 6, подобен:

Все упование, по однажды; Слава, И ныне, богородичен второй наставшего гласа; на стиховне (стихира) воскресная («на стихов. въскръс.») однажды и самогласен дважды; Слава, И ныне, Богородичен, тропарь: Пречистому твоему образу. В паперть («папърть») же не исходят, хотя и оглашение читается.

На божественной литургии прокимен: Благословен еси, Господи, Боже отец; стих: Яко праведен еси; апостол: Братие, верую Моисей велик быв; аллилуия глас 4: Моисей и Аарон; евангелие от Иоанна: Во время оно восхоте Иисус изыти в Галилею; причастен: Радуйтесь, другой: Хвалите Господа.

В тот же день на вечерне пения псалтирного не бывает; на Господи воззвах уставляют стихов 4 и поются покаянны («покан.») настоящего гласа, как сказано; вход, прокимен, глас 8: Дал еси достояние: стих: «Коньць земл.»; на стиховне говорится стихира святого Феодора однажды, а самогласен мученичный дважды и богородичен: Богородице Дево, радуйся.

В неделю (воскресение) вечером поётся великая павечерница с пением: Господи помилуй 50 (раз); а во все пятки поста на вечерне на Господи воззвах уставляют стихов 9, пения псалтирного не бывает, и поётся самогласна стихира дважды и 4 мученикам в Октоихе и 3 стихиры дневному святому и за мёртвых две («дева») и Богородичен; по сем вход и литургии постная. В каждую субботу поста на заутрени поются каноны святым и за мёртвых настоящего гласа; на 6 песне оставляется за мёртвых, а поются каноны святым «и с тръпесны. зане в тех за мъртвыя. Трепарем приходии. преже поютьбоя канон. Святых преже четверопесн. седальнаж. И в псалтирьнемъ пении»; и на третьей и на шестой песни мученичная (стихира) и за мёртвых и святых, и на Хвалите Господа мученичная стихира и с догматиками богородичными, также и на стиховных мученичная и за мёртвых.

Неделя ваий или цветная (л. 20).

Неделя цветная. В субботу на вечерни поётся: Блажен муж, и по окончании пения переменяются стороны,— левая сторона переходит на правую, а правая на левую; после этого бывает начало: Господи воззвах от левой стороны, как и в прочие субботы всегда бывает; уставляют стихов 9 и поются 3 стихиры

цветные недели по трижды, глас 6: Днесь благодать, Входящу Тя, Господи, Слава Тебе, Христе, в вышних; Слава, И ныне, (поют) первую стихиру; по сем вход и прокимен: Господь воцарися; чтения три: 1 от Бытия: Призва Иаков, 2 чтение от пророчества Софониина: Тако глаголет Господь: радуйся зело, дщи Сионова, 3 чтение от пророчества Захариина: Радуйся зело, дщи; на стиховне 3 стихиры самогласны, глас 4: Хотящу Тя внити, Множество людей, Господи, Изыдите языцы; на Слава, И ныне стихира, глас 6: Прже шести дней пасхи; тропарь, глас 4: Спогребшеся тебе крещением, Христе Боже наш... (в подлиннике тропарь написан сполна); после того как диакон скажет: Премудрость, бывает отпущ.

В неделю цветную на заутрени поют: Бог Господь, глас 1; тропарь: Общее воскресение, который поётся трижды; Богородичен не поётся, а поются две кафисмы, и по 1 кафисме поётся ипакои 6 гласа: С ветвьми похвальше первее, а по 2 кафисме седален праздника, также и по 3 песни, а по 6 песни кондак, глас 6: На престоле, на небеси; читается (слово) Андрееве празднику, которого начало: Вчера ны с Владыкой Лазарь, и разделяется на два чтения «до обычного» и одно (чтение) читается по 1 кафисме, а другое по 2-й; по 3-й же песни читается «от сказания святого Иоанна евангелия слово», которому начало: Един же некто от них Каиафа; по окончании второго чтения поются степенны и говорится прокимен, глас 4: Из уст младенец; стих; Господи, Господь наш, яко чудно; посем Всякое дыхание и евангелие утреннее цветной недели: Воскресение Христово видевшие не поётся, но только 50 псалом; поётся канон, глас 4, творение Козмы: Явишася источницы,— уставляется стихов 10 и поются ирмосы и стихи по 4; а если соблюдать древний («ветхий») обычай, то поётся и канон Андреев, глас 4: Въспоем песнь Богу, вместе с помянутым каноном;— лучше бы было, то оставивши, петь в неделю только (канон) Козмы мниха, потому что приличествует его канон («яко подобает того канон») и (также) петь стихи и постишие; по окончании каждой песни поются ирмосы «в перис (sic)¹⁴⁹¹ место»; светилен: Словом Твоим, Слове; на хвалите Господа уставляют стихов 6, поются 3 стихиры 8 гласа по дважды:

Радуйся и веселися, и другие две подобно тому же («под. томуж.»); на Слава, И ныне иная стихира, глас тот же: На херувимех седяй; на стиховне стихира 6 гласа самогласная: Имеяй престол небо, и другие две подобно тому же; на стихирах этих говорятся стихи: стих 1: Из уст младенец, стих 2: Благословен грядый во имя Господне; эти же стихи говорятся и в предшествующую субботу вечером на вечерне; на Слава, И ныне стихира самогласна гласа 6: Честное воскресение; тропарь: Общее воскресение.

Надлежит знать, что в эту неделю не поётся ничего воскресного. По отпуске утрени, во второй час дня ударяется в било трижды, собираются все в церковь и «бывающую начатию» совершают крестный ход («по хрьстех идут»), взяв кресты, и с пением тропаря: Общее воскресение, обходят весь монастырь; возвратившись с крестами, клепят (в било) и начинается божественная литургия. И поют от канона праздника 4 песнь и 5; в начале же («почятии») не говорится: Егда в страсти разбойник, но вместо того ирмос: Христос приходяй; при входе же священников входный стих вместо: Придите поклонимся, говорится: Благословен грядый во имя Господне до из дому Господня, глас 1, причём говорится и сказанный выше тропарь: Общее воскресение; по сем Слава, И ныне, кондак, глас 6: На престоле; по нем ектенья, потом Святый Боже; прокимен, глас 4: Благословен грядый; стих Исповедайтесь Господеви, стих 2: Да речет убо дом Израилев; апостол: Братия, радуйтесь о Господе; аллилуия, глас 1: Воспойте Господеви песнь нову. Евангелие от Иоанна: Прежде праздника пасхи; причастен, глас 4: Благословен грядый.

В ту же цветную неделю (на вечерне) поют: К Господу и Господь в скорби; на Господи возвах уставляють стихов 6 и поют 3 стихир 7 гласа по однажды: Собор лукавый и другие две («дъва») подобны ей, и на глас 3 стихир 8 гласа, подобен: Иже в едеме: на Слава и на И ныне Богородичен; вход, прокимен: Се ныне благословите; на стиховне стихира, глас 5: Достигше, вернии, и две («дъва») подобные ей; Слава, И ныне, глас 8: Изсохшей смоковницы; тропарь: Богородице Дево,

радуйся. Павечерница же поётся великая, как и в прочие дни поста.

Великая суббота и день св. Пасхи (л. 53 fin).

В святую и великую субботу на утрени поют: Бог Господь; тропарь, глас 2: Благообразный Иосиф... (в подлиннике тропарь написан сполна),— поётся без Богородичного; по сем поются: Блажени непорочни «с аллел. приключшагося гласа, с семою и осмою и девятою, девяти бо сущем аллелуиарем в кыйждо глас присно... (слово в рукописи изгладилось, так что нельзя разобрать) некъгда». Когда не подобает петь за мёртвых, Блажени непорочни поётся с помянутыми тремя последними «аллугиарми»; по пении же Блажени непорочни говорится тропарь, глас 6: Содержай концы, во гробе полагаешься... (в подлиннике тропарь написан сполна); читается слово Григория Антиохийского на святое и спасеное погребение и воскресение Господа нашего Иисуса Христа, которому начало: Похвальное и се церковное; по 3 песни поётся седальна воскресная, глас 1: Гроб Твой, Христе, а по 6 песни кондак, глас 2, подобен Рукописаного: Бездну заключи; по чтении и по пению псалтыря тотчас говорится: Помилуй мя, Боже, а Воскресение Христово не говорим; по сем поётся канон, глас 6, и поются стихи и ирмосы по дважды до 5 песни, поются же и с песнями Маркова творения: Безумный старче, и прочее, до 6 песни; по этой же (песни) поётся только четверопеснец, творения Козмы, и говорят стихи и ирмосы по четырежды; светилен: Свят Господь; на Хвалите Господа стихира, глас 2: Егда от древа Тя «и тому под.». На Славу иная (стихира), глас 5: Тебе одеющагося, и на И ныне. Преблагословенна еси, Богородице Дево, «яко же и великая церкы¹⁴⁹² поет по коньянии же тех»; Слава в вышних Богу «певьчьскы»; на Славу же этого пения тотчас выходит священник с диаконом, имея евангелие и в предшестве свечи, и восходит «на стол» и, дав мир, сядет, и тотчас говорится прокимен, глас 4: Воскресни, Господи, помози нам, до — имени Твоего ради; стих: Бога ушима нашими услышахом; стих 2: Дело, еже содела, до — древняя; стих 3: Рука Твоя языки, до — насади я; потом паремия от пророчества Иезекиилева: Бысть на мне рука, Господня; по паремии

прокимен, глас 6: Воскресни, Господи, Боже мой; стих: Исповемся Тебе, Господи, стих 2: Возвеселюся и возрадуюся, до – вышних.

Надлежит знать, что великая церковь во всё лето на всякую неделю поёт: Воскресни, Господи, шестым гласом, и (только) в эту одну утреню поёт этот прокимен седьмым гласом; одна же Студийская церковь никогда не поёт его шестым гласом, но или седьмым или пятым; «а ныне в шестии пети V17; (мы установили в нашем монастыре), и вина яве, понеже утрнее пение, рекше Слава в вышних Богу, певчьскы поють, егоже николиже обычаи бе творити, тьчию ныне в правьду, и нынешнии прокимен в шестии глас поется»; бывает и вход священнику «и служба ина измерена за изрядное дне; по нем же» апостол к Коринфянам: Братие, мал квас; потом аллилуия, глас 4: Да воскреснет Бог, потом евангелие от Матфея: Наутрия же, еже есть по пятцы, читается священниками в алтаре; и по окончании евангелия бывает ектенья от дьякона и отпуст по обычаю.

В ту же святую великую субботу вечером клепят к вечерне в 11 час и по Благослови душе моя на Господи воззвах уставляють 6 стихов и поют 2 стихиры 6 гласа по дважды, святого Феодора, подобен: О великого таинства, на Славу, И ныне, глас 6, самогласен: Днешний тайно; по сем бывает вход с евангелием на Свете тихий, и когда скажет: Мир всем, бывает сидение («долеседание») и читаются дневные паремии по чину их, (причём) прежде (их) не бывает прокимна; и по окончании чтения и по песни 3 отроков тотчас ектенья от диакона; потом: Елицы во Христа крестистесь, ради чтений, а в другие праздники, в которые поётся: Елицы во Христа, не бывает ектеньи; по сем прокимен, глас 8: Вся земля да поклонится; стих: Воскликните Богу, стих 2: Рцыте Богу, коль страшна дела.

Надлежит знать, что этот прокимен великая церковь поёт прежде чтений; по прокимне апостол к Римлянам: Братие, елицы во Христа крестистесь – вместо аллилуия, глас 7: Воскресни, Боже, суди земли; поётся же весь псалом «на три стихи»; когда певец начинает петь: Воскресай, Боже, встают священники и стоят, пока не кончат певцы и люди, после чего садятся (и сидят), пока поются три стиха; и опять, когда певец

начнёт петь: Воскресни, Боже, встают и стоят до окончания евангелия, зря на восток; евангелие же читается от Матвея: В вечер субботный, и прочее. Божественная литургия святого Василия; причастен: Вста, яко спя, Господь. Павечерница же в тот день не поётся, ни в великий четверг, «и иннии тѣгда» (?). По восстании братии от трапезы бывает только Святый Боже и Господи помилуй 12 «и отпустить къждо в своей келии, якоже хочет, свою службу съвършати».

О святой и великой недели (л. 36).

Дóлжно знать, что по прошествии третьей стражи ночи, то есть (в) 9 (-ый) час («рекше 9 чяс.») падает «знамение» водяных часов¹⁴⁹³; после этого встаёт будильник и обходит, (кельи) будя братию со свечой, возглашая громким голосом: Христос воскресе, и это (возглашает) не однажды, но многожды; «по престании же того», когда ударяется (в) било, вся братия собирается в паперти церковной и (все) молятся тихо, (а) священник, взяв кадило, сначала кадит святой алтарь, в предшествии ему свеч, и, выйдя оттуда передними дверями, проходит полунощную (-ой) сторону (-ой) церкви, и, дошедши до царских дверей¹⁴⁹⁴, выходит ими (в паперть); когда же он это творит, приставник обходит всю братию, давая по свече каждому брату; священник же, как было сказано, выйдя (в паперть) царскими дверями, кадит братию, начиная от левой страны и проходя всю паперть, и опять приходит к царским дверям; после этого, став пред дверями, возгласит: Слава святей, единосущней Троице, всегда, ныне и присно, и по амини люди начинают тропарь, глас 5: Христос воскресе из мертвых; когда это поётся, идёт священник к южной стороне церкви, входя (вшед) в царские двери, а братия позади его входит в церковь; сам же (священник), положив кадило и войдя в святой алтарь, ставит пред престолом («пред жьртвьникъмъ»); когда люди пропоют тропарь трижды, священник говорит 1 стих: Сей день, егоже сотвори Господь, возрадуется и возвеселяйся в онь, а люди: Христос воскресе; стих 2: Составите праздник в осеняющих, до – рог олтаревных, а люди: Христос воскресе; по сем говорит Слава, а люди тот же тропарь; потом священник тот же тропарь, до – и сущим во гробех живот, ибо этот конец

припеваается людьми, и опять (тот же конец) припеваается священником («паки же от попа пририкается»); потом начинается пение канона: поют ирмосы и стихи по четырежды,— уставляется на каждой песне по 10 стихов, а на 4 и на 7 по 20 стихов; по 3 песни поётся ипакои, глас 4: Предварившие утро яже о Марии, а вместо Богородична после Слава певцы поют воскресный тропарь того же гласа: Светлую воскресения; по сем читается слово Григория Богослова: Воскресения день; по 6 песне поётся кондак, глас 8: Аще и во гроб снисшел, «стоящи братии до скончания первого икоса»; по сем говорится: Воскресение Христово видевше трижды, без Помилуй мя, Боже; говорится светилен, глас 4: Плотию уснув, что поётся во всю неделю; по сем поют Хвалите Господа, и поются стихиры гласа 1 самогласны по дважды: Днесь спасение миру, потом: Воскресения день, плод сотворим, потом: Светлого и славного, а на Слава, И ныне (поют) первую стихиру; по сем поётся утреннее пение потиху: Слава в вышних Богу; после него бывает ектенья от диакона, а от священника молитва; по сем поются стихиры гласа 5: Пасха священная нам днесь; по сем говорится стих: Да воскреснет Бот и расточатся до — ненавидящие Его, и поётся другая стихира: Придите от видения жены; стих 2: Яко исчезает дым, да исчезнут до — а праведницы возвеселятся; потом третья стихира: Мироносицы жены; Слава 1 ныне: Воскресения день, и по окончании этого стиха тотчас: Христос воскрес, которое поётся до окончания целования. Чин же целования бывает таким образом: станет перед преградой алтаря на правой стороне диакон, держа святое евангелие, потом подойдёт («минет» пройдёт) сначала игумен и целовавши святое евангелие встанет и он на правой стороне близь диакона, по сем приходят вся братия со свечами, сначала целуя святое евангелие, потом игумена и прочую братию,— свечи же держат (зажѣвши) прежде начатия канона и до скончания; после целования, в предстоянии всей братии, читается от игумена слово Златоустого, которому начало: Иже кто благочестив и христолюбив, после чтения бывает ектенья, на которой поминаются игумен и братия, (причѣм) Господи помилуй говорится сначала трижды, потом 12 (раз); после этого отпуст.

А за часы поётся таким образом; Христос воскрес трижды, потом Веселитесь небеса, по сем Слава, потом Аще и во гроб снисшел еси, И ныне. Что ты наречем, обрадованная, потом Святый Боже и Пресвятая Троице, Отче наш, а Господи помилуй 12. Таким образом и за 3 час и за 6 и за 9; а за Благослови душе моя Господа и за Хвали душе – Христос воскрес трижды; Слава, И ныне: Единородный Сыне; по сем Во царствии си и Верую во единого Бога и Отче наш и Господи помилуй 12 и Един свят и Благословлю Господа на всякое. Так поётся; кто поёт (часы) особо; а на литургии, «часы отпевше» и В царствии си и Верую во единого Бога и Отче наш и Господи помилуй 12, священник возглашает: Яко свят еси, ныне... и таким образом после этого начинается литургия.

Вся же служба божественной литургии в великую неделю, за исключением антифонов, совершается внутри божественного алтаря священниками: прокимен и апостол и аллилуия и евангелие, которое читает игумен, стоя близь престола, в предстоянии по сторонам (его) двух диаконов, держащих евангелие. Антифоны поются вне алтаря от людей, и они суть следующие: антифон 1, псалом 65: Воскликните Господеву¹⁴⁹⁵ вся земля, припев («отпел»): Молитвами Богородицы; стих 2: Воскликните Господеву¹⁴⁹⁶ вся земля, пойте же имени Его, дадите славу хвале Его; стих 3: Рцыте Богу: коль страшна дела Твоя; во множестве силы Твоя солжут Тебе врази Твои: Вся земля да поклонится Тебе¹⁴⁹⁷ и поет Тебе, да поют же имени Твоему Вышний; Слава, И ныне; антифон 2, псалом 66: Боже ущедри ны и благослови ны; припев: Спаси ны, Сыне Божий, воскресый; стих 2: Боже ущедри ны и благослови ны: просвети¹⁴⁹⁸ лице Твое¹⁴⁹⁹ на ны, и помилуй ны; стих 3: Познати¹⁵⁰⁰ на земли путь Твой, во всех языцех спасение Твое; стих 4: Да исповедятся¹⁵⁰¹ Тебе люди, Боже, да исповедятся Тебе людие вси; Слава, И ныне: Единородный Сыне и Слове; антифон 3, псалом 67: Да воскреснет Бог и расточатся¹⁵⁰² врази Его, и на этом (антифоне) припевается («пририцаться») на каждом стихе: Христос воскрес; стих 2: Да воскреснет Бог и расточатся врази Его, и да бежат от лица Его ненавидящие Его; стих 3: Яко исчезает дым, да исчезнуть; яко тает воск от лица

огня; стих 4: Тако да погибнут грешницы от лица Божия, а праведницы да возвеселятся; а на вход говорится стих 5: В церквах благословите Бога Господа от источник Израилевых, и тропарь: Христос воскрес; на входе, когда от людей говорится Слава, И ныне, поётся (в алтаре) кондак: Аще и во гроб; по сем: Елицы во Христа крестистесь, потом прокимен, глас 8: Сей день, его же сотвори Господь; стих: Исповедайтесь Господеви, яко благ; стих 2: Да речет убо дом Израилев; по сем апостол от Деяний: Первое убо слово сотворих; аллилуия, глас 4: Ты, Господи, воскрес ущедриши Сиона; стих: Господь с небесе на землю призре до – умерщвления; также евангелие от Иоанна, глава 1: В начале¹⁵⁰³ бе Слово; причастен, глас 5: Тело Христово примите.

[Крестные ходы, от хождения за крестами, назывались у нас «покрестиями», см. Стоглавого глава 30 и описание рукописей Троицкой Лавры № 218 л. 216 («молитва на покрестии»)].

Надлежит знать, что в этот день (- св. Пасхи) в крестный ход («по хрьстех») не ходят; указанная же вся служба великой недели (дня св. Пасхи), – утренняя и литургия, без целования и без чтения слова Златоустого, совершается во всю неделю (седмицу). И то надлежит знать, что по прошествии великой недели прокимен и апостол и аллилуия и евангелие говорятся не внутри алтаря, но вне, по обычному уставу («под (sic) държящому уставу»). В ту же великую неделю (день) Пасхи на вечерне не поётся псалом: Благослови, душе моя, Господа, ни во всю неделю (седмицу) «празддную» (пасхальную); но возглашает священник: Благословен Бог наш, люди: Христос воскрес трижды в глас, по сему бывает ектеня от диакона и молитва от священника, «ти тако коньчают»; Господи воззвах гласа 8, – уставляются стихов 6 и поются 3 стихиры по дважды: Днесь ад стена вопиет и иные две... (далее два слова слиняли в рукописи, так что нельзя разобрать), а на Слава, И ныне (поют) первую (стихиру); по сему бывает вход от диакона и от священников и с евангелием и с кадилом, в предшестве свечей; по совершении входа люди поют: Свете тихий; потом прокимен: Кто Бог велий; стих И рех (sic), ныне начах; стих 2: Помянух дела Господня; стих: Сказал еси в людех, и по

прокимну диакон говорит: Премудрость прости, услышим; священник читает внутри алтаря евангелие от Иоанна: Сущу позде, конец: не иму веры; по сем ектеня («диаконьницы и ектеня») и Сподоби Господи и Исполним вечернюю, и опять другая стихира, глас 5: Пасха священная, и прочее, Приидите от видения жены и Мироносицам женам; стихи же говорятся, которые на заутрени: Да воскреснет Бог; на Славу, И ныне – Воскресения день; по сем Христос воскрес трижды, также Веселитесь небеса, и по сем диакон речет: Премудрость, и бывает отпуст.

Павечерница же поётся таким образом: Христос воскрес трижды, потом Веселитесь небеса и Святый Боже и Господи помилуй 20; по сем три поклона («поклонение тришъды») и отпуск. Этим уставом поётся на всякий день во всю неделю павечерница и вечерня, как сказано, и часы до субботнего вечера.

Неделя Пятидесятницы или день св. Троицы (л. 60 оборот).

В неделю Пятидесятницы на утрени по псалмах и по Бог Господь поют кафисму одну, и поётся седален праздника и читется слово Богослова о Пятидесятнице; по сем степенны и прокимен, глас 4: Дух Твой благий; стих: Господи, услыши молитву; Всякое дыханье; евангелие от Иоанна. Сущу позде, потом 50 псалом, а Воскресение Христово не поётся; поются два канона, глас 7 и глас 4, которых ирмосы и стихи поются по дважды; по 3-й песни седален праздника, а по 6-й кондак, глас 8; на Хвалите Господа уставляют стихов 6 и поются 3 стихиры по дважды, глас 4: Преславная днесь и той подобная («том. под.») две; на Слава, И ныне первая (стихира); на стиховне «самоглас.» 3 стихиры 1 гласа: Пятидесятницу празднуим, Вся подает Дух Святый, Языки иноплеменные; на Слава, И ныне (поют) первую (стихиру); поются же стихи не по обычаю, но сначала: Сердце чисто созижди во мне, Боже, потом: Не отверзи мене от лица; они же говорятся и на стиховне в предшествующий вечер субботний.

А на божественной литургии поются антифоны:

1 (антифон): Небеса поведает¹⁵⁰⁴ славу Божию, Молитвами Богородицы; стих 2: Небеса поведает славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь; стих 3: День дни отрыгает глагол, и ночь нощи возвещает разум; стих 4: Не суть речи, ниже словеса, ихже не слышатся гласи их; Слава, И ныне: молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас. Антифон 2, псалом 19: Услышит тя Господь в день печали, Спаси ны, Сыне Божий и Утешителю благий, поющия Ти аллилуия; стих 2: Услышит тя Господь в день печали, защитит¹⁵⁰⁵ тя имя Бога Иаковля, Спаси нас Сыне; стих 3: Послет¹⁵⁰⁶ ти помощь от святого и от Сиона заступит¹⁵⁰⁷ тя, спаси ны, Сыне; стих 4: Помянет¹⁵⁰⁸ всяку жертву твою и всесожжение¹⁵⁰⁹ твое тучно буди; Слава, И ныне: Единородный Сыне. Антифон 3, псалом 20: Господи, силою Твоею возвеселится царь; тропарь: Благословен еси, Христе; (стих) 2: Господи, силой Твоею возвеселится царь и о спасении Твоем возрадуется зело, Благословен; стих 3: Желание сердца его дал еси ему и хотения устну его неси лишил его; стих 4: Яко предварил еси его благословением благостынным, положили еси на главе его венец от камене честна,... Благословен. Вход. Велия слава его спасением Твоим, славу и велелепие возложиши на него,... Благословен еси, Христе, Боже наш; на Слава, И ныне кондак: Егда сшед, и потом: Елицы во Христа крестистесь; прокимен, глас 8: Во всю землю; стих: Небеса поведает; стих 2: День дни отрыгает; апостол от Деяний: Внегда скончашася дние; аллилуй, глас 1: Словесем Господним; стих: С небеси призре; евангелие от Иоанна: В последний день великий; причастен: Дух Твой благий.

Надлежать знать, что в ту неделю пятьдесятную и наутрие в понедельник Святого Духа не поются ни каноны ни стихиры святым, если (только) не случится когда в понедельник обретения честная главы Предтечи,— тогда поётся канон его и стихиры; «инако нъчже праздника; аще память святаго нарочита будет, поем и того со службою праздника; тоже и в коньяния прочих Господских праздник бывает».

В этот день на вечерне пения псалтири не бывает; на Господи воззвах уставляют стихов 6 и поются 4 стихиры по дважды, глас 4: Некнижные ученики и «том. дъва» (sic); на

Славу 4 иные «тогоже»; по сем вход; прокимен, глас 7: Кто Бог велий; по нем диакон тотчас говорит: Паки и паки, преклоньше колена, миром; священник читает из алтаря, в слух всем, первую молитву, «всем на колену лежащем»; по молитве же диакон говорит: Заступи, спаси, помилуй¹⁵¹⁰ и сохрани нас, Пресвятую чистую; по сем священник говорит «возглашение мол. (итву)», и диакон: Рцем вси, Господи помилуй, и прочие прошения и ектенью всю; после ектеньи диакон тотчас: Паки и паки преклоньше, и читает священник вторую молитву, как и первую, «всем на колену лежащем»; по окончании её диакон: Заступи, Пречистую; когда священник скажет «возглашение молитву», тотчас говорится Сподоби Господи и конечная молитва; диакон: Паки и паки, преклоньше; «всем же, якоже речено есть, преклоньшемся на зем. (лю, ли)», священник читает третью молитву, как и предшествующие, и тотчас по окончании её диакон: Заступи, спаси, Пресвятую, пречистую; «по возглашении же абие поп начьнет: Кончаим вечерняя молитвы, тихы, и глаголет диакон двоицы или трижды, донъдеже поп тайну молитву коньчает»; по окончании её поют 3 стихиры по однажды, глас 3: Ныне в знамение всем «и иже по нем»; стихи же вместо обычных стихов говорятся: от 50 псалма Сердце чисто созижди в... и Не отверзи мене от...; Слава, И ныне: Царю небесный; тропарь: Благословен еси Христе,— сие говорится во всю неделю вечером и на утрени.

Наутрия же Святого Духа на утрени пения псалтыря не бывает; поются же два канона: один, глас 7, Пятьдесятницы, а другой, глас 1, Святого Духа: Люты работы...

Рождество Христово с сочельником (л. 111 оборот).

Месяца того же (Декабря) в 24 день на вечерни в навечерие (в) 23 день на Господи воззвах уставляют стихов 6 и поются стихиры самогласны 3, глас 4, по дважды: Исаия ликуй, Христос приходяй, Вифлееме готовися: на Слава, И ныне, глас 5: Не скорби, Иосифе; прокимен; на стиховне стихира, глас 5, самогласна: Приидите христоноснии, другая, глас 6: Вертепе, уготовися, иная, глас 2, подобен Егда на кресте пригво...: Егда Иосиф, Девице; на Слава того же гласа, подобен Доме Ефрафов: Всем пророком; И ины: Доме Ефр...; тропарь, глас 4:

Готовися, Вифлееме... (в подлиннике тропарь написан сполна); тот же (тропарь) на Бог Господь и на конце утрени.

На утрени читается слово Богослова, «чтоху (sic) учащее» и святого Афанасия слово «написание» (на писание?); поются же 3 канона: препразднства («предпраздника») два: глас 1, Христос раждается, и другой, глас 2: Поим Господеви, и святой Евгении того же гласа: В глубине потоп...; седален же на пении двух кафисм препразднства и святой; по 3 песни ипакои, глас 8: Сопль пастырский, уставляя песнь... (в подлиннике ипакои написано сполна); по 6 песни кондак, глас 3, подобен Дева днесь; поются же ирмосы святых Богоявлений «последь»: Глубины открыл; светилен: Свят Господь: на Хвалите Господа «стихира святыя... (слово полуизглажено; нужно: мученицы?)» глас 2, подобен: Егда от древа, поются (sic) по однажды; на Слава, И ныне самогласен препразднства; на стиховне поются стихиры, глас 2: Се время и другие две, подобен: Доме Еффраф...— поются по однажды; на Слава, И ныне (поют) первую стихирю часовную, глас 8: Вифлееме, готовися; «имеють порознь чясом и кланянию разве дел...».

В тот же день, в навечерие Рождества Христова, если есть пост, поётся вечерня при девятом часе дня; на Господи воззвах уставляют стихов 6 и поются три стихиры «самогласно», глас 2, по дважды: Приидите, возрадуйся Господеви, Господу Иисусу рождшуся, Царствие Твое, Христе Боже; на Слава: Что Ти принесем, на И ныне: Августу единовластвующу; по сем вход, на Свете тихий, от иереев с евангелием и с кадилом и со свечами «и бывшую долеседанию» поётся прокимен дневной и чтутся чтения по обычаю, также и тропари по чину своему, и по окончании их бывает ектенья от диакона, и тотчас: Святой Боже; прокимен, глас 7: Господь рече ко мне; стих... (в рукописи полстроки оставлено не записанной); апостол: Многочастне; аллилуия. глас 5; Рече Господь Господеви моему,— и поётся весь псалом «на три стихи»; евангелие от Луки: Во время оно изыде повеление, и прочее. Литургия святого Василия; причастен: Хвалите Господа.

Если же не будет поста, но случится праздник в субботу или в неделю: поутру («съутра») совершается литургия Златоустого

и по отпущении её входят братия в трапезу и вставляются им вареное сочиво и хлеба по одной части, пьют же и (вина) по одной чаше. Вечером же бывает вся помянутая служба до скончания евангелия; по евангелии же бывает ектенья от диакона и отпуст. Однако ектеньи на Святый Боже не бывает, потому что не совершенная литургия; тропарь: Рождество Твое, Христе Боже в тот вечер не поётся. По сем собираются на трапезу и едят настоящий («правый») обед,— рыбы, и пьют по 3 чаши (вина). Во время еды читается слово преподобного отца нашего исповедника Феодора в навечерие Рождества Христова, и встав от обеда поют Святый Боже на трапезе и бывает отпуст, после молитвы от игумена.

Павечерницы вместе не поют; но каждый в своей келье по обычаю творит свою службу.

Наутрия же в 25 (день) месяца сотворяется по плоти спасительное Рождество великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и говорится по псалмах Бог Господь, глас 4, и поётся трижды тропарь, глас... (цифра гласа в рукописи стёрлась): Рождество Твое, Христе Боже (в рукописи тропарь написан сполна); по сем поются две кафисмы, и по конце первой кафисмы поётся ипакой, глас 8: Неизреченным Твоим рождеством; на Слава, И ныне: О тебе радуется; и читается слово Богослова: Христос рождается,— на два чтения; по сем поётся вторая кафисма, и поётся ипакои, глас 5: Свидетельством твари: на Слава, И ныне богородичен: Страшное Девы таинство, и читается второе чтение Богослова; по сем поют степенны, глас 4, и Всяко дыхание того же гласа; если случится не неделя (воскресение), тогда степенная и Всякое дыхание поются в приключившийся глас; прокимен, глас 4: Из чрева прежде денницы: стих: Рече Господь Господеви моему; евангелие от Матвея: Иисус Христово рождество сице бе, «ищи его от полу книги рождеств. и до коньца»; потом поётся 50 псалом; канонов поётся два: глас 1, Христос рождается, а другой: Спасе люди,— уставляются стихов 12 и поются по дважды и стихи, и ирмосы их. Надлежит знать, что обе стороны по окончании (каждой) песни поют: эта (одна) сторона: Христос рождается, а другая: Спасе, люди; на отдании же праздника

наоборот начинающая (первая) сторона поёт на конце (каждой песни): Спасе, люди, а другая сторона: Христос рождается. По 3-й песни се дален праздника, глас 4, подобен «удис. иос.»: Приидите, видим вернии, и чтется от толкования евангелия от Матфея слово Златоустого: Иисусу рождьшуся; по 6 песни кондак: Дева днесь, который поётся до окончания 31 дня (месяца); светилен: Посетил есть нас, а Пречистая Владычице в этот день не поётся; стихиры на Хвалите Господа, глас 4, по дважды: Веселитесь праведнии, Богородице Дево рождьши, Приидите, похвалим; на Слава: Отец изволил есть; на И ныне (поют) ту же (стихиру); на стиховне стихира, глас 6: «Ангелския пред. и ина дъва под. тому»: Трубный глас, Родила есть; стихи поются таким образом: стих 1: Рече Господь Господеви моему, до – ногама твоима; стих 2: Из чрева прежде денницы, до – Мелхиседекову; на Слава, И ныне «ино» того же гласа, подобен Днесь висит на древе: Днесь рождается от Девы; тропарь: Рождество Твое, Христе; по сем ектенья и отпуст.

На божественной литургии поются антифоны:

Антифон 1 псалом 105¹⁵¹¹: Исповемся Тебе, Господи, всем сердцем моим, Молитвами Богородицы; стих 2: Исповемся Тебе, Господи, всем сердцем моим, в совете правых и сонме¹⁵¹²; велия дела Господня, Молитвами: стих 3: Изыскана во всех волях Его: исповедание и великолепие дело Его, Молитвами Богородицы; стих 4: Избавление посла людям своим: заповеда в век завет свой, Молитвами Богородицы; Слава: Молитвами, И ныне: Молитвами.

Антифон 2, псалом 111, стих 1: Блажен муж бояйся Господа, Спаси ны, Сыне Божий, рождейся от Богородицы; стих 2: Блажен муж бояйся Господа, в заповедех Его восхощет зело, Спася ны; стих 3: Силно на земли будет Семя его, род правых благословится; стих 4: Слава и богатство в дому его, и правда его пребывает в век века, Спаси ны Сыне; Слава И ныне: Единородный.

Антифон 3, псалом 109, глас 4: Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене; тропарь: Рождество Твое, Христе Боже; стих 2: Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене, дбндеже положу враги твоя подножье ног твоих

Рождество; стих 3: Жезл силы послет ти Господь от Сиона, и господствуй¹⁵¹³ посреде врагов твоих, Рождество; стих 4: С тобою начало в день силы твоея, во светлостех святых твоих, Рождество Твое.

Стих входа: Из чрева прежде денницы родих Тя, клялся Господь и не раскается, Рождество Твое; Слава, И ныне – кондак: Дева днесь и Елицы во Христа крестистесь, а ектеньи не бывает; прокимен, глас 8: Вся земля да поклонится; стих: Воскликните; стих 2: Рцыте Богу, яко страшна; апостол к Галатам: Братие, егда прииде кончина; аллилуия, глас 1: Небеса поведают; стих: День дни; евангелие от Матфея: Иисусу рождшуся в Вифлееме причастен: Избавление.

Надлежит знать, что если случится праздник Рождества Христова или Просвещение (Богоявление) в день недельный, то воскресное не поётся: ни на утрени Воскресение Христово видевшее, ни воскресное евангелие не читается, ни на литургии апостол и евангелие недельное не читается, но только празднику.

3. Месяцеслов Студийского устава патриарха Алексея (по той же Синодальной рукописи № 330).

(Службы по месяцеслову занимают в рукописи листы 68 оборот – 196).

Сентябрь (листы 68 оборот – 82 оборот).

1. Начаток индикта и преподобного отца нашего Симеона столпника,

4. Священномученика Вавилы.

5. Пророка Захарии, отца Предтечева.

6. Чудо архистратига Михаила в Хонех.

7. Предпразднство св. Богородицы.

8. Рождество Богородицы.

9. Иоакима и Анны.

12. Попразднство Рождества Богородицы.

13. Предпразднство Воздвижения креста.

14. Воздвижение креста.

15. Служба Воздвижения и св. мученика Никиты.

16. Св. мученицы Евфимии и преподобного Евиота Студийского.

20. Св. великомученика Стефана и иже с ним.
23. Зачатие Предтечи.
24. Первомученицы Феклы.
25. Преподобной Евфросинии Александрийской.
26. Преставление апостола и евангелиста Иоанна Богослова.
28. Преподобного исповедника Харитона.
29. Преподобного Кириака.
30. Св. Григория Великого Армении.
Октябрь (листы 82 оборот – 89 оборот).
1. Апостола Анании и преподобного Романа, творца кондакаря (сладкопевца).
2. Священномучеников Киприана и Иустины.
3. Священномученика Дионисия Ареопагита.
6. Апостола Фомы.
7. Мучеников Сергия и Вакха.
8. Преподобной Пелагии Антиохийской.
9. Апостола Иакова Алфеева.
11. «Семаго сбора о святых иконах» и память св. Феофана, творца канонов.
12. Мучеников Прова, Тарха и Андроника.
13. Святых Карпа и Папила.
14. Успение апостола и евангелиста Луки.
20. Мученика Артемия.
21. Преподобного Илариона.
22. Читается житие преподобного Аверкия.
23. Иакова брата Господня.
24. Священномученика Арефы и иже с ним.
26. Великомученика Димитрия.
31. Читается житие преподобного Аврамия.
Ноябрь (листы 89 оборот – 101 оборот).
1. Козмы и Дамиана.
2. Св. Акиндина и иже с ним.
3. Мученика Акепсимы и иже с ним и преподобного Иоанникия.
6. Павла исповедника.
8. Собор архистратига Михаила.

11. Мучеников Мины, Виктора и Викентия, и преподобного Феодора Студита.

12. Иоанна Милостивого, преподобного Нила и попразднство преподобного Феодора Студита.

13. Иоанна Златоустого.

14. Апостола Филиппа.

15. Чтется чудо и мучение святых исповедников (каких не сказано).

16. Евангелиста Матфея и мученика Варлаама.

17. Григория чудотворца.

18. Мучеников Платона и Романа.

20. Предпразднство Введения Богородицы.

21. Введение Богородицы.

22. Попразднство Введения и преподобного Фаддея Студийского.

23. Григория епископа Акрагантского.

25. Священномученика Петра папы Александрийского и священномученика Климента папы Римского.

26. Мученика Меркурия и преподобного Алипия столпника.

27. Иакова Персянина.

28. Стефана нового и иже с ним, Петра и Павла и дружины их.

30. Апостола Андрея.

Декабрь (листы 101 оборот – 121 оборот).

4. Великомученицы Варвары и св. Иоанна Дамаскина.

5. Преподобного Саввы.

6. Преподобного отца нашего (sic) Николы.

7. Преподобного отца нашего Амвросия.

9. Зачатие св. Анны.

11. Преподобного Даниила столпника.

12. Преподобного (sic) Спиридона епископа.

13. Мученика Евстратия и дружины его.

17. Пророка Даниила и трёх отроков.

22–24. Предпразднство Рождества Христова.

25. Рождество Христово.

27. Первомученика Стефана.

28. Мучеников дву тьму.

29. Святых младенец и св. Маркелла.
30. Апостола Тимофея.
31. Поппразднство Рождества Христова.
Январь (листы 121 оборот – 140 оборот).
1. Обрезание Господа нашего Иисуса Христа и Василия Великого.
5. Навечерие Богоявления.
6. Богоявление.
7. Собор Иоанна Крестителя и от Антиохии перенесение честный его руки.
9. Св. Полиевкта.
10. Св. Григория Нисского.
11. Преподобного Феодосия.
12. Мученицы Татианы.
13. Поппразднство Богоявления.
14. Память отец убиенных на Синае и на (sic) Раифе.
15. Иоанна Каливита и Павла Фивейского.
16. Поклонение честным веригам ап. Петра.
17. Преподобного Антония Великого.
18. Возвращение от изгнания св. Афанасия (Александрийского) и память св. Кирилла Александрийского.
19. Преподобного Макария Египетского.
20. Евфимия Великого.
22. Апостола Тимофея и мученика Анастасия («Анастаса») Персянина.
23. Мученика Климента Анкирского.
24. Преподобной Ксении.
25. Григория Богослова.
26. Пренесение преподобных Федора Студита и брата его Иосифа, архиепископа Солунского.
27. Пренесение Иоанна Златоустого.
28. Преподобного Ефрема.
29. Пренесение Игнатия Богоносца.
30. Преподобного Ксенофонта.
31. Кира и Иоанна.
Февраль (листы 140 оборот – 146 оборот).
1. Предпразднство Сретения.

- 2. Сретение.
- 4. Попразднство Сретения.
- 7. Чтется житие Парфения, епископа Лампсакского.
- 9. Мученика Никифора.
- 12. Преподобного Мелетия Антиохийского.
- 13. Преподобного Мартиниана.
- 24. Обретение главы Предтечи.
- 26. Дневной святой (какой – не сказано) и попразднство Предтече.

На листе 143 читается предписание, что после отдания праздника Богоявления надлежит предварительно петь каноны святым месяцев Февраля, Марта и Апреля, имеющим быть в продолжение великого поста, за исключением тех святых, которых памяти падут на пяток, субботу и воскресенье (и которых они поются в своё время – в эти дни), а также великих святых, которым поётся в свои дни, когда бы они им ни пришлось.

[Вальсамон в толковании на 52 (по нашему счёту – 51) правило Лаодикийского собора, у *Ралли* и *П.* II, 428: «Думаю, что тщательнейшие из монастырей ради настоящего правила, (повелевавшего в четырёхдесятницу праздновать дни рождения мучеников только в субботы и в воскресения) выпевают и вычитывают прежде недели сырной (πρὸ τῆς τυροφάγου) каноны и мучения (жития) имеющих случиться во всю четырёхдесятницу праздников и памятей святых».]

Март (листы 146 оборот – 162 оборот)

- 6. Сорока двух новых мучеников.
- 9. Сорока мучеников.
- 12. Св. Феофана Сигрианского.
- 17. Алексия, человека Божия.
- 22. Предпразднство Благовещения.
- 25. Благовещение.

Апрель (листы 162 оборот – 165).

- 23. Великомученика Георгия.
- 30. Апостола Иакова, брата Иоанна Богослова.

Май (листы 165 – 168).

- 2. Успение св. Афанасия Александрийского.

8. Апостола и евангелиста Иоанна Богослова и преподобного Арсения Великого.

10. Апостола Симона ревнителя (Зилота).

15. Преподобного Пахомия.

20. Великомученика Фалелея.

21. Константина и Елены.

25. Третье обретение главы Предтечи.

Июнь (листы 169 – 176).

8. Мученика Феодора Стратилата.

11. Апостолов Варфоломея и Варнавы.

18 (?). Преподобного Епифра (sic).

19. Апостола Иуды.

24. Навечерие рождества Иоанна Предтечи.

28. Мучеников Кира и Иоанна и предпразднство святых апостол.

29. Апостолов Петра и Павла.

30. Собор 12-ти апостолов.

Июль (листы 176 – 183).

1. Козмы и Дамиана.

2. Положение ризы Богородицы во Влахерне.

5. Евстафия, епископа Антиохийского.

8. Великомученика Прокопия.

11. Мученицы Евфимии.

В неделю по памяти Евфимии память Халкидонского собора.

15. Мучеников. Кирика и Улиты.

20. Пророка Илии.

22. Марии Магдалины.

24. «Святою мученику новоявленою Бориса и Глеба» (л. 181 оборот начало. Написаны только имена, а для службы, которая не написана, оставлена порожняя страница.

25. Успение св. Анны, матери Богородицы.

27. Великомученика Пантелеимона.

Август (листы 183 – 196).

1. Святых Маккавей.

2. Пренесение мощей первомученика Стефана.

5. Предпразднство Преображения.

- 6. Преображение.
- 8. Мученика Дометия.
- 9. Попразднство Преображения.
- 11. Предпразднство Успения.
- 15. Успение.
- 16–18. Попразднство Успения.
- 24. Пренесение мощей апостола Варфоломея и святого Евтихия.
- 26. Мучеников Адриана и Наталии.
- 27. Преподобного Пимена.
- 28. Преподобного Моисея Мурина.
- 29. Усекновение Иоанна Предтечи.
- 30. Положение пояса Богородицы в Халкопатрии.
- 4. **Запись устава Студийского монастыря, сделанная в самом монастыре (см. выше абзац до сноски 732 и далее, – у Миня в Патрологии t. 99, p. 1704).**

«Устав порядков Студийского монастыря»¹⁵¹⁴.

1. Многие и различные утвердились в честных монастырях от древних времён предания, и одни из них (монастырей) управляются и ведутся в царство небесное одними уставами, другие – другими. Одно из всех (преданий) есть и предание, содержащее нами, которое мы приняли от великого отца нашего и исповедника Феодора, и не одни мы, но и многие из лучших монастырей избрали (и содержат) его, как совершеннейшее, устраняющее и излишества и недостатки. Посему и мы ныне, повинувшись отеческим приказаниям, преклонили себя к послушанию¹⁵¹⁵, чтобы предать его письменам, в непреходящую память будущим родам. Да подаст же нам Бог, молитвами нашего пастыря, потребную силу к сложению слова, чтобы изложить здраво полезные и спасительные богоносного отца нашего заповеди, во славу Отца и Сына и Св. Духа и в сохранение и спасение тех, которые с верой принимают на себя соблюдать их. Итак, с Богом да будет сие началом сложения.

Как поступаем в собраниях святого и славного тридневного Воскресения нашего Спасителя. О дереве (биле)

2. Надлежит знать, что по прошествии второй стражи ночи или в шесть часов при начале седьмого падает условный знак водяных часов¹⁵¹⁶ и по назнаменанию (извещению) их встаёт будильник и обходит спальни с фонарём, предуведомляя братию о вставании на утреннее славословие. Тотчас же бьют и била вверху и внизу¹⁵¹⁷. И когда все братия соберутся в паперти церковной и молятся каждый про себя, иерей, взяв в руки кадила, кадит сначала святой алтарь, и, выйдя из него через переднюю преграду¹⁵¹⁸, обходит северную сторону храма и, достигши царских дверей¹⁵¹⁹, кадит братию и тотчас возвращается через южную часть храма туда, откуда вышел. Братия же вслед за ним входят в храм. Он же, положив кадила в святом алтаре и выйдя из него, становится прямо очистилища¹⁵²⁰ и начинает тропарь, глас косвенный 1-й: Христос воскрес из мёртвых. Когда будет он трижды пропет им (иереем) и братией, он (иерей) говорит стих: Сей день, ею же сотвори Господи, а братия тропарь, стих. 2: Составимте праздник до конца, и опять поётся тропарь народом. По окончании его тотчас начинается канон, поскольку шестопсалмия не поем во всю эту седмицу. Бывают же два чтения и после второго чтения псалом 50. И по окончании утрени бывает целование, и отпуск. На светильничных этой седмицы говорим: Христос воскрес и тотчас Господи воззвах и отпустительное Христос воскрес. Подобным образом на павечерницах Трисвятое и Господи помилуй 12. В субботу же новой недели и в воскресенье светоносной недели¹⁵²¹ вечером на павечерницах от С нами Бог и так далее.

3. В воскресение светоносной, недели начинается и шестопсалмие и говорим *Бог Господь* в глас 4 косвенный и тотчас степенны в тот же глас, прокимен и *Всяко дыхание*, потом евангелие и *В нощех*. И после 50 псалма начинается канон. Бывают же два чтения. И в воскресение вечером начинается *Блажен муж* и в понедельник на утрени опять поем Бог Господь в 1 глас и одну кафизму псалма (ἐν κáθισμα τοῦ ψαλμοῦ), потом канон воскресения. Чтения же бывают три. Отселе павечерницы совершаем сполна, кроме вечера субботы и Господского праздника и памяти святого, которые

освобождают нас, когда случатся, от работ, от часов и от великих поклонов (μετανοίῳν, в данном случае подразумевается: μεγύλων): в эти дни (павечерница) от *С нами Бог* и далее (конец предшествующего §). Совершаются и службы (монастырские) с утра, начиная со вторника второй недели. До Пятидесятницы поём на светильничном прокимены каждый день.

4. Нужно знать, что на всех светильничных Господских праздников *Блажен муж* начинается в 4 косв. (глас), потом второе начало и третье в глас дня; потом *Господи воззвах* в глас стихов праздника.

5. Дóлжно знать, что до праздника Вознесения воскресные стихиры предшествуют кафизмам покаянным и апостольским (προηγούμεναι τῶν καθισμάτων τε κατανυκτικῶν καὶ ἀποστολικῶν).

6. Нужно знать, что от Пасхи до Вознесения говорим *Воскресение Христово* и потом 50 псалом и мученические в псалмопении (μάρτυρικὰ ἐν τῇ ψαλμωδίᾳ). А от него (Вознесения) уже никак (этого не бывает).

7. Надлежит знать, что до Пятидесятницы не поем и часов и не преклоняем колен; впрочем, поём каноны об умерших в субботы; а в другой день, если случится поминовение по брате, равным образом поём.

8. Дóлжно знать, что в субботу Пятидесятницы на ексапостиларии поём *Память скончавшихся*, *Господи*, и с пением этого идём на гробы братии и там стоя поём стихиры дня, и конец утрени. Это же творим и в субботу заговенья (τῆς Ἀποκρέου).

9. Нужно знать, что вечером в воскресенье святой Пятидесятницы на светильничном, на котором творим и три коленопреклонения, после псалма предначинательного тотчас *Господи воззвах*. И на другой день, на утрени после шестопсалмия, говорим *Бог Господь* и тотчас канон и два чтения. И эту неделю проводим без пения часов.

10. Потом наступает Четыредесятница святых апостолов, и начинаем петь и часы всегда с кафизмой. По окончании же псалмопения говорим *Господи помилуй, Христе помилуй*. И творим сначала три великие поклона, с одинаковой скоростью

все (ἰσοταχῶς ἅπαντες), последуя настоятелю, во время которых (поклонов) мало воздеваем и руки к Богу (ἐν αἷς καὶ μικρὸν τὰς χεῖρας ἐκτείνομεν. πρὸς τὸν Θεόν). Потом каждый 20 других (поклонов) с возможной ему скоростью. И так должно делать за каждой службой (σύναξιν). На павечернице коленопреклонений 50, а на утрени 40.

11. Нужно знать, что на каждой утрени после окончания чтения вставая¹⁵²² говорим 12 раз *Господи помилуй*. И таким образом опять начинается псалмопение.

12. Должно знать, что в каждую субботу и воскресенье, если нет в них Господского праздника или памяти святого, читаем апостол. В субботы же на утрени поём кафизму *пред непорочным*. Потом *непорочен*; потом 50 псалом; потом канон. Чтения же бывают три, ибо на непорочном не читаем. Вместо ексапостилария говорим *В память вечную будет праведник, от слуха зла не убоится*. Это количество и качество псалмопения простирается до Воздвижения животворящего креста.

13. Надлежит знать, что в Успение всесвятой Богородицы, именно на светильничном попразднственном (τὸ μεθέορτον), после псалма начинательного тотчас *Господи воззвах*. И на другой день, на утрени после шестопсалмия, опять *Бог Господь* и тотчас канон. Чтения два. Подобным образом в Рождество Богородицы, так же в Рождество Христово, то же в Богоявление и в Сретение Господне. В другие же праздники, кроме вышеописанных, вдвойне праздновать не должно. От Воздвижения же до великой Четыредесятницы предлагается на утрнях и другая кафизма, и тропари кафизм удваиваются, в то время как говорится междустиие. Чтений же бывает четыре. В эти субботы поём две кафизмы *пред непорочным*, потом *непорочен*, а потом канон, и бывают четыре чтения, поскольку на непорочном не читаем.

О святой Четыредесятнице.

14. Нужно знать, что в святую и великую Четыредесятницу поём четыре кафизмы и триодь и бывают четыре чтения. И после того, как братия немного отдохнут, около рассвета, ектлесарх ударяет в било, и когда всё соберутся в церковь,

поём 1 час с кафизмой, однако не читаем на нём; на 3-м же, 6-м и 9-м читаем. На каждом антифоне или *Славе* бывает молитва от священника и диакона. Творим же поклонов великих на часах и на светильничном по 30, на павечернице 100 и на утрени 80.

15. Дóлжно знать, что во всю великую седмицу поём часы подобно тому, как выше, кроме великой субботы, и творим поклоны великие до тех пор, пока начнётся утреннее Трисвятое, которое говорится после стихиры стиха. После него прокимен, апостол и пророчество и евангелие.

16. Нужно знать, что в среду, пятницу и воскресение, при предстоянии братии со всяким благоговением, после окончания утрени читается Катехизис богоносного отца нашего Феодора. Потом и от себя говорит игумен, наставляя братию. И по окончании Катехизиса поют *Славу* (δοξάζουσιν) и читается *Отче наш* и *Благословите, святии благослови отче*, и отпуск. Так во весь год.

17. Нужно знать, что в субботу на *Господи воззвах* воскресные стихиры утраются, а на *Хвалитех* удвоятся. Подобным образом и в Господские праздники.

18. Надлежит знать, что есть (в монастыре) и епистмонархи, которым доносится о погрешениях меньших братий и от которых они (погрешения) приемлют исправление. (Есть) и таксиархов два на (двух, обоих) хорах, которые напоминают братиям стоять в хорах чинно. И (есть) ещё особый будильник, который, во время чтений утрени тихо обходя братию, пробуждает засыпающих. И назначаются каждый вечер поочерёдно два наблюдателя, которые после клепания била побуждают ленивых идти на вечерню и на павечерницу и которые потом, по окончании павечерницы, осматривают тайные (уединённые) места в монастыре и сходящихся на безвременные сходбища разлучают с подобающей твёрдостью.

19. Нужно знать, что после каждой павечерницы бывает крестообразное посредством рук целование (ὁ διὰ χειρῶν σταυροειδὴς ὁσπασμός), служащее знаком примирения каждого с каждым, ради дневных случающихся взаимных огорчений (προσκρούσεις – столкновений)¹⁵²³.

20. Дóлжно знать, что накануне (τῇ παραμονῇ) Рождества Христова и Богоявления и в святой (великий) четверг вечером и в святую (великую субботу вечером павечерницы не поём, но только Трисвятое в трапезе.

21. Надлежит знать, что на павечерницах святой Четыредесятницы, почти всех, бывает оглашение братии или от настоятеля или от старейших и искуснейших в слове.

22. Дóлжно знать, что на каждой утрени исходит из хора игумен при начале 4 песни и сядясь принимает на исповедь приходящих братий и врачует каждого подобающим образом.

23. Нужно знать, что в святую Четыредесятницу назначается престарелый брат и с 3-го часа отходит на все службы¹⁵²⁴ и, творя метание, говорит¹⁵²⁵ «братие и отцы, да внимаем себе, ибо умираем, умираем, умираем, вспомним и о небесном царствии!».

24. Надлежит знать, что когда принимаем (в свой монастырь) братьев из другого монастыря или мирян для монашествования, то заставляем их пробывать в гостинице (монастырской,— εἰς τὸ ξενοδοχεῖον) две недели или и три, для досмотра и испытания (узнавания) монастыря; и если пребудет в своём решении (подразумевается: перейти в наш монастырь из другого или постричься в нём), тогда игумен, засвидетельствовав ему имеющее случиться, после оглашения вводит его (в самый монастырь) и сопричисляет к своему стаду, причём приходящий творит поклонение братьям с дозволения игумена, а они молятся о нём.

25. Нужно знать, что есть у нас и отлучебницы (ἀφοριστρίαι), в которые заключаются непокорные и строптивые, сухоядя и учась добродетели; ибо исправление посредством бичей (διὰ (μαστίγων), приличествующее (идущее) мирянам, справедливо отвергнуто нашими святыми отцами.

26. Дóлжно знать, что в те дни, в которые мы свободны от телесных дел, ударяет книгохранитель однажды в дерево и собираются братья в книгохранительную комнату и берёт каждый книгу и читает до вечера; перед клепанием же к светильничному ударяет опять однажды книжный приставник и

все приходят и возвращают книги по записи. Кто же умедлит (опоздает) возвратить книгу, да подвергнется епитимьи.

27. Нужно знать, что когда творим 9 час, пресвитер начинает литургию с 6 часа, а если намереваемся и есть (εἰ δὲ καὶ μέλλομεν ἐσθίειν), с 3 часа. Если освобождаемся от пения часов и работаем, к божественной литургии клепят в 3 часу. После окончания её ударяет било трижды и собираются все братия вместе и после пения изобразительных и принятия «благословения» (ἐυλογία – антидора) отходим в трапезу.

О количестве и качестве кушаний и питий и о благочинии на трапезах.

28. Когда собираются братия обедать, то в устах (каждого из них) должен носиться стих (молитва); садится за каждый стол по 9 человек; таксиархи распоряжаются, чтобы приносимы были кушанья, и (приносимы были) благочинно, без шума; бывает чтение, причём братья имеют кукули на головах; знаком окончания этого чтения служит шум ложек на последнем кушанье, которые все вместе бросаются на (служащее к тому) блюдо; равным образом и к наливанию (вина) и к подаче (перемен кушаний) даётся знак посредством удара.

29. Надлежит знать, что от Пасхи до всех святых едим два кушанья: зелья (зелень) и горох (бобы) с деревянным маслом¹⁵²⁶; едим и рыб и сыр и яйца; пьём на обеде трижды; (вечером), при ударе била, идут братия (в трапезу) и едят хлеб и кушанья, если осталось их от утра (ибо нарочно вечером не готовится братству кушаний); питья же две чаши. В четырёхдесятницу святых апостолов рыб и сыра и яиц не едим, кроме дней, в которые не поём часа (ῥαν); едим же в 9 часов два кушанья: зелье (зелень – τὸ λάχανον) с деревянным маслом и горох (бобы – τὸ ὀπριόν) без масла; питья же две чаши в 9 часов и две чаши вечером; в дни праздничные, в которые назнаменали мы (ἡνιξάμεθα) есть сыр и прочее, вкушая пищу в 6 часов, пьём 3 чаши, а вечером 2; этот же устав и в четырёхдесятницу святого апостола Филиппа, но по причине краткости дней четырёхдесятницы святого Филиппа едим однажды, а пьём 3 чаши. От (дня) памяти святых апостолов до святого Филиппа в среду и в пятницу поём 9 час; когда же

упадёт на них память святого, освобождающая нас от часов и великих поклонов, едим *и сыр и яйца* и рыбу, если подаст нам Бог, а чаш пьём 3 на обеде в 2 вечером.

О святой и великой четырёхдесятнице.

30. Во святую и великую четырёхдесятницу едим однажды днём, кроме субботы и воскресения; в первую и среднюю неделю едим однообразно, именно – варёные бобы (φάβα ἐξεστόν), солёные плоды (ἄλμαίαν) без масла, сушёные фиги (ἰσχάδας) по 5 (штук) и если случатся – каштаны (κάστανα) и апиефты (ἀπιέφθα¹⁵²⁷ и сливы (δαμασκηνά). На 2 неделе и 3 и 5 и 6 едим так: варёные плоды (κόκκους ἐξεστούς)¹⁵²⁸ и солёные плоды на блюдах (ἄλμαίαν εἰς τὰ σκουτέλλα) и приготовленный варевом горох (бобы) с тёртыми орехами (μαγειρίαν ὀσπρίον μετὰ καρίου τριπτοῦ). Овощей же (ὀπώρας, – помянутых плодов) или сушёных фиг в эти (недели) не едим; во всю святую четырёхдесятницу (вместо вина) пьём «евкратон»¹⁵²⁹, кроме больных или стариков; евкратон же составляется из перца и тмина и тёплого аниса. Во святую 2 (неделю), и 3, и 4, и 5, и 6 кушанья этой первой недели отлагаются (πίπτουσιν – падают); во святой (великий) четверг едим одно гороховое (бобовое) варево с тёртым орехом и горячую кутью (ζεστόν κοῦκιά)¹⁵³⁰, а пьём «евкратон» (по-гречески повреждённое: πρὸς ἔνκρασιν); во святую (великую) субботу в 11 часу начинается светильночное (τὸ λυχνικόν) и после отпуста едим *сыр* и *рыб* и *яйца* (τυρόν καὶ ἰχθῦς καὶ ὠά) и пьём по 3 (чаши).

О Благовещении.

31. Надлежит знать, что в 6 часу, при ударе дерева, собираемся в дом (церковь) пречистой Богородицы и когда начато будет светильночное, остаются там немногие братия, совершая его (светильночное); прочие же идут в крестный ход (ἐπαίρουσι λίτην) и, обошедши кругом монастырь, приходят, если вход (? ἔρχονται, εἰ εἰσοδος) и (потом) совершенная литургия; едим тогда *рыб* и *деревянное масло* и пьём по 3 (чаши).

32. Нужно знать, что в среднюю неделю святых постов каждый день по пению 9 (песни канона) предлагается животворящее древо, и все ему поклоняемся.

О соразмерности в службах.

33. Нужно знать, что в святую великую четыредесятницу, по отпении нами 1 часа, когда уже восходит солнце, отходит каждый на свою службу и бывает на них (службах) стихология всей псалтири кроме каллиграфов; работают же до 9 часа. По отпении нами светильничного и после ужина, каждый уединяется, как желает. В остальные дни года, когда не поём часов, ударяется (в дерево) поутру трижды и отходит каждый на свою службу и работает до обеда. После обеда уединяется каждый, как желает или размышляя, или почивая до 8 часа; в 8 часов ударяет дерево трижды и опять каждый отходит на свою службу до светильничного. Когда же поём часы, отходят братия на свои службы по совершении утреннего (1-го) часа, работая до 6 часа, есть ли 9 (час) или нет; и после 6 часа отдыхает (каждый), как сказано, до 8 часа.

34. Нужно знать, что в навечерие недели Ваий на Господи воззвах переменяются хоры (лики): правые идут на левую сторону и левые на правую¹⁵³¹.

35. Должно знать, что если брат разобьёт сосуд или черепичный (горшок) или чугунный, то во время обеда, когда едят братия, становится близь трапезы в то время как игумен покрывает голову своим кукулом, имея в руках и разбитый им сосуд, в показание своего прегрешения.

36. Нужно знать, что после стихологисания нами псалтири, на 3 Славу кафизмы, ударяет (в дерево) 3 раза канонарх, чтобы собрались те, которые ещё изучают псалтирь, петь вместе с нами канон, ибо исходят (они из церкви) от шестопсалмия и занимаются (изучением) дотоле; потом ударяет трижды и на Хвалитех, когда имеет быть читаем Катехизис великого отца нашего и учителя Феодора.

37. Нужно знать, что в навечерие Богоявления, после отпуста божественной литургии, принимаем «благословение» (антидор), потом вымываем рот, которые причащались, благословения же не едим; когда священник устави́т сосуды (συστεῖλας τὰ σκεύη), идёт в святые двери (алтаря) и, сотворив молитву, исходит с братиями к водосвятильнице (εἰς τὸν λουτήρα), поющи: *Во И ор дане крещающуся Тебе, Господи, и когда это поётся, бывает от диакона ектенья; по окончании её*

начинает священник молитву освящения; после освящения воды и окропления братии, поётся тропарь, глас косвенный 4: *Глас Господень на водах, вопиет глаголя*; стих 1: *Море виде и побеже* – стих 2: *Что тебе есть море, яко побегло еси*, и после троекратного пения этого тропаря идём в церковь, поющи тропарь, глас 4: *Одеяся светом божественне* (Ὁ τὸ φῶς ἀναβαλλόμενος θεϊκῶς)¹⁵³², и после утращения этого (тропаря) бывает молитва от священника,– и оканчивается это божественное славословие. Потом со стихословием идут (ἀπέρχεται ὁ στίχος) в трапезу. Равным образом и в святой (великий) четверг, после причащения и измытия ртов, бывает умовение ног, а когда будут измыты все (μετὰ τὸ ἀπονίψασθαι πάντας) идут со стихословием в трапезу.

О количестве одежды и об обуви и устройении постели и о подобном.

38. Нужно знать, что каждый брат должен иметь: 2 рубашки (ὑποκάμησα), 2 хитона (рясы, ἐπανωφόρια), из коих один шерстяной (μαλλωτόν), 2 кукуля, мантию (ἐπώμιον) малую для работ, и другую глубочайшую (βαθύτερον,– более длинную и широкую) для церкви, которую по уставу должно употреблять в субботу вечером на светильничном и в воскресенье на утрени и опять вечером на светильничном и также на божественной литургии, а равным образом и в Господские праздники, и иную мантию шерстяную, великую (большую,– καὶ ἕτερον ἐπώμιον μαλλωτὸν μέγα); обуви же короткие сапоги и другие длинные сапоги и калиги; на постели да имеет (каждый брат) тростниковую рогожу (ψίαθον κίλικην) и два шерстяные покрывала (одеяла, δύο μαλλωτάρια).

Нашу запись устава преподобного Феодора, как мы говорили, воспроизводит в своём уставе (с изменениями и дополнениями) преподобный Афанасий Афонский. Устав Афанасия наш напечатан в русском переводе в Записках поклонника святой Горы (Киев, 1864), стр. 199 fin. sqq.

[Что устав Афонский, пошедший от преподобного Афанасия, был Студийский, cfr Описание Синодальных рукописей № 431 л. 71, стр. 545 sub fin.]

Завещание преподобного Феодора Студита (у Миня в Патрологии t. 99, р. 1813).

«Преподобного и богоносного отца нашего и исповедника Феодора, игумена Студийского, завещание. Читается накануне (дня) его успения¹⁵³³.

Слыша божественного Давида, говорящего: *уготовихся и не смутихся* (Пс. 118:60) и ещё: *готово сердце мое* (Пс. 56:8), поскольку впал я в непрестанную болезнь жалкого тела (моего), а между тем не могу я, чада мои и братья и отцы, собрать всех вас пред лице мое во время исхода, потому что (иные из вас, ушед из сего монастыря) составили в различных местах (свои) монастыри, а другие (будучи монахами сего монастыря) находятся в отсутствии: то, поскольку уже приблизился час моего предложения от сей жизни, спешу урядить вам сие завещание, считая приличествующим и требующимся (безопасности) то, чтобы имеющие услышать мой последний голос узнали, как я верую, и как мыслю, и какого оставляю после меня игумена, дабы отсюда содержали вы согласие и мир во Христе, который Господь, возносясь на небеса, оставил святым Его ученикам и апостолам.

О вере.

«Итак, верую в Отца и Сына и Св. Духа, святую и единосущную и превечную (ἀρχικήν) Троицу».... Этот параграф, не относящийся к нам, мы опустим и приведём только его заключение¹⁵³⁴: «Соисповедую к сему, что монашеский образ есть высокий и вознесённый и ангельский, чистый от всякого греха ради совершенного пережития (умерщвления страстей,— διὰ τελείας ἐπιβίωσης); он должен быть проводим (т. е. жизнь в нём) вполне по законоположению Аскетических слов божественного и великого Василия, а не наполовину (только), как (делают) иные, одно приемля, другое оставляя, потому что без трёх состояний, указанных в божественной Лестнице, невозможно законным образом прожить жизнь (ἐπιβίωσαι) по какому-либо (иному произвольному) выбору; так что не должно даже приобретать (монахам) ни раба, ни скот женского рода, поскольку это несообразно с обетами и опасно для душ....

Об игумене¹⁵³⁵.

Итак, во-первых, оставляю господина и отца моего и отца вашего, преподобейшего Затворника¹⁵³⁶ и отцом и светильником и учителем. Он и меня и вас превзошёл в Господе и стал головой, хотя ради христоподражательного смирения и удалился (из братства), проводя жизнь в безмолвии. Верую, что его водительством и молитвами вы спасётесь, если будете со своей стороны оказывать (ему) подобающие благопокорение и послушание. Затем (оставляю вам игуменом того), кого вы общим избранием богопреподобно, в предшествии отеческой воли (подразумевается – Затворника) присоедините к нему (Затворнику)¹⁵³⁷. Кого излюбит всё братство, тому последует и моя воля. Итак, приди сюда, отец и брат, кто бы ты ни был! Вот возлагаю на тебя пред лицом Божиим и избранных Его ангелов всё во Христе братство. Как примешь его? Как будешь печься о нём? Как (бодрственно) будешь водить (его)? Как (заботливо) будешь охранять (его)? Как ангцев Христовых; как члены твои возлюбленнейшие, согревая и окружая нужными попечениями каждого из них, в равной мере любви, потому что у каждого человека равная любовь ко всем членам (своего) тела. Отверзи недра твои с любовью, всели всех (у себя) с милосердием; воздой их, преобразуй их, соверши их в Господе! Изоцряй ум твой размышлением, возбуди готовность в себе мужеством, утверди сердце твоё в вере и надежде! Предъиди и во всякой добродетели, предшествуй в борьбе против воющих мысленно, защити, направь, введи их в места добродетели, раздай им жребий земли бесстрастья! Посему и заповедую тебе заповеди сии, которые ты непременно должен соблюдать.

Заповеди игумену¹⁵³⁸.

1. Не да изменишь ни в чём устава и порядка, который принял ты от моего смирения, без настоящей нужды.

2. Да не приобретёшь чего-либо от мира сего и да не скопишь отдельно для самого себя и до одного сребреника.

3. Да не удалишь души и сердца твоего на попечения и заботы (о ком-либо ином), кроме вверенных (тебе) от Бога и от меня преданных и ставших твоими духовными детьми и братьями. Никогда да употребишь (чего-либо) из твоего

монастыря ни на близких по плоти ни на родственников, ни на друзей, ни на товарищей, ни при жизни ни по смерти, ни в виде милостыни ни посредством оставления в наследство; ибо ты не от мира, чтобы принимать (тебе) участие в находящихся в миру. Разве когда кто-либо (из помянутых) перейдёт из мирской жизни в наш (монашеский) чин. Тогда будешь печься (о них) по подражанию святым отцам.

4. Да не приобретёшь раба,— человека по образу Божьему, ни для собственного пользования, ни для своего монастыря, ни для полей¹⁵³⁹, ибо это попущено одним мирским людям, как (и) брак. Ты же должен представить себя в (своём) изволении рабом своих, имеющих одинаковые с тобой души, братьев, хотя по внешней наружности ты и считаешься господином и учителем.

5. Да не имеешь животного женского рода для работ, ибо от женского ты совершенно отрёкся,— (да не имеешь) ни в монастыре, ни на полях (твоих), как никто не употреблял (этих животных) из преподобных и святых наших отцов и как не дозволяет (этого) и самое естество.

6. Да не едешь верхом на лошадях или мулах без нужды, но христоподражательно да путешествуешь пешком. Или, по крайней мере, да будет твоим верховым животным молодой осёл (πῶλος).

7. Да хранишь всячески, чтобы у братства всё было общее и нераздельное, и ничего ни у кого не было частно собственного (даже) до иголки. Твои же тело и душа, и ни что-либо другое, да будут разделены в равенстве любви всем духовным твоим чадам и братьям.

8. Да не имеешь с мирскими людьми братотворения или кумовства (συντεκνίας), ибо ты беглец из мира и от брака; этого не обретётся у отцов, а если и обретётся, то редко, и это (примеры обретаемые) — не закон.

9. Да не вкушаешь пищи вместе (за одним столом) с женщинами, кроме матери по плоти или сестры,— монахиня она или мирская, если только не вынудит какая-либо настоятельная нужда, как повелевают святые отцы.

10. Да не имеешь частых выходов (из монастыря) и частого обращения (в миру), без нужды оставляя собственное стадо. Ибо вожделенно то, чтобы ты, и досуги свои проводя в стаде, возмог спасти и самых заблудших и избалованных словесных овец.

11. Да хранишь всячески, чтобы трижды в неделю творить оглашение (сказывать поучения братии), и также каждый вечер, (что ты должен делать) или сам или через другого из (своих) чад, поскольку это есть дело отцепреданное и спасительное.

12. Да не дашь того, что называют малым образом, а потом как бы великого, ибо один образ, подобно крещению, как было в обычае у святых отцов.

13. Да не преступишь законов и канонов святых отец (и) преимущественно пред всеми божественного и великого Василия. Но всё, что делаешь и говоришь, делай как имеющий свидетельство от Писании или от отеческого обычая, без нарушения заповеди Божией.

14. Да не оставишь твоего стада и да не перейдёшь к другому или да не возвратишься к сану (? ἢ πρὸς ἀξίαν ἐπαναδράμης), без согласия собственного твоего братства.

15. Да не водишь дружества с монахиней; да не посещаешь женского монастыря и да не беседуешь наедине с монахиней или мирской женщиной, если только не случится нужды, и тогда (да имеешь беседу с ней) в присутствии двух лиц с каждой стороны, ибо одно (лицо), как говорят, легко соблазнимо (подкупимо? ἐυεπηρεάστον).

16. Да не отворишь дверей монастыря для входа какой бы то ни было женщины без великой нужды; если же можешь принять так, чтобы (тебе с нею) остаться невидимыми (друг другу), то сие не неприемлемо.

17. Да не сделаешь себе прибежищем (местом частого выхода, посещения, καταῶγιον) или духовным своим детям мирской дом, в котором есть женщины, ходя (в него) часто; но избери (кого-нибудь) из людей благочестивых, чтобы исполнять преходящие (παροδικάς, – случающиеся) и необходимые нужды.

18. Да не возъмёшь в келью к себе в ученики (послушники) мальчика (юношу)¹⁵⁴⁰ с пристрастием (προσπαθῶς), но да

устроишь себе служение (прислуживание) из лиц неподозрительных и из различных (попеременно, поочерёдно) братьев.

19. Да не приобретёшь (себе) одеяния изысканного и многоценного, кроме одежд богослужебных. Но отцеподражательно да одеваешься и да обуваешься в скромную (смиренную, ταπεινοῖς) одежду и обувь.

20. Да не будешь роскошествующим ни в издержках на самого себя ни в принятии гостей, так чтобы этим (суетно) развлекаться, ибо это свойственно распущенной жизни.

21. Да не скопишь золота в монастыре твоём, но избыток всякого вида да раздаёшь нуждающимся в воротах двора твоего, как (делали) святые отцы.

22. Да не принимаешь на себя хранения казны и экономских забот, но да будет твоим ключом величайшая забота о душах – решить и вязать, по Писанию. Золото же и относящееся до (телесных) нужд да вручишь экономам, келарям и (вообще) как подобает (быть) каждой службе, а что касается до тебя, то очевидно, что ты имеешь власть над всеми и что по совету с преимуществующими (братиями) переменяешь, если заблагорассудишь, чиновников, принимая отчёт от приставленного к каждой службе.

23. Да не предпочтёшь пользе братства лицо всякого другого человека, великого и имеющего власть в настоящем веке, и да не уклонишься предложить душу твою даже до крови ради сохранения божественных законов и заповедей.

24. Да не сотворишь и не учинишь ни в каком деле, относящемся до душевного или до телесного, чего-либо по собственному хотению, – во-первых, без воли и молитвы господина и отца твоего (Затворника), потом преимуществующих знанием и благочестием, смотря по подлежащему предмету, ибо иногда нужно советоваться с одним, иногда с двоим или троими или и многими, как мы наставлены от отцов и как мы (сами всегда и непременно) делали (διήξαμεν).

Всё это и что́ другое принял ты да сохранишь и да сбережёшь, дабы благо тебе было. Буди благочестив в

Господе, а противного да не будешь ни говорить, ни думать.

Заповеди братиям.

Приидите и вы, чада мои и братья, послушайте моего жалкого слова! Примите господина игумена, как избрали его вы все, ибо никому не позволительно никоим образом избрать иную какую жизнь, кроме той, которая предлежит,— и это связание от Господа. Любите его, как преемника моего, взирая на него с уважением и почтением, и требуемую законом заповедь послушания так же соблюдайте в отношении к нему, как соблюдали в отношении ко мне не пренебрегая новым в Господе избранием его и не ища (от него) бóльшего данных ему от Св. Духа дарований. Довлеет ему содержать то, что заповедано от моего смирения. И если любите меня, чада мои, заповеди мои сохраните. И мир имейте между собой, и ангельский ваш обет соблюдайте ненарушимым, шествуя (как подобает) по небесному.

Возненавидев мир, не возвратитесь к делам мира. Разрешившись от уз пристрастия, не связывайте себя опять плотскими отношениями (союзами, *συῆσεις*).

Отрёкшись от всего сладкого и скорогиблющего настоящей жизни, да не отбежите чрез презорство от подвижнического вашего послушания, чтобы стать предметом радости для демонов.

На пути послушания да пребудете твёрдо до конца, чтобы приобрести неувядаемый венец праведности.

Водясь смиренномудрием, да будете отреченниками от собственной воли, сообразуясь с одним тем, что одобряется (указывается) вашим игуменом. *И аще сие ведите, блажени есте, аще сохраните сие до конца, ибо лик мучеников сретит вас и став венценосцами в небесном царствии, вы насладитесь вечных благ».*

Завещание оканчивается «эпилогом», который мы опустим, как и первый параграф и по той же самой причине.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Попытки ересей в Русской церкви. Отношения Русской церкви к латинству и латинская пропаганда между Русскими и на русской территории. Степень терпимости Русских к другим неправославным и к иноверцам.

В продолжение периода до-монгольского в Русской церкви вовсе не являлось еретических сект, так что в это первое время водворения у нас христианства, она была совершенно свободна от тех волнений и смут, которые обыкновенно производят своим появлением и существованием секты. Всё дело в этом отношении ограничилось у нас весьма немногими и не имевшими никакого успеха попытками.

По свидетельству Никоновской летописи, в период до-монгольский у нас являлось два еретика,— один спустя весьма непродолжительное время после крещения, при самом св. Владимире и при первом митрополите Леоне, в 1004г.; другой спустя столетие с двадцатилетием после первого, при Владимире Мономахе и при митрополите Никите, в 1123г. О первом еретике летопись пишет под 1004г.: «Того же лета митрополит Леонт посади в темницу инока Андреяна скопца; укоряше бо сей церковные законы и епископы и пресвитеры и иноки; и по мале исправися и прииде в покаяние и в познание истины, якоже и многим дивитися кротости его и смирению и умилению». О втором еретике летопись пишет под 1123г.: «Того же лета пресвященный Никита митрополит Киевский и всея Руси в своём граде в Синелице затвори в темнице злого еретика Дмитра».

Приведённые краткие известия не отвечают на вопрос: кто были еретики,— природные Русские и проповедники новых, им самим принадлежавших, ересей, или же люди пришлые и пропагандисты ересей, существовавших в других странах. О первом из них необходимо думать последнее; о втором вероятнее думать то же, но возможно, что он был и природный Русский. Ереси являются двояким путём — теоретическим и практическим. Первое бывает так, что богословствующая мысль

совращается с правого пути, второе – так, что мнимые или действительные злоупотребления в церкви и крайности направлений в обществе вызывают против себя протест, который не удерживается в должных пределах. Богословствование возможно только под условием просвещения; но у нас его не было в период до-монгольский, как и долгое время после. Следовательно, в продолжение этого периода, как и долгое время после, у нас не могли являться и ереси путём теоретическим. Вторым путём – практическим могут являться ереси и без просвещения; но необходимое условие для них в этом случае есть время, ибо протесты против злоупотреблений и крайностей поднимаются не вдруг, а последние и сами по себе создаются только временем. О втором еретике, который мог быть и из природных Русских, – укорителем каких-нибудь обычаев церкви, мы ничего не можем сказать, потому что не сообщается никаких сведений об его ереси. Весьма возможно даже, что слово еретик, употреблявшееся у нас в древнее время не в одном только его собственном смысле, означает в приложении к нему не действительного еретика, а человека тяжко преступного¹⁵⁴¹. Относительно первого еретика, который был человек, несомненно, пришлый, составляет вопрос: откуда он пришёл и какую ересь у нас проповедовал? Так как эта последняя характеризуется весьма неопределённо, то ответ может быть дан только предположительный. Вероятнейший ответ есть тот, который дан давно и всеми принят, а именно – что он был болгарский Богомил. Другими странами, из которых могли приходиться к нам еретики, конечно, были только Греция и Болгария. Но в Греции в X-XI веке не было других ересей, кроме того же богомилства, распространившегося из Болгарии. Богомилы были именно такие того времени еретики, которые, не довольствуясь своей родиной, посылали миссионеров и в другие страны, и между этими странами преимущественно в родственные славянские (Сербию, Боснию, Хорватию). Неопределённые признаки, которыми характеризуются ересь и, еретик, не говоря прямо, чтобы последний был Богомил, по крайней мере, вполне идут к нему. Богомилы по организации

своей секты представляли собой как бы монашеский орден и обыкновенно носили монашеское платье. Гнушаясь браком и брачным сожитием, они нередко скопили себя, а некоторые между ними проповедовали даже учение об оскотлении, как общеобязательное. Отвергая истинное христианство и христианскую церковь (что они делали, несмотря на то, что по платью и по нравам были как бы христианскими монахами), они действительно укоряли церковные законы, и епископов, и пресвитеров, и иноков. Весьма скорое покаяние еретика после того, как он был посажен в темницу, наводит на мысль о притворстве; а это идёт именно к Богомилам: в притворстве они были величайшие мастера, и оно было возведено у них в догмат¹⁵⁴².

Какой успех имели оба еретика, если только второй был действительно еретик, известия ничего не говорят. Самое вероятное, что – совсем никакого, ибо иначе с учителями должны бы были попасть в тюрьмы и ученики; во всяком же случае необходимо думать, что весьма малый и что ни тот ни другой не основывали у нас сколько-нибудь прочным образом еретических сект, ибо на существование у нас этих последних в период до-монгольский нет совершенно никаких указаний и намёков. Так как ересь Богомилов не заключала в себе ничего привлекательного, а напротив представляла собой олицетворение всего нелепого и ненавистного, то нельзя не порадоваться, что её чаша по тем или другим причинам шла мимо нас, и что ей не удалось у нас утвердиться¹⁵⁴³.

В позднейшей письменной литературе нашей находим большее или меньшее количество апокрифов, заимствованных нами от Болгар и по своему происхождению, может быть, не сполна переведённых греческих, а отчасти и самостоятельно болгарских. Весьма возможно, что между этими апокрифами некоторые происхождения богомильского¹⁵⁴⁴. Но присутствие в нашей письменности сочинений богомильских может значить не непременно то, чтобы у нас когда-нибудь существовала ересь богомильская, но и просто то, что книжные люди наши по своему невежеству не в состоянии были различать лжи от истины. И что в этом невменяемом и не злостном невежестве

они усвояли от Болгар всё, что приходило к нам от них в книгах. В детстве нам приходилось слышать от женщин рассказы о сотворении человека весьма похожие на богомильское учение о том же (дьявол, сотворив тело человека, не в состоянии был сотворить души, поэтому послал к Богу и пр.)¹⁵⁴⁵. Как думать о сходстве,— случайное оно или не случайное, остаётся неизвестным; если не случайное, то богомильское учение могло проникнуть к нам из книг (например, из слова Козьмы пресвитера, который обличает учение Богомилов, но вместе и передаёт его). Или посредством живого общения нашего с Болгарами, у которых богомильские басни могли распространяться и в массе православных. Наконец, вещь весьма допустимая и возможная, что сами Богомилы, не имея у нас успеха в том, чтобы основать своё общество, имели успех в том, чтобы распространять свои бредни.

(В первой четверти XVIII в., при Петре Великом, явилось у нас «Соборное деяние на еретика Арменина, на мниха Мартина», в котором говорится, что этот еретик Мартин, родом Армянин, прибыв в Россию из Константинополя в 1149г. и выдав себя за Грека родственника патриарха Луки Хризверга, начал проповедовать у нас ересь, состоявшую из армянства, латинства (которым по деянию он заразился в Риме) и нашего раскольниковства (отметание креста двоечастного, хождение посолонь, Иус а не Иисус, аллилуйя дважды, сложение перстов для крестного знамения и для благословения двоеперстное), что он осуждён был на соборе, бывшем в Киеве в 1157г., при великом князе Ростиславе Мстиславиче и митрополите Константине, а потом на соборе, бывшем в Константинополе, в следующем 1158г., при патриархе Луке Хризверге, и что в последнем за нераскаянность в некоторых пунктах своего лжеучения был обречён на казнь огнесожжения. Это соборное деяние есть ничто иное, как прискорбнейше неудачная (и чрезвычайно неискусная) выдумка известного миссионера против раскольников при Петре Великом Питириме, архиепископа Нижегородского, с неизвестными помощниками, сделанная с целью привлечения раскольников к православию (и, к сожалению, попущенная, если не более, таким

разумнейшим человеком, как Пётр). С 1718г. по 1721г. быв напечатано несколько раз отдельной книжкой, в последнем году деяние было напечатано в виде приложения к Пителимовой Пращице (в предъуведомлении рассказывается мнимая история его открытия, с которой справедливо или не справедливо приплетается св. Димитрий Ростовский. Поучения митрополитов Михаила и Феофемпта, на которые ссылается деяние, столько же существовали когда-нибудь, сколько и оно само).

После разделения церквей, имевшего место в половине XI века, латиняне, т. е. все западно-европейские народы, стали для нас людьми, отлучёнными и отсечёнными от нашего православного союза. Не распространяясь о крайней прискорбности во всех отношениях самого события разделения¹⁵⁴⁶, мы скажем здесь: во-первых, как смотрели у нас на неправоумие латинян и как относились к ним; во-вторых – о попытках их собственной у нас пропаганды.

Может быть, читатель знает, а может быть – и не знает, тот грустно-замечательный факт, что разделение церквей имеет весьма немаловажное значение именно в нашей русской церковной истории. Эта разделение сопровождалось сильным возбуждением личных страстей как одной, так и другой стороны, и вследствие того крайней несправедливостью обеих во взаимных обвинениях. Мы, Русские, не замешанные в деле лично, по-видимому, должны были взять на себя ту роль, чтобы стать умерителями увлечений и раздражения замешанных, т. е. Греков, чтобы стать судьями виновных (латинян) по возможности беспристрастными, чтобы быть восстановителями распри в её истинном виде. Но к подобной роли, как само собой понятно, мы были вовсе не способны, и случилось совсем другое. Греческие полемисты против латинян, в своём увлечении вражды против них впадая в прискорбнейшую крайность, изображают их преисполненными прегрешений и вин, еретиками, горшими всех древних еретиков и совместившими у себя все ереси последних. Мы усвоили себе этот взгляд полемистов на латинян. Но в позднейшее время мы заметили, что Греки смотрят на них и относятся к ним не так нетерпимо и неприязненно, как бы это следовало на основании

учения о них древних Греков,— и мы заподозрили самих Греков в отпадении от православия к латинству...

Это, впрочем, далеко после, уже на Москве, а в период домонгольский мы ещё только усвоили взгляды Греков на латинян. Какого рода взгляды, мы сейчас дали знать. В Греческой церкви ни в минуту самого разделения, ни после не было произнесено такого соборного осуждения на латинскую церковь, в котором бы ясно и определённо были указаны её прегрешения и вины, и которое бы, таким образом, полагало пределы усердию отдельных чрез меру ревностных обвинителей. Вследствие этого сии последние успели составить такой длинный список вин латинской церкви, какого не представляет ни одна древняя еретическая секта¹⁵⁴⁷. Латинская церковь была не только церковью, погрешавшей против чистоты православия, но и церковью своих особых обрядов и обычаев,— и полемисты греческие ставят ей в вины не только её прегрешения, но и её простые особые обряды и обычаи. Не ограничиваясь этим, полемисты ставят ей в вину существовавшие в ней отдельные и местные злоупотребления, которые столько же возможны были и в самой церкви Греческой, и которые она столько же осуждала, сколько и эта последняя подобные злоупотребления у себя. Наконец, не довольствуясь и этим, полемисты отчасти на основании ложных слухов, сплетен и клеветы, отчасти же с помощью своей собственной намеренной софистики, обвиняют латинскую церковь и в винах совсем небывалых. Не до такой степени охватывала Греков вражда с латинянами, чтобы между ними совсем не находилось людей благоразумных и умеренных, которые бы признавали подобную крайность и протестовали против неё. Талые люди были¹⁵⁴⁸; но они высказывали свои умеренные мысли большей частью по случайным поводам, когда спрашивали их мнения, и не имели охоты писать нарочитых полемических сочинений, в которых им приходилось бы полемизировать и с чужими и со своими, так что поле собственной полемики почти исключительно принадлежало людям крайнего направления. Действительные вины или согрешения Римской церкви, которые бы ни в каком случае не заслуживали снисхождения и

извинения, а подлежали осуждению, как известно, не особенно многочисленны (с чем вместе мы вовсе не хотим сказать, чтобы они не были важны). Не были они многочисленны и по суду людей умеренных¹⁵⁴⁹. Но у людей крайних, как мы сказали, они представляли чрезвычайно длинный список,— во второй половине XI века этот список доходил до 28 пунктов, а в следующем XII веке даже до 32 и более¹⁵⁵⁰. Греческая церковь, отлучив от своего общения и союза, церковь латинскую за её прегрешения, не провозгласила её обществом и сборищем еретическим¹⁵⁵¹. Но по суду самозванных судей, водившихся слепой ревностью, латиняне суть еретики и притом самые тяжкие, мало чем различающиеся от древних эллинов или язычников.

Какие из греческих полемических сочинений против латинян, написанных в самой Греции, были в период до-монгольский переведены на славянский язык и в славянском переводе находилась в распоряжении наших тогдашних предков, и были ли какие из них тогда переведены, это пока остаётся неизвестным. Что касается до подобного рода сочинений, написанных у нас в России и именно для нас, то они суть: (Обличительное слово) к латинянам митрополита Льва, Стязанье с латиною митрополита Георгия, послание к антипапе Клименту митрополита Иоанна 2, два послания к нашим князьям митрополита Никифора, Слово о вере крестьянской (православной) и латинской монаха Феодосия (**первой половины тома абзац сноски 1576**) и, наконец, обличение латинянам, помещённое в летописи, в новости о крещении Владимира, и представляемое там, как часть поучения, которое преподал новокрещённому князю епископ Корсунский¹⁵⁵². Между этими сочинениями послание митрополита Иоанна 2 писано собственно не для Русских, а с тем, чтобы быть отправленным к папе; но, быв тогда же переведено на славянский язык и став достоянием нашей литературы (поступив в её состав), как один из её памятников, оно, как таковое, стало для предков наших одним из обличительных сочинений против латинян. Митрополиты Лев и Иоанн обличают латинян в немногих заблуждениях и прегрешениях, именно —

первый обличает их: за опресноки, субботний пост, совершение полной литургии в продолжение великого поста, безбрачие священников, ядение удавленины и прибавление в символе Filioque; второй: за субботний пост, несоблюдение поста в первую неделю четырехдесятницы, безбрачие священников, усвоение права совершать таинство миропомазания одним епископам, прибавление в символе того же Filioque. Митрополиты Георгий и Никифор представляют в своих сочинениях против латинян те весьма длинные списки их отступлений и вин, которые были составлены ревностнейшими из полемистов греческих: первый насчитывает этих отступлений 26¹⁵⁵³, второй – в одном сочинении (послании к Владимиру Мономаху) 20, в другом (послании к Ярославу Святополковичу), 23. Монах Феодосий и автор поучения Владимиру святому от лица епископа Корсунского, помещённого в летописи, подобно двум предшествующим принадлежащее к числу тех, которые были за возможно длинный список отступлений латинян, не воспроизводит списка в полном виде, предполагая его известным; довольствуясь отрывочным указанием кое-чего из этого длинного списка, они главным образом имеют в виду то, чтобы дать общую характеристику латинства относительно его качества, или чтобы произнести о нём общий суд. Этот общий суд у второго из них есть тот, что учение и вера латинян развращены неким (мифическим) еретиком Петром Гугнивым, пришедшим в Рим «со иными» после 7 вселенского собора и восхитившим престол папский¹⁵⁵⁴, а у первого, что «развращённая вера (латинян) полна погибели», – что «сущему в ней несть видети жизни вечные ни части со святыми», – что «егоже ни жидове творят, то они (латиняне) творят» и что «многие из них и в Саввелиеву ересь вступают»¹⁵⁵⁵.

Митрополиты Лев и Иоанн, перечисляя только немногие, действительные и более или менее важные заблуждения латинян, не говорят, чтобы только в этом и состояли все их заблуждения. Следовательно, на пространные списки их заблуждений, которые представляли в своих сочинениях митрополиты Георгий и Никифор, русские люди не имели оснований смотреть так, чтобы в последних к действительным

заблуждениям было прибавлено многое такое, что не составляло заблуждений. А должны были видеть в них списки полные, делая предположение о митрополитах Льве и Иоанне, что из многого они говорят только о немногом. Таким образом, на основании сочинений митрополитов Георгия и Никифора Русские должны были представлять себе латинство исполненным множества заблуждений. Сочинение монаха Феодосия и поучение, помещённое в летописи, давая им общий ответ относительно качества латинства, учили их, что оно – латинство есть вера развращённая и погибельная.

Сообразно двум взглядам на заблуждения и отступления латинян – умеренному и крайнему у Греков были два мнения и касательно того, в каких отношениях должны находиться к ним православные. Люди умеренные, исходя из того положения, что латиняне не суть еретики, осуждённые церковью, и «что как они признают святость нашего, а мы признаем святость их богослужения», считали дозволительным не только общение с ними житейское, что впрочем не запрещается канонами и по отношению к еретикам, но и в весьма значительной степени и церковно-молитвенное¹⁵⁵⁶. Напротив, люди крайние, считавшие латинян за еретиков, естественно, должны были прилагать к ним те требования, которые существовали в этом случае относительно последних. Эти требования были отчасти канонические, отчасти же не канонические, а прибавленные к ним позднейшей ревностью Греков. Канонические требования состояли, во-первых, в том, чтобы не участвовать с еретиками в молитве ни общественной, ни домашней, и по отношению к первой как не допускать их входа в свои храмы, так наоборот не посещать и их общественно-молитвенных мест¹⁵⁵⁷; во-вторых, чтобы не вступать с ними в браки (если сторона еретическая не присоединится к православию)¹⁵⁵⁸. Требование не каноническое, а позднее явившееся в Греческой церкви, состояло в том, чтобы не иметь с еретиками общения в пище и питии, т. е. иначе – чтобы не иметь с ними общения житейского¹⁵⁵⁹. Мнения людей умеренных, по всей вероятности, вовсе не были у нас известны. Что касается до мнения людей крайних, которые были у нас известны, к которым все

принадлежат указанным выше Грекам, писавшим против латинян у нас и нарочито для нас, то они разделяются на две не равные половины. Одно мнение, более умеренное, имеющее своего единственного представителя в лице митрополита Иоанна 2, держится строго канонов, а неканоническое не предписывает, а только попускает и притом с предостережением; другое мнение, принадлежащее митрополитам Георгию и Никифору и монаху Феодосию, требует всего того, чего требовала позднейшая греческая церковь. Митрополит Иоанн в своём Правиле черноризцу Иакову пишет: «С теми, которые служат на опресноках и в сырную неделю едят мясо, а также едят кровь и удавленную, не должно сообщаться (сопричащаться)¹⁵⁶⁰ и сослужить: но есть вместе с ними, в случае нужды, ради Христовой любви, не совсем предосудительно (οὐ πάνυ ἐστὶν ἀποτρόπαιον); если бы кто захотел избегать и этого, может быть под предлогом благочестия или немощи, пусть избегает; однако пусть смотрит, чтобы из этого не произошёл соблазн великой вражды и злопамятования,— всячески должно предпочитать меньшее зло большему»¹⁵⁶¹. И ещё: «Что касается до того, чтобы благоверным князьям отдавать дочерей своих замуж в другие страны, где служат на опресноках и не отметаются скверноядения, то недостойно и весьма неподобно устраивать детям такие брачные сочетания; и божественный и мирской уставы повелевают быть бракам между лицами одной и той же благоверственной веры»¹⁵⁶². Митрополит Георгий пишет: «Не подобает у латыни камкати, ни молитвы взимати, и пития из единыя чаши ни ясти ни дати им»¹⁵⁶³. Митрополит Никифор пишет: «Нам православным христианом не достоит с ними (латинянами) ни пити ни ясти ни целовати их; но аще случится православным с ними ясти по нужи, да кроме поставит им трапезу и сосуды их» (т. е. пусть поставит им особый стол и пусть едят из особых сосудов). Монах Феодосий пишет: «Вере же латинской (не подобает) прилучатися ни обычая их держати и комкания их бегати и всякого учения их не слушати и всего их обычая и норова (нрава) гнушатися и блюстися; своих дочерей не даяти за не ни поимати у них ни братитися с ними, ни

поклониться (ему) ни целовати его ни с ним в едином сосуде ясти и пити ни борошна (брашна) их приимати; темже паки у нас просящом Бога доля ясти и пити, дати им ясти и пити, но в своих сосудах; аще ли не будет сосуда у них, да в своем дати и потом измывше сотворити молитва».

Таким образом, у Греков были два мнения касательно отношений православных к латинянам – умеренное и крайнее. Если бы у них последнее даже и не преобладало решительно над первым, если бы мы даже предоставлены были самим себе выбирать одно или другое; то более чем вероятно, что мы бы усвоили мнение крайнее. Ибо ревности о благочестии, каковую мы имели, не сопровождаемой просвещением, которого мы не имели, естественно вдаваться в крайность. Но решительно преобладающим мнением Греческой церкви, т. е. собственно греческих полемистов, было мнение крайнее; именно и исключительно оно было проповедуемо нам нашими греческими учителями. Следовательно, мы должны были усвоить его по всем и по всяким причинам. Сообразно крайнему взгляду на вероучение латинян мы должны были усвоить себе крайний взгляд и на то, какие отношения должны быть между нами и ими. Мы усвоили себе этот последний во всей его крайности, без той некоторой меры, которую рекомендует митрополит Иоанн, а в том совершенном безмерии, которое предписывает монах Феодосий.

Но ничего не бывает вдруг. И крайние взгляды на латинян ещё не достигали у нас в период до-монгольский того всеобщего и решительного господства и той силы, как это мы видим впоследствии. Полагаем, что в этом случае нужно различать теоретический взгляд на еретичество латинян и практическую нетерпимость к ним. О вере латинян у нас проповедовалось учение, что она исполнена весьма многих и тяжких ересей, что она не лучше жидовства и что в ней нет спасения. Конечно, никто не критиковал учения и не протестовал против него, т. е. против его крайности, потому что у нас вовсе не было людей способных на это, тем более, что в учении видели не мнения частных людей, а учение самой и всей Греческой церкви. Если же никто не оспаривал и не отвергал

учения, то следует, что все его принимали. Сообразные с теоретическим взглядом на латинян практические отношения к ним должны были состоять в совершенной их нетерпимости. Но теория с практикой, знание с исполнением не идут непременно об руку: знание и Божественных заповедей не есть в то же время и их исполнение. Это последнее требует соответствующего чувства. Крайняя нетерпимость к латинянам предполагает сильное чувство вражды к ним; а этим чувством вражды мы не могли воспылать тотчас же после того, как начали знать их за еретиков,— оно должно было постепенно вырасти и созреть. Следовательно, нетерпимость к латинянам, во всяком случае, не могла явиться сразу, а могла являться постепенно. Между тем условия периода до-монгольского были таковы, что должны были не содействовать развитию нетерпимости, а напротив подавлять её и задерживать. Разделение церквей, после которого народы западно-европейски стали для нас в теории тяжкими еретиками, не отодвинуло нас от них на восток, так чтобы порвать наши связи с ними и удалить нас от их соседства, причём в изолированности от житейских сношений с ними (как это было после на Москве) возрастанию чувства вражды был бы предоставлен весь простор. Но и после него мы остались в той же живой с ними связи и в том же непосредственном с ними соседстве, что и прежде этого. И необходимо думать, что это житейское чувство доброго знакомства и соседства с ними парализовало в продолжение периода до-монгольского религиозное чувство вражды. Как разноречивые жители какой-нибудь местности от непрестанных взаимных сношений утрачивают и забывают чувство религиозной вражды, так, подобно этому, у нас в период до-монгольский должно было препятствовать развитию чувства этой вражды к латинянам то живое житейское общение, в котором мы находились со всеми без изъятия западно-европейскими народами. И особенно с нашими непосредственными соседями Поляками и Венграми. Вообще, относительно периода до-монгольского должно думать, что та крайняя нетерпимость к латинянам, которая обуславливалась нашими взглядами на их еретичество и которую

проповедовали у нас наши греческие учителя, ещё не проникала сполна всё общество, как это стало после, а ограничивалась только ещё некоторой его частью. Исключительные и, так сказать, нарочитые ревнители своей православной веры, каковы должны были быть по преимуществу монашествующие, начали проникаться ею, как мы имеем указания, весьма рано и очень возможно, что уже успели усвоить её в том *plus ultra* виде, как предписывает монах Феодосий¹⁵⁶⁴; но большинство общества и вся мирская часть его с князьями во главе питала к латинянам ещё бóльшую или меньшую терпимость. В продолжение периода до-монгольского мы имели соседями не только католических Поляков и Венгров, но и языческих Половцев. Непрестанные житейские сношения с этими последними произвели то, что мирское общество (князья) забывало даже про их языческое поганство и относилось к ним с полной терпимостью, без малейшего признака брезгливости. Тем более трудно было случиться, чтобы оно проникалось нетерпимостью к латинянам. Впоследствии на Москве князья и цари уже доросли и возвысились до того чтобы, подобно императорам Византийским, совместить в себе представительство светское и духовное, чтобы стать не только государями, но и первыми ревнителями и поборниками веры; но князья до-монгольского периода были ещё по преимуществу первое, представляли собой ещё по преимуществу мир и как бы ещё предоставляли строгую ревность церковную людям нарочито к тому призванным. В продолжение всего периода до самого его конца князья наши заключали брачные союзы с западно-европейскими государями, не только приводя от них невест, которые принимали у нас православие, но и выдавая к ним своих девиц, которые, по всей вероятности, должны были принимать у них католичество. Последнее, конечно, не заслуживает и особенной похвалы; но, во всяком случае, свидетельствует о терпимости наших князей к латинянам.

Нет сомнения, что в перед до-монгольский, как и после, весьма не часты были у нас случаи присоединения латинян к нашему православию. Но в перед этот весьма нередко могли

быть те случаи, что Русские женились на католичках: кроме князей, о которых мы уже говорили, и по их примеру, это могли делать бояре, разыскивая выгодных невест если не по всей Европе, как первые, то, по крайней мере, в соседних Венгрии и Польше; могли выдавать за Русских своих дочерей иностранные католические купцы, торговавшие в России, и таковые же жившие в ней в немалом числе художники и ремесленники; наконец, могли заключать и, как мы имеем свидетельства, действительно заключали браки пограничные Русские со своими заграничными латинскими соседями¹⁵⁶⁵. Мы не имеем положительных свидетельств, чтобы католические княжны, которых брали замуж наши князья, а также и все католички, выходившие замуж за Русских, должны были отказываться от латинства и присоединяться к православию); но это необходимо предполагать по тем общим каноническим узаконениям, что православный не иначе может вступить в брак с еретичкой,— а латинян у вас принимали за еретиков,— как если последняя откажется от ереси и присоединится к церкви¹⁵⁶⁶. На вопрос: как в продолжение периода до-монгольского латиняне и латинянки были присоединяемы у нас к православию), свидетельства дают тот ответ, что относительно этого был произвол между двумя способами — перекрещиванием и миропомазанием. В Греческой церкви весьма долгое время не было нарочитого узаконения относительно принятия именно латинян¹⁵⁶⁷, и, следовательно, до него должны были руководствоваться в этом случае узаконениями относительно прежде бывших еретиков. Этих последних правила разделяют на два разряда, на более тяжких и менее тяжких, и предписывают принимать одних чрез перекрещивание, других чрез миропомазание¹⁵⁶⁸. Так как латиняне не были причислены Греческой церковью посредством её соборного или вообще законного определения к тем или другим еретикам, то решать этот вопрос, а с тем вопрос и о способе принятия, оставалось частному произволу и частной ревности. Как кажется, у Греков и у нас не преобладал решительным образом ни один, ни другой способ принятия, а употреблялся то один то другой. (Кардинал Гумберт в своей отлучительной грамоте на Греков 1054г. утверждает, будто они

перекрещивали латинян ещё до разделения церквей¹⁵⁶⁹. В начале XII века в Греческой церкви, как необходимо заключать от обычаев церкви Сербской, перекрещивание если не было обычаем распространённым, то, во всяком случае, существовавшим¹⁵⁷⁰. В половине XII века наш Нифонт, епископ Новгородский, говорит, что в Константинополе принимали латинян через миропомазание¹⁵⁷¹, и в то же время один католический писатель обвиняет Греков, что они перекрещивали последних¹⁵⁷². В конце XII – начале XIII века Феодор Вальсамон даёт, как будто, знать, что латинян принимали в Греции чрез миропомазание¹⁵⁷³. Собор Латеранский 1215г. жалуется, что Греки прежде перекрещивали латинян и что некоторые делали это и в его время¹⁵⁷⁴. В первой четверти XIII века Димитрий Хоматин решительно восстаёт против перекрещивания латинян, давая тем знать, что в его время оно было употребительно¹⁵⁷⁵. Относительно нашей Русской церкви помянутый епископ Нифонт за половину XII века сообщает то же, что и о церкви Греческой¹⁵⁷⁶. Но современный ему епископ Краковский Матвей утверждает, что Русские перекрещивают латинян¹⁵⁷⁷. Папы Гонорий III и Григорий IX в грамотах 1222г. и 1282г. утверждают то же самое, что их епископ)¹⁵⁷⁸.

Притязая на верховное господство во всей христианской церкви, папы делали попытки подчинить себе все христианские, не признававшие их власти, народы. Если попытки не удавались по отношению к целым народам, они обращались к попыткам частной пропаганды между ними, чтобы посредством частного совращения пролагать путь общему подчинению. И у нас в России в период до-монгольский вместе с первыми попытками имели место и вторые. Впрочем, этих последних попыток, которые вообще начались главным образом с того времени, как в Римской церкви явились монашеские ордена, специально взявшие своей задачей дело пропаганды, что было в конце нашего периода до-монгольского, как попыток нарочитых, было весьма немного, а именно – и всего одна. Затем, ещё была одна попытка не нарочитая, случай к которой подавали политические обстоятельства одной из областей Русских и при которой хлопотали не столько папы, из своих

прямых интересов, сколько католические наши соседи из интересов политических.

Первая или единственная нарочитая попытка имела место в конце периода до-монгольского и представляла собой один из первых опытов деятельности ново-основанного ордена Доминиканцев или братьев проповедников (Fratres Praedicatorum). Тотчас после основания ордена в 1216 году представители его явились в соседней с нами Польше, а в 1228г. они были в ней так многочисленны и так успели заявить себя, что в этом году в ней или из неё учреждена была особая орденская провинция. Эти-то польские Доминиканцы и пытались вести католическую пропаганду в России, и именно – самой столице её Киеве. В каком году они явились в последний, положительно не известно, но с вероятностью предполагают, что около 1228г.¹⁵⁷⁹. Мы находим их здесь при церкви св. Марии (при церкви Богородицы, ибо католики называют Богородицу Sancta Maria), которая, по всей вероятности, не была построена ими самими, а существовала уже прежде и была церковью или (что вероятнее) одной из церквей живших в Киеве итальянско-немецких купцов. Т. е. следует предполагать, что Доминиканцы явились в Киеве не открыто с целью пропаганды, а под видом священников для живших в нём латинян, так что водворились в нём незаметным образом. В 1232г. папа Григорий IX, желая содействовать успеху их пропаганды, дал им своей грамотой некоторые особые права относительно индульгенций¹⁵⁸⁰. Но в следующем 1233г. деятельность почтенных отцов была замечена Русским правительством (тогдашним князем Киевским Владимиром Рюриковичем), и они были изгнаны из Киева с запрещением снова в него возвращаться¹⁵⁸¹. Тем дело и кончилось. Что пропаганда Доминиканцев в Киеве имела успех, это видно из того, что она привлекла на себя внимание, и что против них были приняты решительные меры; но насколько был велик успех, об этом ничего не можем сказать по неимению известий. Весьма вероятно, о ней нужно быть тех же представлений, что о позднейших, в новейшие петербургские времена, попытках пропаганды католиков в России, т. е. что они

успели совратить несколько знатных семейств,— что это наделало шуму, и что затем их выпроводили вон.

Попытка ненамеренная и шедшая не от папы была в области Галицкой или Галиции. В этой области, соседней с Венгрией, в последнее полстолетия периода до-монгольского престол княжеский пять раз занимал Венгерскими королевичами: в 1188–89г. Андреем сыном Белы III, с 1214г. по 1218г. и потом в 1219–20г. Коломаном сыном Андрея II (предыдущего), в 1227г. и потом в 1231–1238г. другим сыном того же Андрея Андреем. Естественно, что Венгры, получая Галицию в свои руки, исполнялись желания удержать её за собой, а поэтому естественно было являться у них желанием объединить её собой в церковном отношении. Четыре сидения из пяти были так непродолжительны и так непрочны, что не представляли времени и возможности для осуществления желания самым делом. Но в одно сиденье, именно Коломаново с 1214 по 1218г. была делаема попытка отторгнуть Галицию от православия. Король Андрей, непосредственно распоряжавшийся за малолетнего сына, хотел присоединить область к Римской церкви посредством унии, подобной той, которая много после была введена в Руси литовской. Поэтому он отправил к папе Иннокентию III послание, в котором, подчиняя область его власти, просил папу, чтобы её жителями позволено было сохранять их греческие обряды. Просьба короля, очевидно, означает то, что он не считал возможным обращать и не надеялся обратить Галицию прямо в католичество. Папа изъявили своё согласие на просьбу. Однако и посредством унии Галицкое православное духовенство не хотело присоединяться к Римской церкви. Тогда король прибёг к средствам насилия,— он изгнал из церквей православных епископов и священников и вручил последние своим священникам католическим. Не имея никакого успеха или, может быть, имея тот успех, что некоторые отдельные лица (каковые могли быть особенно в высшем сословии) отложились от православия, чтобы снова скоро возвратиться к нему, попытка, очевидно, представляла собой нечто весьма печальное, как временная смута.

В 1238г. в Галицию явились те отцы Проповедники, которые в 1233г. были изгнаны из Киева. Об их деятельности в ней мы скажем после.

(Первую попытку католической пропаганды в России некоторые хотят относить ещё ко временам Владимира, а именно – думают видеть указание на неё в словах Титмара об епископе Колобрежском Рейнберне, о котором мы упоминали много выше. Титмар пишет о последнем: «(Король Руссов Владимир) имел трёх сыновей и одному из них привёл в супружество дочь Польского короля и нашего (т. е. Немцам) врага Болеслава, с которой послан был Поляками Рейнберн, настоятель Колобрежский (*presul Salsae Cholbergensis*). Родившись в селении, называемом Гассегун (*Hassegun*) и будучи воспитан в свободных науках мудрыми наставниками, он (Рейнберн) взошёл на степень епископскую, как надеюсь, будучи её достоин. Сколько же он трудился в деле ему вверенном (*in cura sibi commissa*, изобразить это) не достанет моей способности и красноречия. Он разрушил и сжёг капища идольские и, бросив в озеро, бывшее чтилищем демонов, четыре камня, помазанные святым миром, и очистив (его) святой водой, извёл (израстил) всемогущему Господу новую ветвь на неплодном дереве. Т. е. в народе крайне грубом насаждение святого благовествования». (*Chronica, lib. VII cap. 52*). В этих словах Титмара иные хотят видеть указание на католическую пропаганду у нас Рейнберна. Но, во-первых, если бы это было так, то в деятельности Рейнберна было бы весьма мало смысла: Он обращал бы язычников в католичество (собственно, так как ещё не было разделения церквей, в христианство по римскому обряду) и передавал бы их священникам православным (греческого обряда), ибо священников католических он не имел, а из самих новообращённых ставить их не мог, поскольку для этого требовалось знание богослужебного латинского языка. Во-вторых, Титмар совершенно ясно даёт знать, что он говорит о деятельности Рейнберна не у нас в России, а на своей епископии Колобрежской (*in cura sibi commissa*), которая, как мы сказали выше, была в области языческой.

Кирик в своём Вопросании сообщает, что в его время, т. е. в половине XII века, в Новгороде некоторые женщины носили детей на молитву вместо православных священников к Варяжским¹⁵⁸², т. е. подразумевается – находившимся при бывших в Новгороде латинских церквах (о которых немного ниже). Это, конечно, должно понимать не так, что Варяжские священники вели между женщинами пропаганду, а так, что последние в своей простоте не видели различия между одними и другими священниками и предпочитали ходить к чужим по каким-нибудь случайным причинам, например, может быть потому, что Варяжские священники не брали или менее брали денег за молитву).

В историю католической пропаганды у нас в России входит до некоторой степени история обращения в христианство латинскими миссионерами Чудских народцев нашего нынешнего Балтийского края – Ливов, Эстов и Куров. Часть этих народцев, именно – Ливы были данниками князей Полоцких, на всю же вообще их территорию последние притязали простираť свою власть. На этом основании действительной или только притязавшей зависимости помянутых народцев от Русских князей, иные наши исследователи смотрят на их обращение латинскими миссионерами в католичество, как на хищение, сделанное Римской церковью у нашей церкви православной. Но в истории, прежде всего, – беспристрастье, и нужно иметь весьма немного этой добродетели, чтобы вовсе не соглашаться с обвинителями. Латинские миссионеры явились к народцам только в последней четверти XII века, следовательно, – мы имели достаточно времени, чтобы обратить их в православие: кто же препятствовал нам сделать это? Говорят, что мы обращали их в христианство, но только не огнём и мечом, как совершили обращение католики, а мирным путём, и потому дело шло неспешно. Увы, на самом деле совсем не то. Что католики совершили своё обращение огнём и мечом, это действительная правда; но по отношению к нам правда состоит в том, что мы не обращали их никак и вовсе не заботились об их обращении. Латинские миссионеры начали свою проповедь у народцев с дозволения Полоцких князей: ясно, что князь

Полоцкие, предоставляя их латинянам, не имели ни малейшей охоты заботиться об их обращении в христианство сами, и ясно, что делу, начатому с дозволения, вовсе несправедливо было бы усвоить название хищения¹⁵⁸³.

Краткая история обращения помянутых народцев в католичество (и возникновение среди них Немецкого государства) есть следующая.

В 1158г. случайным образом попал в устья Западной Двины один Бременский корабль, шедший в Новгород или из Новгорода и занесённый сюда бурей. Он сделал опыт торговли с жителями новооткрытой страны и так как опыт оказался удачным, то Бременские купцы, быв рады новооткрытому рынку для своих товаров, завязали с ними правильные торговые сношения, для чего основали с их дозволения острожек (Иксуль, недалеко от Риги вверх по Двине) и в последнем постоянную контору. На открытую купцами языческую страну обратил внимание Бременский архиепископ и решился обратить её в христианство. С дозволения папы Александра III он отправил в неё миссионером Августинского каноника Мейнгарда, который прибыл на место и начал между язычниками проповедь, с дозволения Полоцкого князя, в 1186г. Первоначально он имел некоторый успех и построил для обращённых церковь в помянутом острожке (Икскуле); но когда отправился домой для получения сана епископского (1188) и снова возвратился, то нашёл туземцев враждебно против себя настроенными. Он обратился за помощью к папе, и этот последний снарядил против язычников крестовый поход из шатавшихся тогда по Европе рыцарей. Крестоносцы, прибыв на место действия, не застали в живых Мейнгарда, который умер в 1196г., и дождались прибытия нового епископа, посвящённого из Цистерцианских монахов Бертольда von Lossin. Бертольд сначала увещевал язычников принять христианство добровольно, но когда увещания не подействовали, решился принудить их к тому силой. Между крестоносцами и туземцами произошло сражение, и хотя Бертольд пал в нём (1198г.), изрубленный последними, но первые одержали решительную победу. Вследствие этого Ливы, к которым относится всё

вышесказанное, принуждены были креститься, и приняли священников, обязавшись доставлять им содержание. На место Бертольда был поставлен в епископы Икскульские знаменитый Алберт von Apeldern из каноников Бременских. Для местопребывания миссионеров и купцов вместо бывшего острожка он основал в 1200г. при устье Двины настоящий город, именно – Ригу. Не надеясь на случайную помощь рыцарей, он решился основать свой собственный орден, каковой, быв утверждён папой, и явился в 1202г. под именем ордена Меченосцев (Orden der Schwertbrüder, Schwertorden). Вообще, Алберт в своё 30-летнее пребывание на кафедре епископской († 1229) прочно утвердил католичество и власть Немцев среди Чуди Балтийского края. В 1218г. были крещены Семигаллы или Семгаллы (Зимегола наших летописей) и для них была открыта епископская кафедра в Селоне (Selon). В 1219г. при помощи Датского короля Волдемара II Алберт заставил креститься Эстов и учредил для них епископскую кафедру в Дерпте¹⁵⁸⁴. Всех долее остававшиеся некрещёнными Куры, предупреждая необходимость креститься поневоле, решились сделать это по доброй воле в 1280г., на другой год после смерти Алберта. Князья Полоцкие, добровольно пустившие в страну Немецких проповедников, впоследствии увидели свою ошибку, и решились было их выгнать. Но в начавшейся борьбе Немцы весьма скоро одержали над ними решительный верх.

В продолжение периода до-монгольского западная Европа вела с Россией более или менее деятельную торговлю: Швеция с Норвегией, Дания, вся Германия от севера до юга и Италия имели нашу страну своим торговым рынком¹⁵⁸⁵. По этой причине в больших городах Руси, каковы – столица государства Киев, затем Новгород, Псков, Смоленск, Полоцк, Владимир Волынский и вероятно – Переяславль Русский и Чернигов постоянно жило в продолжение периода то или другое количество иноземных латинян в лице этих западно-европейских купцов. В отношении к вере эти купцы или гости-латиняне пользовались у нас в продолжение периода совершенной свободой, имея по городам свои церкви, которым

было оказываемо всё уважение и всё покровительство законов»¹⁵⁸⁶.

Кроме латинян западной Европы приезжали к нам в Россию для торговли и другие не православные и также иноверцы: из Крыма; в котором, как средоточном пункте торговли Европы с Азией, собраны были купцы всех вер первой и последней, должны были приезжать к нам для торговли более или менее многочисленные представители многих разных его вер¹⁵⁸⁷; из Камской Болгарии приезжали к нам, преимущественно в восточную часть государства или в область Суздальскую, купцы магометане (каковы были Болгары Камские); от Половцев, которые, нет сомнения, жили не одними грабежами, но также и торговлей, должны были приезжать к нам купцы язычники (каковы были Половцы). Что касается до свободы общественного богослужения всех других не православных после католиков и до иноверцев, то не знаем – вопрос этот имел ли к кому-нибудь из них практическое приложение. Т. е. не знаем, жили ли у нас где-нибудь купцы какой-нибудь из подлежащих вер в таком большом постоянном числе, чтобы у них могла являться мысль об учреждении для себя общественного богослужения. Если – да, то с весьма большой вероятностью следует думать, что кому бы то ни было из них предоставлялась такая же свобода общественного богослужения, как и католикам. Вероятно думать это на основании того, что представляется вероятным предполагать о не православных и иноверцах, которые не только на время приезжали к нам в Россию для торговли, но и основали у нас колонии для постоянного жительства.

Эти последние не православные и иноверцы суть Армяне и Евреи или Жиды.

Известно, что Армяне, представляющие собой как бы вторых Евреев в отношении к той основной черте характера, чтобы поставлять цель и видеть смысл жизни в торговле и наживе, в той или иной эксплуатации людей, подобно этим последними рассеяны по всем концам земли, где может быть производима торговля и где открывается поприще для наживы. Сходство характеров, по всей вероятности, произвело сходство

судьбы. Печальнейшая история прекрасной родины Армян есть та, что она с древних времени постоянно переходила из рук одних чужеземных завоевателей в руки других, подвергаясь всем бедствиям опустошения при переходе от одних к другим и всеми бедствиями угнетения во время пребывания под властью одних и других. Вследствие этого Армяне с весьма древних времени начали оставлять свою родину и расселяться по чужим землям, чтобы среди чужих людей полагать себе родину в деньгах. Между другими странами были основаны Армянами колонии и у нас в России. Откуда явились они к нам для поселения, положительным образом не известно: надлежит думать, что, с одной стороны, из Тавриды или Крыма, где начало их торговых колоний должно быть относимо к древнему времени¹⁵⁸⁸. А с другой стороны-из Болгарии, в которую они явились, вероятно, вслед за своими сородичами Павликианами¹⁵⁸⁹, и в которой мы находим во второй половине XI-в XII веке более или менее значительное их количество¹⁵⁹⁰. Если верить Патерику Печерскому, в Киеве была некоторая Армянская колония уже во второй половине XI века, в правление великого князя Всеволода Ярославича: в Патерике рассказывается, что в правление Всеволода был в Киеве знаменитый врач, родом из Армян,— что он посрамлён был подвижником Печерским, преподобным Агапитом, безмездным врачом, и что в отмщение за посрамление он научил единоверцев своих отравить Агапита зельем¹⁵⁹¹. Если верить собственным армянским свидетельствам, то начало их поселений в Галиции относится ещё к более раннему времени, чем какое известно о Киеве, а именно — к 1060г.¹⁵⁹². Во всяком случае, относительно Галиции с Волынью принимается, что позднее являющиеся в них армянские колонии ведут своё начало от XII и XIII веков¹⁵⁹³.

Евреи или Жиды впервые проникли в Киев, вероятно, ещё до основания нашего государства, когда южной Русью владели Хазары, у которых они (Евреи) имели своими прозелитами Кагана или государя с высшим дворянством. После основания государства их колония, как нужно думать, главными образом поддерживалась переселенцами из Крыма, где их было очень

много, а со второй половины XI века и из Польши¹⁵⁹⁴. Подробных сведений о Еврейской или Жидовской колонии в Киеве не имеется; но несомненно, во-первых, что она была более или менее велика, ибо особая слобода (особый квартал), в которой они жили, дала своё название одним из городских ворот¹⁵⁹⁵, – во-вторых, что в качестве банкиров и ростовщиков они играли в тогдашнем торговом мире и вообще всём русском обществе весьма немаловажную роль¹⁵⁹⁶. Кроме Киева должно с совершенной вероятностью предполагать Еврейские колонии и по другим большим городам¹⁵⁹⁷.

Если князья наши позволяли селиться у себя Армянам и Евреям, и если те и другие из последних находили возможным и имели охоту селиться у нас, то ясно, что по отношению к тем и другим была допускаема у нас некоторая терпимость. До какой степени доходила эта терпимость, ничего не можем сказать положительного за отсутствием сведений и указаний. В области вероятного нужно предполагать, что она была более или менее значительная. Что гражданская власть в лице князей, со своей стороны и поскольку это зависело от неё, была готова оказывать терпимость возможно широкую и возможно полную, это не может подлежать сомнению. Но и представителями власти церковной периода до-монгольского не может быть усвояемо той крайней нетерпимости, которой они исполнялись после на Москве (равно как с ними и представители власти гражданской). Эти представители власти церковной в период до-монгольский были у нас Греки. Как таковые, они, конечно, руководствовались в своём поведении относительно не православных и иноверцев теми правилами и обычаями, которые были в Греции. А эти правила и обычаи допускали значительную и в неприязнительном смысле совершенно достаточную терпимость. Иоанн, епископ Китрский (города Китр, находящегося недалеко на юго-запад от Солуни, составлявшего и доселе составляющего епископию митрополии Солунской), живший в конце XII – начале XIII века, в своих ответах архиепископу Диррахийскому Константину Кавасиле сообщает относительно правил и обычаев, существовавших в Греции касательно поведения с еретиками и иноверцами следующее:

«в христианских областях и городах издревле попущено жить и иноязычным и инославным, как-то Иудеям, Армянам, Измаильтянам, Агарянам и другим подобным, но не вместе с христианами, а отдельно, почему и отделяются для каждого из этих народов особые места или внутри городов или вне, так чтобы они селились в этих местах и не поставляли своих жилищ вне их; в местах, назначенных для жительства, Армяне строят (т. е. имеют дозволение строить) храмы и совершают относящиеся до их ереси (богослужение общественное) и пребывают неприкосновенными. То же (право) принадлежит и Иудеям и Измаильтянам, живущим в христианских городах. Если же они переступят за пределы назначенного им обитания, то не только да будут в этом воспрепятствованы, но и да разрушатся жилища их, какие бы ни были»¹⁵⁹⁸. Таким образом, Армянам и Иудеям или Жидам предоставлялась свобода общественного богослужения под условием житья в отдельных местах и отдельными слободами. Отстраняя нынешнюю требовательность и, так сказать, щекотливость, которая оскорбляется каким-либо выделением, налагающим своего рода клеймо, и которой тогда несомненно не было, это должно будет признать совершенной свободой.

Касательно отношения к латинянам отдельных особенно ревностных по своей вере людей мы знаем правила, которым следовать они должны были считать для себя обязательным, но не имеем указаний на самое поведение. По вопросу об отношениях к прочим не православным, и именно между ними к Армянам, и к иноверцам, и именно между этими последними к Жидам, мы имеем указания на самое поведение. Эти указания состоят в том, что люди особенно ревностные по своей вере относились к одним и другим с горячей нетерпимостью). В Патерике Печерском о названном выше преподобном Агапите рассказывается, что раз пришёл к нему больному помянутый врач Армянин и пощупали его руку (пульс) и что святой, когда случайно узнал от врача, что он родом Армянин, закричал на него: «как смел ты войти (ко мне) и осквернить мою келью и держать (меня) за мою грешную руку, иди вон от меня иноверный и нечестивый». Преподобный Феодосий Печерский

простира́л свою ревность по отношению к Жидам до того, что по ночам, тайно от всех, ходил в их слободу, чтобы укорять их и досажда́ть им и чтобы нарица́ть их отметниками и беззаконниками¹⁵⁹⁹.

ПРИЛОЖЕНИЕ. Отступления и вины латинян по митрополитам Георгию и Никифору, по монаху Феодосию и поучению к Владимиру от лица епископа Корсунского, помещённому в летописи.

Отступления и вины латинян в том широком их объёме, который они имеют у наших полемистов (вслед за современными им полемистами греческими), не могут быть представлены в систематическом порядке. Ибо после немногих отступлений и вин, которые действительно суть таковые и имеют степени важности, все остальное весьма многое есть безразличное,— богослужебно-обрядовые разности или обычаи, хотя укоризненные, но не имеющие отношения к вере. Мы представим список отступлений и вин в том порядке, как он изложен у митрополита Георгия, и потом прибавим, что есть лишнего против него у митрополита Никифора, у монаха Феодосия и в поучении. У митрополита Георгия 26 пунктов отступлений, у митрополита Никифора 23 пункта, а у монаха Феодосия и в поучении только по небольшому количеству пунктов. Лишки у троих последних против первого являются таким образом, что, опуская некоторые (митрополит Никифор) или многие (монах Феодосий и поучение) пункты первого, они в то же время прибавляют свои новые. (От митрополита Никифора имеем два сочинения против латинян: послание к Владимиру Мономаху и послание к Ярославу Святополковичу; в первом послании Никифор повторяет, несколько сокращая, митрополита Георгия, а новые против последнего пункты находятся во втором послании, к которому и должно быть относимо сейчас сказанное).

Наши сейчас названные полемисты, как мы сказали, воспроизводят современных им полемистов греческих. Это должно понимать не в том частном смысле, чтобы каждый отдельный пункт отступлений и вин латинян они брали непременно из письменных сочинений полемистов греческих, бывших у них под руками, а в том общем смысле, что они принадлежат к стороне полемистов греческих, которые хотят

признавать отступлениями и винами латинян все их простые разности и все их просто особые (хорошие или худые) обычаи, или которые вообще были за великое множество отступлений и вин латинян. Что касается до отдельных пунктов, то некоторые из них они могли брать и не из письменных сочинений, а и из собственных сведений о латинянах правильных или неправильных, справедливых или ошибочных. Митрополиты Георгий и Никифор и монах Феодосий были Греки и, следовательно, могли пользоваться греческими полемическими сочинениями против латинян в подлиннике. Какие полемические сочинения против латинян с подробным изложением их отступлений и вин существовали у Греков во время жизни каждого из троих¹⁶⁰⁰, остаётся достоверно неизвестным. Первыми таковым сочинением, т. е. с подробным изложением, было письмо патриарха Константинопольского Михаила Керулария к патриарху Антиохийскому Петру 1054г.¹⁶⁰¹. Его, конечно и несомненно, имел митрополит Георгий под руками. Было ли у него ещё что-нибудь, не знаем; но, как кажется, не было ничего из того, что известно нам в настоящее время. Митрополит Никифор, кроме патриарха Михаила Керулария, имели у себя под руками неизвестно кем и когда после Керулария составленную статью, которая надписывается: Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων, в славянском переводе: «О Фрязах и прочих латинях» и которая в этом последнем читается в Никоновской Кормчей (гл. 48, л. 400)¹⁶⁰², и ещё, как должно думать, сочинение Иоанна митрополита Клавдиопольского (г. Клавдиополя в Исаурии,— *Бингам* III, 489)¹⁶⁰³. Излагая пункты митрополита Георгия, мы укажем, какие есть и каких нет у патриарха Михаила Керулария (сокращённо — М. К.), а излагая новые против Георгия пункты митрополита Никифора, мы сделаем ссылку на сейчас указанные два сочинения (статью о Франках или о Фрязах и трактат Иоанна Клавдиопольского), в которых находим почти все его новые пункты.

Список отступлений и вин латинян, читаемый у митрополита Георгия.

1. «Опресноки служат и ядят (причащаются), еже есть жидовски» (есть у М. К.)¹⁶⁰⁴.

2. «Постригают бороды своя бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска» (есть у М. К.)¹⁶⁰⁵.

3. «В святой литургии во время причащения един от служащих (священников), ед опресноки, целует прочих» (которые не причащаются и которым это целование служит вместо причащения. Есть у М. К.).

4. «В святей службе (литургии) на перенос не выходят ни на великий, ни на малый (т. е. не творят ни малого, ни великого выхода или входа). А службу творят не в алтаре, но по всей церкви, три (обедни поют) и четыре и пять (в одной церкви) в один день, а гробы в олтарех их» (Нет у М.К.).

Если слова: «а службу – церкви» понимать так, что литургии совершают не в алтаре только, но и по всей церкви, то будет сказано справедливо. У католиков кроме главного престола, который в алтаре (наибольшей частью, а когда в середине церкви) бывает ещё по многу побочных престолов, которые действительно по всей церкви – у южной и северной её стен. Митрополит Никифор (в послании к Ярославу), сказав, что в единой церкви служить литургии до трижды днём есть зло, прибавляет: «в единой бо церкви аще будет один олтарь, то едину литургию творити и по чину едину литургию пети: чего ради яко един за нь распятся Христос, единой распятся, да того ради попови подобает едину литургию творити днем в церкви святей». В древнее время у Греков не было придельных алтарей, как у нас теперь, а только придельные церкви, так что каждая церковь имела только по одному алтарю. Поэтому митрополит Никофор в приведённых словах хочет сказать: в каждой церкви бывает (должно быть) только по одному престолу; а на одном престоле можно совершить (как это и у католиков) литургию однажды, потому что и пр.

5. В Символе веры о Св. Духе приложили: и от Сына (есть у М. К.).

6. На св. литургии возгласение лика: «Един свят, един Господь» произносят с прибавлением: «со Святым Духом» (есть у М. К.).

7. Изменили слова ап. Павла: *мал квас все смешение квасит* (Гал. 5:9) в: «мал квас все смешение тлит» (есть у М. К.)¹⁶⁰⁶.

8. Запрещают жениться дьякам, которые хотят поставиться в попы, не ставят попами женатых и не причащаются от женатых попов (есть у М. К. Предписания древней Западной церкви о воздержании священниками и диаконами от жён – Карфагенского собора правила 3, 4, 34 и 81; о возведённом в канон обычае касательно этого Римской церкви – Трулльского собора правило 13).

9. Дозволяют мужу брать замуж двух сестёр, – после смерти первой вторую (у М. К. вместо этого есть другое подобное: καὶ δύο ἀδελφὰς δύο, подр. ἀδελφοί, λαμβάνουσι, т. е. двух сестёр берут замуж два брата).

10. Епископы носят перстни на руках, «яко изветом жены церкви поймающая», т. е. выставляя изветом то, что этот обычай знаменует как бы брак епископов с церквами (есть у М. К.)¹⁶⁰⁷.

11. Епископы и попы ходят на войну, и свои руки оскверняют кровью (есть у М. К.)¹⁶⁰⁸.

12. «Епископи их женятся, а попове их наложницы имут и женимы (женимых, – пущениц, женщин прожененных мужьями, разведшихся с ними); а може колиждо идут, тамо ся женят (т. е. переходя с одного места на другое, оставляют женщин, с которыми жили на оставленных местах и берут новых на новых местах) и детей добывают и служат невозбранно» (нет у М. К. Чтобы епископы латинские женились в собственном смысле этого слова, нет ни у одного полемиста греческого: слово «женятся», употреблённое о епископах, вероятно, должно понимать у Георгия в том же смысле, в каком он употребляет его о священниках, т. е. об открытом сожитии с наложницами).

13. Постятся в субботы, вопреки правилам апостольским и отеческим (есть у М. К.)¹⁶⁰⁹.

14. «В первую неделю великого поста мясопуст и маслопуст (т. е. сыропуст) единою творят, и потом паки постятся в субботу, а в неделю ядят яйца и сыр и молоко». (Должно понимать так: Не зная недель мясопустной и сыропустной, на первой неделе великого поста, на которой начинать пост со среды¹⁶¹⁰, заодно

творяют и мясопуст и сыропуст и потом в великом посте постятся по субботам, а по воскресениям едят яйца, сыр и молоко. Есть у М. К., но конец читается иначе: «в среду едят мясо, в пятницу сыр и яйца, а в субботу во весь день постятся». О римском посте в субботу Трулльского собора правило 55; о вкушении сыра и яиц в субботы и воскресения Четыредесятницы cfr того же собора правило 56)¹⁶¹¹.

15. Едят удавленину и мертвечину вопреки Моисееву закону и евангелию и правилам святых отцов (есть у М. К.).

16. Едят нечистых запрещённых животных, (между прочим) едят и желвь (черепаху) нечистую, называя ее кокошью (? у М. К. скверноядение – τὸ μίαρφαγεῖν).

17. Чернцы их едят «сало свиное, еже при кожи»; позволяют епископы их есть чернцам и другие мяса (у М. К. есть первая половина, которая читается: καὶ τὸ τοῦς μοναχοῦς κρεωφαγεῖν τὸ στέαρ τὸ χοίριον καὶ τὴν δερματίδα πάσαν τὴν διήκουσαν μέχρι τοῦ κρέατος – и монахи мясо – едят сало свиное и всякую кожицу, простирающуюся даже до мяса)¹⁶¹².

18. Едят медведину и ослон; попы их едят в посты бобровину, говоря, что она от воды и есть рыба (нет у М. К.).

19. Едят с собаками из одних сосудов: сами поевши, остатка (в тех же сосудах) ставят собакам и потом опять сами едят (из тех же сосудов. Нет у М. К.).

20. «Не принимают святых и великих отец наших и учитель архиерей, как святых: Великого, реку, Василия и Григория Богослова и Златоуста, ни учения их имеют, высоты ради их и жестокого ради трудного жития их и добродетельного»¹⁶¹³ (есть у М. К. без «высоты – добродетельного»).

21. Во святом крещении крестят в одно погружение (есть у М. К. с оговоркой: ὥς δέ τινες ἡμᾶς διεβεβαίωσαντο, – как нас уверяли некоторые).

22. Сыплют крещаемым соль в уста и не дают имён при крещении епископа и попа святого (какого-нибудь) или святой, но какое имя даст мать, в то имя и крестят (у М. К. есть о соли, а об именах нет).

23. Не хотят мощам святых кланяться; некоторые из них не кланяются и святым иконам (есть у М. К.).

24. «Святых икон воображения на мраморах и на помостах церковных напишут, не я да почтят, но попирают ногами, не токмо простии, но и попове и чернцы их» (Этого обвинения на латинян нет ни у одного из других полемистов; вероятно, что вместо «икон» должно читать «крестов» и разуметь тут то обвинение других полемистов, что латиняне, входя в церковь становятся на колени и начертывают,— употреблено выражение «напишут» — крест на полу, чтобы лобызать его, а потом встав становятся ногами на то место, где начертали крест, и таким образом попирают последний).

24. «Не отлучают святого от скверного, ни чтят святого алтаря более, якоже прияхом и научихомся от святых, а прибожьнок и придверье в ином чину имеем и в нем стояти велим простей чади и женам, во внутреннии же церкви паки инних книжник ставляем, в вышнии же стране лепшая книжнейшая, во святем же олтари во время святых литургии толико архиерееве и попове и дьякони и падыяцы; а ти святой олтарь тако имут, яко и прибожник», т. е. не чтят святого алтаря более (чем остальную церковь), как мы приняли и научились от святых. А (мы) имеем паперть (прибожьнок) и заднюю часть церкви, которая от (входных) дверей (придверие). В ином чину (в иной чести) и приказываем стоять в них простым людям и женщинам, а в средней церкви ставим честных людей, а в передней части церкви ставим лучших и честнейших..., а у них (латинян) святой алтарь в таком же уважении, как и паперть (нет у М. К.).

26. Несправедливо обвиняют наших чернецов за то, что они едят яйца, говоря, что из них (яиц) рождаются животные и птицы; а наши-де (латинские) чернецы едят сало, «се бо есть житый и травный цвет» (нет у М. К.).

У митрополита Никифора лишнее против митрополита Георгия:

1. Не разрешают поста в среду, пяток и субботу, если случатся в эти дни Рождество Христово, Богоявление или другой Господский праздник (есть в статье о Фрязах, § 4, но говорится об одном дне — субботе, и Иоанна Клавдиопольского (И. К.), § 3, но говорится о двух днях — пятнице и субботе. Так

как латиняне, постясь с пятницей в субботу, не постятся в среду,— *Серединский*. О богослужении Западной церкви. II, 75, то среда у него или по его собственной ошибке или по позднейшей ошибочной прибавке).

2. Пресвятую Владычицу нашу Богородицу не называют Богородицей, но только святой Марией, что есть Несториева ересь (в статье о Фрязах § 10, у И. К. § 8)¹⁶¹⁴.

3. Икон святых в церкви не держат, но только одно распятие (в статье о Фрязах § 8, у И. К. нет).

4. При крещении, после его совершения, плюют крещаемому в правую руку, перстом размесят слюну и мажут ею крещаемого вместо мира (в статье о Фрязах § 14, у И. К. § 11).

5. Когда крестившийся придёт в возраст и впадёт в грехи человеческие, не покаянием и исповеданием исцеляют его, но мажут его маслом деревянным во оставление грехов, а покаяние отмечают (в статье о Фрязах и у И. К. §§-те же, что выше).

6. Крестящимся не дают имён святых, но звериные имена: лев, пардус и других зверей (в статье о Фрязах нет, у И. К. § 12 и читается: τοῖς δὲ βαπτιζομένοις πῶς οὐκ ὀνόματά τινων ἁγίων ἐπιτίθεάτε, ἀλλ' ἄτοπά τινα καὶ ξενίζοντα;).

7. Крестятся пятью перстами, а потом пальцем (большим) «мажут» своё лицо (в статье о Фрязах § 16, у И. К. § 13; по-гречески пальцем: μετὰ τοῦ ἀντίχειρος, мажут: ἐπισφραγίζουσιν).

8. От среды первой недели (великого) поста не поют «Аллилуйя» до св. Пасхи (в статье о Фрязах § 17, у И. К. § 6).

9. Говорят, что не достоин хвалить Бога иным языком, кроме трёх – Еврейского, Греческого и Римского (в статье о Фрязах по греческому подлиннику § 19,— у Попова стр. 65 начало, а в славянском переводе почему- то непонятному она опущена; у И. К. нет).

10. Умиравших епископов своих не погребают в тот же день, но держат непогребёнными до восьми дней, пока соберётся вся область умершего и принесут кто чем может «почёт» (его) и тогда погребают. И руки их складывают не крестообразно (на груди), но протягивают вдоль, как Жиды; а

очи, ноздри и уши затыкают воском; то же делают и простцам (в статье о Фрязах – по греческому подлиннику § 20, славянский перевод § 19; у И. К. нет о епископах, но есть о простирании рук и о затыкании всех чувств вообще у умирающих, – § 18).

11. Допускают в браках (так сказать) обмен («измену»): выдавший замуж дочь свою (за кого-нибудь) берёт обратно у свата дочь за своего сына или брата или за (другого) близкого родственника (в статье о Фрязах по греческому подлиннику § 22, перевод § 21; у И. К. § 15).

12. Чернецы их, когда становятся епископами, едят мясо и всё прочее (мирское) творят без боязни, как и миряне; и всем вообще чернецам в болезни дозволяют есть мясо (в статье о Фрязах по греческому подлиннику § 23, славянский перевод § 22, у И. К. § 17).

У монаха Феодосия лишнее против митрополитов Георгия и Никифора:

1. «Согрешением не от Бога просят прощения, но прощают попове их на дару».

2. «Мертвые своя кладут на запад ногами, а головой на восток».

3. «Женящеися у них (братья) поймают две сестренице» (двух сестёр. – М. К. у митрополита Георгия под § 9).

В поучении к Владимиру, помещённом в летописи, лишнее против троих предшествующих:

1. «Влезше в церковь, не поклонятся иконам, но стоя поклонится и поклонився напишет крест на земли и целует, встав прост станет на нем ногами: да лег целует, а встав попирает». (В статье о Фрязах, § 9: «Входя в божественные храмы (распростираются), припадают лицом к полу, и шепчут; потом изображают на нём (полу) пальцем крест и встают, – и тем оканчивают молитву», подразумевается – более в продолжение стояния в церкви, не кланяясь; у Иоанна Клавдиопольского § 7: «Почему и входя в церкви, в которых находятся изображёнными святые иконы, не целуете их, но, изображая на полу крест и его целуя, тем оканчиваете молитву?»)

2. «Паки же и землею глаголют материю: да еще им есть земля мати, то отец им есть небо».

[Иоанн Златоустый называет землю матерью,) Монфок. IV,
16 и 80.]

Глава восьмая. Вера, нравственность и религиозность народа

Церковь существует для общества,— для того, чтобы воспитывать людей в вере и нравственности христианской и через то содействовать и земному благополучию и доставлять им вечное спасение. Следовательно, в истории каждой отдельной церкви или в истории церкви каждого народа главный вопрос составляет: насколько она,— церковь,— достигала сейчас указанной своей цели?

Увы! истории всех отдельных христианских церквей дают ответ на наш главный вопрос далеко не тот, который бы мог быть признан удовлетворительным. Это печальное не есть, впрочем, что-либо сколько-нибудь неожиданное. Речь в данном случае ни о чём ином, как о той *summa summarum* человеческой истории, насколько люди, каковы они суть, т. е. в своём теперешнем состоянии греховной повреждённости, хотят быть настоящими людьми или насколько сохраняют и проявляют они вложенное в них Богом стремление к духовно-нравственному совершенству. А грустно-основную истину человеческой истории составляет то, что люди, представляющее собой рабов греха и страстей, проявляют эту склонность в крайне слабой степени. Христианская церковь, по своему происхождению — дело нарочито божественное, возвышается над тем, что создано самими людьми, каковы государства¹⁶¹⁵; кроме средств к достижению своей цели обыкновенных она имеет ещё средство необыкновенное — благодать Божию. Но благодать Божия не распоряжается насильственно и принудительно волей людей; она подаётся им только тогда, когда они сами ищут её и становятся её достойными. Следовательно, её действенность зависит от той же собственной их воли. Вообще, действительное христианство всех отдельных христианских церквей является в истории чрезвычайно далёким от того истинного христианства, каковое бы должно было быть везде¹⁶¹⁶. Успех религиозного воспитания общества, подобно тому как и семейно-школьного воспитания детей, зависит от

двух условий: от степени выполнения своих обязанностей воспитателями и от степени приемлемости воспитывающихся. Но и те и другие суть люди. Где и когда в христианской церкви её призванные воспитатели заботились о религиозном воспитании обществ так, чтобы это воспитание, не говоря о качестве, обнимало по объёму все сполна массы и в массах все единицы верующих? Что касается до другой стороны – воспитываемой, то приемлемость людей к религиозно-нравственному воспитанию, вследствие их греховной повреждённости, увы! до самой последней степени тупая; человек всегда был и навсегда остаётся тем, что сказал о себе, в сознании своей нравственной немогущности, – совершеннейший из людей: *аз плотян есмь, продан под грех... не еже бо хочу, сие творю, но еже ненавижду, то соделоваю* (Рим. 7:14–15). В древней христианской церкви мы находим недолгие времена, которым усваивается эпитет «светозарных»; но времена эти были светозарными вовсе не нравственной высотой масс, а отдельных лиц, и не столько высотой нравственной, сколько умственной, – блистательный расцветом христианской науки, раскрывшей и обработавшей христианское вероучение¹⁶¹⁷.

Итак, была ли наша Русская церковь по своим подлежащим качествам ниже или выше других отдельных церквей, т. е. хотя бы и не первое, а последнее. Во всяком случае, наши главные речи о вере и нравственности общества не могли бы быть какой-нибудь хвалебной одой самим себе. Ибо в истории церквей всего христианского мира эти вера и нравственность (как и не могло быть того иначе при духовном немоществовании людей) представляют собой предмет не столько хвалебных од, сколько скорбных элегий.

В области церкви, как и в области государств, человечество не стоит неподвижно на одном месте, но постепенно движется вперёд и самоусовершенствуется. Однако движется и самоусовершенствуется так медленно и при медленности так не безусловно, что едва ли когда наступит время, чтобы вместо печальных элегий оно могло стать предметом хвалебных од.

По приказанию государя Русские крестились, и стали по имени и видимо христианами. Но иное дело было стать

христианами в возможной мере действительными, христианами не по имени только, а по самим вере и нравственности.

Чтобы веровать, нужно знать то, во что веровать, иначе – знать учение веры или её догматы. Знание предполагает средства познания, ибо, по апостолу, *како уверуют, его же не услышаша* (Римл. 10:14)? Следовательно, здесь первый вопрос: как было у нас с этими средствами познания или научения в вере?

Обязанность учить мирян вере и вместе нравственности возложена в церкви христианской на пастырей, которые обязаны не только совершать первым таинства и вообще церковные, общественные и частные службы, но и быть их в отношении к христианству учителями. По истинной идее пастырей, обязанность учить мирян вере и нравственности есть столько же их существенная и неременная обязанность, как и обязанность совершать таинства. Но известно, что рознь идеи или идеалов с действительностью по несовершенству людей составляет, так сказать, фундаментальную сущность всей человеческой истории. Вообще, в христианском мире обязанность учить понималась и понимается пастырями наибольшей частью весьма ограниченно. Пастырь обязан научить всех своих пасомых истинам веры и правилам нравственности христианской. В отношении к тем и другим и, особенно в отношении к первым, он может достигать этого не иначе, как если, держа при доме или при церкви училище, будет проходить курс христианского учения с каждым подростком (генерацией) детей. Ибо без настоящего, систематического и нарочитого, учения, как всякому понятию, невозможно приобретение знания истин веры. Между тем, обязанность учить мирян, по большей части, понимается пастырями в том только весьма узком и ограниченном смысле, чтобы сказывать им поучения или слова в церкви за богослужением в праздничные дни, что на самом деле вовсе не может быть настоящим учением, а только некоторым повторением, которое, имея весь свой смысл в приложении к правилам нравственности, весьма мало удобоприложимо к истинам веры.

Но бывает и так, что пастыри вовсе не исполняют своей обязанности учителей ни в широком, ни в узком её значении. Не исполняют не потому, чтобы не хотели, а потому, что не способны к её исполнению. Пастыри берутся из народа. Если нет просвещения в народе, то неоткуда взять и просвещённых, способных исполнять обязанность учительства, пастырей.

На Руси в период до-монгольский (как и очень долгое время после) не было просвещения, и её пастыри были в ничтожном меньшинстве – люди без образования, книжно-начитанные, в наибольшем большинстве люди не выше как только грамотные (а ниже не совсем и даже совсем безграмотные), – те и другие вовсе неспособные быть учителями народа и бывшие только совершителями для него таинств и служб. Таким образом, в период до-монгольский (как и весьма долго после) русский народ должен был оставаться вовсе без учения со стороны своих пастырей. При отсутствии этого учения, очевидно, он должен был самоучиться христианской вере, сам быть в ней своим учителем. Люди книжные, составлявшее верхнее меньшинство общества, после приведённых из Греции насадителей книжности, которые вместе были и действительными временными учителями, учились из книг и вместе с книгами – дети от своих отцов: но как учился простой народ, как училась народная масса? На вопрос отвечать нелегко. Учился как-нибудь, но как? Обыкновенно принято отвечать, что училищем веры и благочестия для простого народа был у нас храм с его богослужением, причём с особенной силой указывается на то, что у нас богослужение совершалось не на чужом непонятном языке, а на своём понятном. Но говоря откровенно, к ответу этому прибегают для успокоения совести и просто потому, что не находят другого сколько-нибудь удовлетворительного ответа. Кто решится предполагать, чтобы в древнее время богослужение было совершаемо у нас лучше, чем в настоящее? И, следовательно, что мог разбирать простой человек во всём что-то и поёмом (как первое читается, а второе поётся до настоящего времени в огромном большинстве русских церквей) крой одного «Господи помилуй»? Затем, язык наших богослужебных книг, как уже мы

не один раз говорили выше, называют нашим собственным далеко не в собственном или не точном смысле, и он вовсе не так был (и есть) понятен для народа, как свой русский. Причём совсем забывают и опускают из виду ещё и то, что даже и свой русский язык для простого народа вполне понятен только говорной, но не книжный. Но если бы мы даже и совсем устранили сейчас указанные препятствия со стороны неудовлетворительности совершения служб и невразумительности языка, то и тогда можно ли было бы усвоить церкви с её богослужением роль действительного училища веры для простого народа или для народной массы? Богослужение, совершаемое в церкви,— не для научения вере не ведущих, а для назиданья ведущих; не рассчитанное на то, чтобы готовить людей и быть для них начальным христианским училищем, оно, напротив, само требует предварительной подготовленности и предполагает уже приобретённую бóльшую или меньшую наученность. Простой народ настоящего времени перед нами. Возьмите любого крестьянина из числа неграмотных и совсем нарочитым образом не наученных христианству, каково, впрочем, у нас и доселе большинство крестьян: что он понимает, стоя в церкви за богослужением и насколько это хождение расширяет его христианские познания? Мы вовсе не хотим сказать того, чтобы для простого народа хождение в церковь было бесполезно: участие в общественной церковной молитве, по силе особого значения этой молитвы, одинаково необходимо как для христианина вполне ведущего, так и для того, кто знает только «Господи помилуй». Мы говорим только, что напрасно усвоится церкви роль, исполнять которую ей собственно не назначено¹⁶¹⁸. Итак, каким же образом простой народ мог учиться у нас истинам христианской веры? Выше мы говорили о добровольных, учителях народа помимо пастырей или священников, именно — о монахах, которые к подвигу о спасении самих себя присоединяли ещё подвиг забот о спасении других и которые, нарочитым образом посвящая себя делу народного учительства, поучали всех к ним приходивших. Несомненно, что труды этих учителей были не без значения и не

без пользы большей или меньшей; но они могли быть учителями нравственности, а не веры, о чём мы говорим, ибо поучали слушателей ежедневно и ежеминутно сменявшихся, а не открывали курсов учения для слушателей определённых и постоянных. Необходимо предполагать, что, не имея нарочитых учителей веры, народ учился ей так же, как он учится и всему, а именно – что некоторая степень ведения распространилась в нём сверху от меньшинства. Верхнее меньшинство не имеет охоты учить нижнего большинства или народную массу; нижнее большинство или народная масса не ищет учиться у верхнего меньшинства; но при всём том они составляют одно живое целое, один нераздельный народ, и путём не нарочитого учения, а непрестанного общения, без намерения и ведома с той и другой стороны и неприметным для той или другой образом, от меньшинства некоторая часть знания распространяется в большинстве. Что этот путь просвещения для массы народной есть путь самый первобытный, крайне медленный и до последней степени недостаточный, – что вообще он есть путь, которого единственное достоинство в том, что он всё-таки существует и при отсутствии всякого другого, это совершенно ясно и без всяких объяснений.

Итак, этим-то, так сказать, самодействующим путём, без всяких с чьей-либо стороны забот и попечений, масса народная и должна была учиться у нас христианской вере, её истинам и её догматам.

Это, конечно, очень печально. Своеобразным утешением в этом случае может служить то, что и у всех других христианских народов с нашим учением истинам веры народных масс было не лучше или очень немного лучше нашего: не везде, подобно нам, было так, чтобы отсутствовало умение, но везде было так, что совсем или почти совсем отсутствовало хотение.

Верхнее меньшинство общества и масса народная, будучи обращены из язычества в христианство, приняли это последнее различным образом. Первое, будучи более или менее надлежащим образом оглашено крестителями, переменило веру с надлежащим сознанием смысла этой перемены, именно – с надлежащим сознанием, что оставляемое язычество есть

вера ложная, и что принимаемое христианство есть вера единая истинная. Вследствие этого оно не соединило христианства с язычеством, как это случилось у массы народа, о чём скажем сейчас ниже, а приняло первое на место последнего. Следовало бы отсюда, что и верования языческие вполне уступят в нём место христианским,— что последние, обладая большей или меньшей степенью внутреннего совершенства, внешним образом будут господствовать одни, без остатка прежних верований оставленного язычества. На самом деле этого вовсе не случилось. Оставлено было язычество, как вера, и, однако, далеко не были оставлены все верования языческие.

Тертуллиан сказал о душе человеческой, что она по натуре своей есть христианка. Если это может быть признано справедливым относительно лучшей части души, то напротив относительно худшей части её должно быть сказано, что она есть по своей натуре язычница. Язычество, созданное самими людьми и, следовательно, для удовлетворения всех потребностей их натуры, содержит в себе нечто такое, что не только не могло быть оставлено тотчас после принятия христианства, но что почти до такой же степени никогда совершенно не оставляется человеком, как в области нравственной грех. Бог закрыл от человека его будущее, предоставив его своему собственному ведению, между тем в человеке неодолима склонность знать это будущее. Бог не предоставил человеку своей способности творить сверхъестественное, и, однако, человек питает непоколебимую уверенность, что для него возможно обладание тайной, как это делать. Вследствие этих двух склонностей у всех народов явилась вера в гадания, приметы, волшебство или кудесничество, которая и стала существенной частью языческой догматики, получив самое широкое развитие. По верованиям языческим, человек, можно сказать, ни одного шагу не делал без того, чтобы среда, его окружающая, представляя собой как бы одно сплошное прорицалище, не предвещала ему чего-нибудь к добру или к худу: «храмина трещит, ухозвон, воронограй, куроклик, окомиг, огонь бучить, пёс воет, мышей

писк, мышь порты грызёт, жаба кычет, кошка мявкает, сон страшит, слепца (чернеца, свинью) встретит, изгорит нечто, огонь пищит, искра из огня прынет, упадёт человек», и пр. и пр. и пр., – таков бесконечный список языческих гаданий о будущем по приметам¹⁶¹⁹. По верованиям языческим, люди, овладевшие тайной творить сверхъестественное – волхвы и кудесники представляли собой как бы земной Промысл, державший в своих руках судьбу людей, наделявший их счастьем и насылавший несчастья. Без волхва язычник не мог ступить ни одного сколько-нибудь важного шага.

Известно, что в отношении к сейчас указанной части языческой догматики даже и в настоящее время огромное большинство людей, чтобы не сказать – все вообще люди, более или менее язычествуют. Заклучая от настоящего времени к первым временам христианства, очевидно, будем иметь всю вероятность предполагать, что эта часть языческой догматики перенесена была из язычества в христианство сполна, во всём своём объёме. Следовательно, вера верхнего меньшинства началась с того, что вместе с принятыми верованиями христианскими сохранён был весьма большой остаток прежних верований языческих.

Если мы и доселе продолжаем язычествовать, то ясно, что удивляться этому было бы напрасно, и что просто остаётся признать печальный факт слишком решительной наклонности человеческой природы к язычеству, т. е. собственно к помянутой части языческих суеверий¹⁶²⁰.

Нижнее большинство или народная масса, быв обращаемая из язычества в христианство, не могла быть сколько-нибудь надлежащим образом просвещена относительно этого последнего, и, принимая его как новую веру, должна была водиться при этом своим собственным языческим взглядом на взаимное отношение вер. Следствием этого было то, что народная масса начала с настоящего двоеверия, не только с перенесения в христианство части прежних языческих верований, но с соединения язычества с христианством как целой веры, или с простого присоединения вновь принятого христианства к прежнему язычеству.

Возвышались или не возвышались язычники до представления о едином Боге, но все они были многобожники, принимавшие, что мир и люди управляются и ведаются множеством богов с единым Богом отцом других богов, во главе, или же без этого последнего. Из этого многобожия языческих народов, очевидно, истекал принцип многоверия, именно – допущения и признания каждым из них вместе со своей верой одинаковой истинности и всех других существовавших вер. Коль скоро допущено существование многих богов, то уже не может быть сказано, что их должно быть пять-шесть и вообще столько, сколько принимает один известный народ. Если множество, то очевидно уже совсем неограниченное в числе, и ясно, что как истинны в этом множестве некоторые боги, т. е. свои собственные, так истинны и все другие. У каждого языческого народа были свои боги; это значило, по мнению язычников, что мир разделён между богами на уделы и что в одном месте господствуют одни из них, в другом – другие, все вообще одинаково истинные. Каждый человек должен был держаться своей собственной веры, – веры своих отцов, ибо его собственным отеческим богам принадлежало действительное попечение о нём и об его земле; но вольно было обращаться с молитвами и ко всем другим богам, каких кто знал, и включать чужих богов в число своих. По этой причине языческие народы при взаимных сближениях пополняли один от другого число своих богов и даже стремились всех их соединять в одно место, так чтобы почитать всех известных богов мира. (Римский Пантеон *diis deabusque totius mundi*, Афинское стремление к почитанию всех богов, простиравшееся до богов неведомых, – Деяния Апостольские 17:23, также римская форма молитвы ко всякому встреченному, но неизвестному по имени, богу, *Quisquis es*)¹⁶²¹.

Представлений, общих всем язычникам, держались и наши языческие предки. Для них была немыслима вера единая истинная, исключаящая все другие веры, каково христианство; для них были мыслимы только многие, одинаково истинные, веры, которые бы не исключали одна другую, а соединялись одна с другой, дополняя себя взаимно. Вследствие этого для

них была непонятна и немыслима перемена веры в собственном смысле этого слова, как оставление одной веры и взятие вместо неё другой, а могло быть понятно и мыслимо только присоединение новой веры к старой. Таким образом, принятие христианства, которое введено было правительством, на их взгляд не могло значить того, чтобы оставить прежнюю веру и его поставить на место этой последней, а могло значить единственно то, чтобы его присоединить к прежней вере¹⁶²².

Христианство не представляет собой чего-нибудь подобного одной из частных языческих вер. Эти последние, все будучи одного и того же происхождения и все будучи вариациями одного и того же общего, весьма схожи между собой в существенном и несущественном, так что между ними возможно и легко взаимное полное слияние. Христианство не могло быть слито с язычеством, а должно было стать рядом с ним, как особая от него вера. Таким образом, приняв христианство и не отказываясь от язычества, масса русского народа должна была стать двоеверной в точном и буквальном смысле этого слова: Введённый правительством христианский Бог с сонмом святых и прежние языческие боги – двои боги или два сонма, две семьи богов; Новое христианское богослужение и старое языческое – два особые и отдельные богослужения.

При введении христианства, правительство уничтожило общественные языческие капища и запретило общественное языческое богослужение. Но оно не сильно было уничтожить самой веры в прежних богов, и запрещённое, оставшись во всей своей целостности, прибегло к покрову и к защите тайны.

С течением времени в массу народа начало мало-помалу проникать сознание, что христианство есть единая вера истинная и что язычество есть ложь и лесть дьявола. Вместе с этим постепенно должны были исчезать и боги языческие, как олицетворения и воплощения дьявола. Вовсе, однако, не исчезло с ними и самое язычество. Верования, празднества и религиозные обычаи языческие, созданные народом и его жизнью и составлявшие заветную отеческую старину, были слишком крепки в народе, чтобы их могли увлечь с собой исчезающие боги¹⁶²³. Эти последние составляли решительный

контраст с Богом христианским, никоим образом не могли быть примирены с Ним, и как скоро явилось в народе сознание такого контраста, должны были неминуемо исчезнуть. Но для верований, празднеств и обычаев языческих, с исчезновением богов, освобождённых от явного клейма и явной печати язычества, были пути спасения. Одна часть их нашла возможным примкнуть к христианству и стать под его покров; другая часть осталась в неопределённо-невинном или не ненавистном виде верований, празднеств и обычаев народных. Таким образом, после времён двоеверия явного открытого и сознательного, настали времена двоеверия скрытого, маскированного и бессознательного. Наибольшая часть верований, празднеств и обычаев языческих остались в народе и после исчезновения богов языческих; но они перестали быть признаваемы им, как таковые, а стали просто наследием отцов, которому оправдание: «как отцы наши думали и жили и нас научили, так думаем и живём и мы». В этом втором периоде скрытого и бессознательного двоеверия народ находится отчасти и до настоящего времени, ибо и до сих пор под именем суеверий, обычаев и обрядов, народных праздников и увеселений, он ещё весьма немало удерживает в своей вере и своём быту остатков язычества.

С точки зрения не археологической всё сказанное может показаться очень грустным. На это может быть отвечено одно: так было и есть не у нас только, а решительно у всех христианских народов Европы, нисколько не исключая и крестителей наших Греков¹⁶²⁴. Явление, общее всем, есть, очевидно, явление неизбежное и необходимое.

Подобно всем другим народам индо-европейского племени Славяне в некоторой степени возвышались до идеи единобожия¹⁶²⁵. Среди множества своих богов они признавали единого Бога вселенной, верховно господствующего на небесах, произведшего всех других богов и разделившего между этими последними вселенную в частное ведение. Этот единый небесный Бог, родитель других богов или «прабог», т. е. бог по преимуществу, назывался у Славян именем сохранившимся, подобно как и известные имена почти всех других богов, от

древнего первоязыка индо-европейских народов¹⁶²⁶,— Сварог, что значит по небу ходящий, на небе обитающий (Небоходитель, Небообитатель)¹⁶²⁷. Верховного Бога, по верованиям Славян, как мы сейчас дали знать, окружал сонм низших богов, частным образом ведавших мир и людей и разделявшихся на степени, смотря по их близости с этому Богу над ними самими¹⁶²⁸. Число низших богов (прибогов) у различных славянских народов было различно¹⁶²⁹. Прежде всего они боготворили небесных физических деятелей, поддерживающих жизнь земли или её жизнедавателей, именно — во-первых, того невидимого деятеля который производит облака и молнии и испускает дождь на землю. Во-вторых, солнце, которое освещает её и согревает. После деятелей небесных они боготворили деятеля надземного, т. е. ветер, который обдувает землю, очищает и освежает её воздух. Затем, они признавали богов, имеющих попечение собственно и непосредственно о людях, и именно — во-первых, богов, пекущихся обо всех людях вообще с их общими нуждами и потребностями; во-вторых, отдельных покровителей и патронов домов или семейств и отдельных лиц. В-третьих, богов домашнего скота, который в древнее время составлял главное богатство людей. Наконец, подобно другим языческим народам, они населяли низшими богами или полубогами разные части земли или, точнее говоря, всю землю, по её физическому разделению на особые части,— поля, леса, горы, воды и болота. Так как человек не только пользуется счастьем на земле, но и подвергается несчастьям, во главе которых есть общее несчастье всех, людей — смерть, затем голод, моры и пр., то Славяне, подобно всем другим народам, верили не только в богов добрых, которые пеклись о них, но и в богов злых, которые были им враждебны и их преследовали. Называя первых богов общим именем богов белых (Белбогов, Белбог), последних называли они общим именем богов чёрных (Чернобогов, Чернобог)¹⁶³⁰.

Божество громов, молний и дождей Русские называли Перуном, что значит ороситель, дождитель¹⁶³¹. Солнце, каковое имя значит раздающий, творящий (или блистающий)¹⁶³², они называли ещё Дажьбогом, что значит светящий, жгущий¹⁶³³, и

Хорсом или Корсом, что значит творец, производитель¹⁶³⁴. Божество воздуха и ветров называли Стрибогом, что именно значит бог воздуха (ветра)¹⁶³⁵. Общими божествами людей были: во-первых, Лада, у западных Славян назывался Сивой (Siwa), а у Поляков в частности, по некоторым свидетельствам, Живой,— богиня жизни людей, мира и согласия между ними, всякого их счастья, и по преимуществу счастья семейного и супружеского¹⁶³⁶. Во-вторых, Ярило (у западных Славян Яровит), называвшийся иначе Туром (Тур),— бог войны и геройства или удалства, плодородия земли и людей, веселья и чувственных наслаждений¹⁶³⁷. Божествами домов или семей и отдельных людей были Род и Рожаницы¹⁶³⁸. Богом скота, вероятно, главным и общим, имевшим под собой низших богов по родам животных, был Волос или Велес, может быть тождественный со скандинавским Valass, что значит бог волов. Из богов или как бы полубогов полей, лесов, гор, вод и болот наша русская мифология знает — богов лесных, которые от места жительства назывались Лешими (леший от лес, то же что лесной),— богинь водяных, которые назывались Русалками, что значит жительницы воды (**первой половины тома сноски 300?**),-богов болотных, которых собственным названием, как кажется, было Чёрт (пословица: «сидит как чёрт в болоте»). В летописи упоминаются ещё божества Симарьгл или Семарьгл и Мокошь¹⁶³⁹, но что они такое были, пока остаётся вовсе неизвестным¹⁶⁴⁰. В обличительных словах, написанных против язычества крещённых Славян и принадлежащих к литературе не исключительно нашей русской, а вообще восточно-славянской (Болгаро-Сербо-Русской) вместо одного Симаргла в летописи называются двое — Сима и Регл, и потом ещё упоминаются Буякини, Упыри, Берегини, Вилы, Переплут, Троян¹⁶⁴¹. Представителем богов чёрных, враждебных человеку, был, кажется, Див, имевший зловещим вестником своим филина, который, будучи принимаем за него самого (как его олицетворение), также назывался дивом¹⁶⁴². За ним следовали Мара, чёрная богиня язв и моров и вероятно вообще общественных бедствий и Мо(а)рена или Мо(а)ряна, богиня

смерти. Та и другая из них, вероятно, имели немалое количество разных имён помощников или помощниц¹⁶⁴³.

Подобно всем народам мира и сообразно с человеческой способностью представления, Славяне вообще и Русские в частности представляли себе своих богов в телесных образах земных живых существ. Сведения наши в этом отношении весьма ограничены. Из двух форм представления – первичной зооморфической и вторичной – антропоморфической Славяне, как кажется, держались уже исключительно второй, допуская только временные превращения своих богов в животных. Каждое божество было представляемо, как нужно думать, в человеческом образе, сообразно с его внутренними свойствами и с определёнными, ему приличными (и усвоенными), внешними атрибутами. Но так как твёрдое установление отдельных образов может совершаться только при помощи живописи и скульптуры, а у Славян они были в самом первом зачатке, то вероятно думать, что в представлениях о божествах у них не было надлежащей рельефности (и твёрдых в отношении к частностям форм установлений).

Наибольшую часть своих богов Русские изображали в идолах или статуях. Об идолах Перуна, Хорса – Дажьбога, Стрибога, Симарыгла и Мокоши говорит летопись¹⁶⁴⁴. Существование идолов Лады и Ярила заставляют предполагать доныне существующие народные обычаи¹⁶⁴⁵. Случайно или неслучайно не упоминается об идоле Волоса; если не случайно и он действительно не был изображаем в идолах, то мы не можем сказать причины. Затем, у нас, по всей вероятности, не были изображаемы в идолах, подобно тому, как не были изображаемы у западных Славян, боги полей, лесов и вод и вообще боги земные¹⁶⁴⁶; причиной этого кроме сравнительной неважности этих богов должно полагать то, что они собственным своим лицом были слишком близки к людям и что им вместо статуй можно было молиться на местах их жилищ. Статуи были исключительно деревянные¹⁶⁴⁷, а что касается до стороны исполнительной или художественной, то они, конечно, более намекали на живых людей, чем действительно представляли их.

Русские ещё не доходили до того, чтобы строить для своих богов нарочитые храмы¹⁶⁴⁸. Они чтили их и служили им, во-первых, под открытым небом: на холмах, в посвящённых им участках лесов или священных рощах, у воды – на колодцах, источниках и реках, на хлебных полях, в болотах; во-вторых, в собственных храминах, именно – избах и овинах¹⁶⁴⁹.

Богослужение языческих Славян, как и других народов, состояло в принесении богам жертв и в совершении перед ними, – употребляя христианское выражение, – служб. Жертвы богам состояли в закалании и сожжении животных, в возлияниях, в приношении хлебов и всяких плодов земных и вообще всего, в чём нуждается в своём быту человек. Как у всех Славян вообще, так и у Русских в частности были в обычае человеческие жертвы, приносившиеся в особенно важных случаях¹⁶⁵⁰. Службы богам состояли в молитвах к ним и в богослужебных более или менее продолжительных и сложных церемониях, в состав которых входило пение песней, игры и пляски, из коих первые (игры) в вещественных действиях изображали духовное, а вторые вообще служили внешним выражением внутренних чувств.

Вопроса о том, кем совершаюсь у Русских богослужение, и были ли у них нарочитые жрецы, мы уже касались выше. Нарочитых жрецов не было, и общественное богослужение совершаюсь князьями, начальниками, старцами или стариками и вообще людьми в данном месте и в данное время почётнейшими, а частное или домашнее богослужение совершалось главами семейств. С богослужением у всех языческих народов неразрывно соединено было гадание, вопрошание о благоволении или не благоволении богов к людям и к совершённым или предпринимаемым ими действиям. Таинственная наука гадания требовала специальных людей, и таковыми были у нас волхвы, представлявшие собой жрецов других языческих народов только отчасти (имевшие значение в народе, как мы говорили выше, весьма большое).

Русские верили в бессмертие души и в загробную жизнь и, по крайней мере, отчасти признавали награды и наказания за

дела здешней жизни¹⁶⁵¹. Жилище душ они полагали на некоем острове Буяне¹⁶⁵², находящемся на море-на-окияне¹⁶⁵³. Впрочем, по их представлениям, на некоторую часть года, на наше христианское время от Пасхи до Троицына дня, души ежегодно возвращались в этот мир¹⁶⁵⁴. Тела покойников они сжигали и обыкновенно в лодках¹⁶⁵⁵ затем, чтобы души в последних могли переправляться в места своего обитания. На местах сожжения тел (и над остававшимися от них костями) насыпали холмы¹⁶⁵⁶ или же собирали кости в «судины малы» (небольшие суденцы) и поставляли либо «на столпе, на путех», либо на холмах¹⁶⁵⁷. Похороны покойников справляли пиршествами и тризнами, – воинскими играми¹⁶⁵⁸. Через год после смерти на могилах покойников устраивали большие поминальные обеды¹⁶⁵⁹. Кроме того души всех умерших людей ежегодно чествовали несколькими нарочитыми поминовениями или поминальными празднествами¹⁶⁶⁰.

На первом месте Русские боготворили небесных деятелей, поддерживающих жизнь земли и людей. Естественно, что и годовые праздники их, прежде всего, должны были посвящены этим последним. Так как оба божества действуют в тесной связи одно с другим и взаимно друг друга дополняют, то, как кажется, праздники им были общие, и именно – три из четырёх в дни солнечные или Солнцевы и один в день Перунов. Годовое отношение солнца к земле разделяется на два периода: в продолжение одного оно печётся о ней и животворит её, в продолжение другого как бы оставляет её своими попечениями. Период попечения, как понятно, и должен был составлять время празднества в честь Солнца и вместе с ним Перуна. Постепенная прогрессия этого периода имеет три термина: в Декабре месяце, достигнув своего наибольшего удаления от земли, солнце снова поворачивается на лето (12 Декабря Спиридона солнцеворота); в Марте месяце солнце сравнивает день с ночью и начинает его удлинять, а в то же время, перевесив над холодом, постепенно начинает прибавлять тепла; в Июне месяце солнце доводит день до наибольшей продолжительности и тепло до наибольшей степени силы. Эти три солнечных термина и были временами

праздников Солнцу и Перуну: первый праздником нового года, второй – весны, третий – лета. Первым праздник назывался Колядой или Коледой, что из латинского *Galendae* и представляет собой усвоенное Славянами римское название нового года (*Calendae Januarii*); языческие названия других двух праздников не известны. Четвёртый годовой праздник в честь солнца и Перуна праздновался в день последнего, именно – или в неопределённый и случайный день первого дождя и грома или в определённый, но нам неизвестный, день около времени первого дождя и грома¹⁶⁶¹. Из праздников другим богам, по указаниям современного народного быта, известны: в честь Лады два, в честь Ярилы два и один в честь Волоса¹⁶⁶². С большой вероятностью должно предполагать, что кроме праздников годовых были ещё у Русских праздники месячные, совершавшиеся в начале каждого лунного месяца, и не невероятно предполагать, что были у них праздники недельные, совершавшиеся через шесть дней в седьмой (так как недели у языческих Славян, подобно нашим еврейско-христианским, были семидневные)¹⁶⁶³.

Итак, в первое время после принятия христианства, наши предки в своей низшей массе или в своём большинстве, буквальным образом став двоеверными и только присоединив христианство к язычеству, но не поставив его на место последнего, с одной стороны молились и праздновали Богу христианскому с сонмом Его святых или, – по их представлениям, – богам христианским, а с другой стороны, молились и праздновали своим прежним богам языческим. Тот и другой культ стояли рядом и практиковались одновременно: праздновался годовой круг общественных праздников христианских и одновременно с ним праздновался таковой же круг праздников языческих; совершались домашние требы через священников по-христиански, и в то же время совершались они через стариков и через волхвов и по-язычески. Творилась домашняя молитва Богу и святым христианским, и вместе с ними и богам языческим. Общественные идолы языческие были сокрушены, общественные моления и праздники языческие были запрещены; но этим язычествование новокрещённых

Русских, как уже мы говорили выше, могло быть только стеснено, а не уничтожено. Мы не знаем, имели ли Русские вместе с общественными идолами и домашних, так, чтобы после уничтожения одних, употреблять в случаях общественных молитв других. Но, во-первых, они могли обходиться и без всяких идолов, довольствуясь иметь пред глазами и какое бы то ни было вещественное напоминание о богах,— какой-нибудь символ того или другого из них, какую-нибудь вещь, считавшуюся тому или другому посвящённой, или наконец простое собственное нахождение на месте предполагаемого поприща деятельности, на месте воображаемого жительства того или другого. Во-вторых, если они считали идолов необходимой принадлежностью общественного богослужения и празднеств, то, при их неприхотливости в отношении к совершенству форм идолов, они легко могли создавать их на каждый данный случай. Идолы Русских были не то, что Фидиевы Афины — Паллады, которые, в случае гибели, оставались бы незаменимыми: обтёсанный и получивший только некоторые намёки на человеческую форму деревянный чурбан, соломенное чучело могли быть для Русских совершенно достаточными идолами. Общественные языческие моления и празднования были запрещены правительством; но наблюдать за ненарушением этого запрещения оно имело некоторую возможность только в городах и нисколько не в деревнях, где начальники, бывшие из местных жителей (деревенские старосты), были совершенно такие же двоеверцы, как и все другие. Следовательно, несмотря на запрещение, общественные моления и празднования за чертой городов могли совершаться с такой же полной свободой, как и прежде. Мы не говорим о молитвах и празднованиях языческими богам домашним; в дом надзор правительства не мог проникать ни в сёлах, ни в городах, и ясно, что этот вид язычества остался совершенно свободным на всём пространстве Руси. Мы не имеем древних литературных памятников, которые бы изображали двоеверие первых русских христиан во всей полноте и со всей наглядностью, так чтобы давали созерцать живые готовые

картины. Но мы имеем немалое количество древних памятников, и в том числе некоторые официального характера, которые прямо и ясно говорят о нём и которые поставляют дело вне всякого сомнения. Всё сказанное нами выше есть не более как простой комментарий к прямым и ясным свидетельствам помянутых памятников¹⁶⁶⁴.

Нам, по нашим понятиям, не совсем легко представляются эти люди двоеверные, сочетающие свет с тьмой, в одно и то же время и с одинаковым усердием служащие истине и лжи и видящие первую и направо и налево. Но мы знаем из Священной Истории, что древние Израильтяне очень нередко страдали этой болезнью двоеверия, служив в одно и то же время и Иегове и богам языков. У нас в России и в настоящее время состояние двоеверия может быть видимо и наблюдаемо на самом деле: некоторые из крещёных инородцев наших представляют собой в одно и то же время и христиан и язычников, или именно – тех христиан двоеверных, какими были мы сами в начале нашего христианства.

Как долго продолжался у нас период открытого и настоящего двоеверия, это один из тех вопросов, на которые нельзя отвечать прямым и положительным образом. В различных местах он кончился в различное время, имея разную и весьма разнообразную продолжительность, от сравнительно очень недолгой до сравнительно весьма долгой. Само собой понятно, что его исчезновение началось с мест центральнойших, бывших средоточиями представителей истинного христианства, и от центров шло постепенно к окружностям, обнимая сплошь все целые тем скорее, чем короче были радиусы. Припомнив истории распространения христианства на Руси, а именно – что первоначально крещена была только Русь собственная, а Русь инородческая была постепенно крестима после, читатель поймёт, что сказанное нами выше должно быть относимо к Руси собственной: в местах крещённых разновремененно после, естественно, были и свои собственные периоды двоеверия. У инородцев, как необходимо предполагать, эти периоды двоеверия были значительно продолжительнее, чем у природных Русских, а у некоторых из

них, как мы положительно знаем, они были и чрезвычайно продолжительны (например, Чудь Водской пятины в Новгородской области, крещённая, может быть, ещё в период до-монгольский и едва ли позднее XIII века, оставалась двоеверной до половины XVI в.).

Какое приблизительно время после крещения Владимиром Руси оставалось двоеверие в самых центрах, с которых началось его исчезновение, к указанию этого может служить известный нам один пример. Между 1073–78 годами при князе Глебе Святославиче (внуке Ярослава, правнуке св. Владимира) в Новгороде явился волхв, хотевший сделать попытку изгнания из него веры христианской. Когда епископ, видя успех проповеди волхва в народе, вышел обличать его, то князь и его дружина стали на стороне последнего, а весь народ стал за волхва и хотел убить епископа (спасённого только мужеством и находчивостью князя). Такое отношение народа к епископу и волхву показывает, что он был ещё настоящий полуязычник с перевесом сочувствий на сторону язычества, и что последнее у него ещё вовсе не началось растворяться в христианстве. Относительно Новгорода следует думать, что в нём, как наиболее народонравном и свободном христианство утверждалось медленнее, чем в каком-нибудь другом центре, ибо в нём была большая свобода для оппозиционной проповеди волхвов и всех вообще врагов христианства (как и крещён он был огнём и мечом). Но если мы примем, т. е. предположим, что в усвоении христианства он отстал от других центров всё-таки не слишкомnamного, то нужно будет думать, что время полного ещё господства в нём язычества было в других центрах не более, как только временем первого перехода от язычества к христианству.

Верхним меньшинством общества христианство было принято в подлинном значении единой веры истинной, имевшей не стать рядом с язычеством, а заменить его, так что это меньшинство, быв обращено и крещено, из языческого прямо стало одномоментно христианским, без предварительного периода открытого двоеверия. Сверху истинный взгляд на христианство постепенно, скоро или не скоро, должен был распространяться

и внизу и, наконец, стать общим взглядом всего народа, вместе с чем должен был окончиться в народе и период открытого двоеверия. После исчезновения богов, которые постепенно стали для своих бывших чтителей бесами и демонами и нечистой силой, наступили весьма долгие, отчасти и до сих пор продолжающиеся, времена полуязычества так сказать акефального, безглавого и безымённого, двоеверия скрытого и маскированного.

С богами языческими народ скоро или не скоро должен был расстаться, потому что тут невозможно было какое-либо примирение и какой-нибудь компромисс. Как скоро явилось и утвердилось в народе сознание, что они суть ложь и вражда против истинного Бога, им наставали неминуемый конец, ибо другого исхода тут не было. Но после богов имело возможность уцелеть очень многое. Боги были, наконец, оставлены и не чтимы; но совершавшиеся в честь их празднества и принадлежавшие к их культу религиозные обычаи и обряды могли остаться и после них в виде празднеств, обычаев и обрядов народных, или же быв соединены и слиты с праздниками, обрядами и обычаями христианскими. По подобию всех других христианских народов это случилось и у нас Русских. Каждому известно, что ещё и до настоящего времени быт народа полон остатками языческих праздников и обрядов языческого культа.

Языческий праздник Коляды или нового года, первый в году из праздников Солнцу и Перуну, был соединён с христианским праздником Рождества Христова и вообще со всем праздником так называемого двенадцатидневия (δωδεκαήμερον) или 12 дней от Рождества Христова до Богоявления. Народные обряды, игры и увеселения этого времени суть именно остаток языческого праздника новолетия¹⁶⁶⁵. Праздник весны или второй Солнца и Перуна, приходившийся на великий пост, был перенесён на неделю, предшествующую этому последнему, и составляет нашу теперешнюю масленицу¹⁶⁶⁶. Праздник лета или третий Солнца и Перуна был соединён с праздником Иоанна Крестителя или по просторечию Ивана Купалы (24 Июня)¹⁶⁶⁷. Четвёртый праздник Солнцу и Перуну и именно

Перунов, как дают знать сохранившиеся до настоящего времени некоторые указания, был соединён с праздником Пасхи¹⁶⁶⁸. В некоторых местах России доселе празднуются два праздника Ярилы – один в конце Апреля, другой – во Всесвятские заговенья¹⁶⁶⁹. Почти во всей России до настоящего времени празднуются два праздника Лады – один на так называемую красную горку (Фомино воскресение), другой в Семик – Троицын день. Праздник Волоса соединён с праздником св. Георгия (28 Апреля)) при нём на этого святого перенесена и роль покровителя животных¹⁶⁷⁰. Домовой праздник Рода и Рожаниц, ныне совсем исчезнувший, долгое время совершался на другой день Рождества Христова в праздник собора Богородицы¹⁶⁷¹. Случаи домашней жизни, которые в язычестве, так же как и в христианстве, сопровождались религиозными действиями, именно: рождения, свадьбы, похороны, как известно, и до настоящего времени изобилуют остатками языческих религиозных обрядов под именем народных обычаев.

Праздновав и празднуя все помянутые языческие праздники и совершав и совершая при всех указанных случаях религиозные языческие обряды, народ язычествовал (после забвения языческих богов) и язычествует нисколько не сознательно: но языческое тем не менее остаётся языческим. В настоящее время праздники и обычаи народные уже мало носят явных следов язычества; однако и в настоящее время на праздничных и на похоронных обедах и при поминовении родителей на могилах в некоторых местах творятся языческие возлияния в честь богов или покойникам совершенно язычески. Но чем далее назад, тем языческое сохранялось целее и полнее. Об этом мы можем судить по примеру других. В некоторых местах Греции и во всей Болгарии до настоящего времени в день св. Георгия закалается в честь его (вместо заменённого им Волоса) настоящая языческая жертва¹⁶⁷². У Сербов и у Болгар накануне Рождества Христова зажигается на очагах домов так называемый бадняк, – сырая дубовая плаха, которая оставляется гореть (медленным огнём, тлеть) до Крещения: это, несомненно, в подлинном виде остаток языческого обряда¹⁶⁷³.

Был отдел верований языческих, который целиком должен был перейти в христианство и навсегда остаться в народе в своём подлинном виде. Это вера в богов чёрных. В богах чёрных язычество признавало начало зла, подобно тому, как христианство признаёт его в демонах. По общему признаку представителей зла, чёрные языческие боги были отождествлены с христианскими демонами, а поэтому и вполне остались в верованиях народных, как будто бы признаваемые учением христианским. Между тем чёрные боги языческие не имеют ничего общего с демонами христианскими (за исключением того, что вера в них, как и во всех языческих богов, есть лесь демонская). Последние суть представители и деятели зла нравственного, первые же признавались виновниками зол физических. Удерживая языческие представления и понятия, простой народ и до настоящего времени твёрдо верит, что физические бедствия суть действия нечистой силы – его прежних богов чёрных, и сообразно со своей верой борется с ними не рациональными, а своими языческими средствами – заклинаниями, заговорами, совершением языческих обрядов¹⁶⁷⁴. Вместе с самыми чёрными богами он твёрдо верит в их орудия между людьми живыми и мёртвыми – колдунов, ведьм, оборотней, вампиров или упырей.

Что наши пастыри, на которых лежала обязанность учить народ христианству, а, следовательно, и отвращать от язычества, вовсе не способны были к исполнению обязанности учителей, об этом мы говорили выше. Но памятники представляют дело даже в более печальном виде. Не было пастырей, которые бы учили и были способны учить своих пасомых, но бывали пастыри, которые потворствовали пасомым язычеством отчасти потому, что и сами оставались по чувствам теми же язычниками, отчасти потому, что, будучи пастырями – наёмниками, извлекали из язычества своих пасомых корысть. Составитель одного обличительного слова против двоеверия народа, укоряя остававшийся обычай освящать и молить на пирах праздничных брашна и пития язычески, говорит, что «попове и книжницы – одни, видя деяния злая и слыша о них, не хотят учить, другие же и сами предаются

им, допускают совершение помянутого языческого действия и ядят моленное то брашно»¹⁶⁷⁵. В другом слове читаем, что обычай давить трапезу Роду и Рожаницам на другой день Рождества Христова и освящать её тропарём Богородицы, т. е. совершать в честь их праздник под видом праздника Богородице, священники ради «окладов» или своих сборов не только не воспрещали, но даже и весьма поощряли¹⁶⁷⁶.

В утешение читателя снова повторим сказанное нами уже не однажды: во всём христианском мире люди были одни и те же, и что представляет собой история водворения христианства у нас, то же самое находим в большей или меньшей мере и у всех других европейских христианских народов.

На вопрос, в каком состоянии находилось в народе знание самой веры христианской, мы уже отчасти отвечали сейчас выше. Пока народ только полухристианствовал, оставаясь в то же время полуязычником, он, очевидно, не имел никакого надлежащего понятия о христианстве, ибо если бы имел его, то бы и не полуязычествовал. С течением времени он приобрёл и усвоил то понятие о христианстве, что оно есть единая вера истинная, вместе с тем перестал полуязычествовать (разумею, сознательно). Но дальнейшие его познания в вере христианской, познания её в её догматах, должны были ограничиться очень немногим и пойти очень недалеко. Вера простого безграмотного народа настоящего времени у всех у нас перед глазами: если мы даже и ничего не убавим у этой веры по закону регрессии, то мы будем иметь веру слишком ограниченную и скудную в отношении к полноте и отчётливости. Мы уже говорили выше о тех средствах, которые имел у нас народ для научения в вере: *но како же уверуют, его же не услышаша?..*

Таковым было по отношению к вере нижнее большинство русского общества или так называемая его народная масса. Верхнее меньшинство начало с истинной веры христианской от самой первой минуты принятия христианства: оно не присоединило язычества к христианству, но прямо приняло последнее вместо первого. Но вера истинная, будучи таковой, может иметь весьма различные степени внутреннего

совершенства,— может быть верой вполне отчётливой и раздельной, и может быть верой крайне смутной. Отчётливое и раздельное знание веры, т. е. составляющих её догматов, предполагает основательное ей научение. Но у нас не было средств этого научения: у нас ни для кого не было нарочитых учителей веры, а были только средства к самонаучению — были только вероучительные книги, переведённые с греческого языка, по которым имевшие возможность и желавшее должны были научиться сами. Бывают немногие, отдельные и исключительные, люди, которые и при самообучении чему-нибудь приобретают такие знания, которые возможны только при настоящем обучении. Но познания большинства при этом самообучении никогда не могут достигать того, чтобы быть сколько-нибудь надлежащими и удовлетворительными: они обыкновенно представляют собой далеко недостаточные, лишённые связности, полноты и отчётливости нечто и кой-что. Как бывает это при самообучении всему так, конечно, надлежало быть этому и при самообучении наших предков христианской вере. А, таким образом, относительно веры верхнего меньшинства нашего общества надлежит думать, что хотя не пережила она периода полuverы, т. е. периода, в продолжение которого она была бы только присоединённой к язычеству, и что хотя она прямо началась с того, чтобы быть верой истинной, но что по своим внутренним качествам она не поднималась высоко и постоянно оставалась верой более или менее далёкой от желаемой степени совершенства.

Вера необходимо предполагает знание и не может быть без него. Немного знания предполагает и требует закон нравственный для того, чтобы быть исполняемым, ибо заповеди его немногочисленны и по своему смыслу не мудрёны. Из этого следовало бы, по-видимому, то, что в отношении к исполнению закона нравственного народы образованные немного преимуществуют перед народами необразованными, а таким образом далее, по-видимому, следовало бы то, что и нам с нашим образованием не было препятствий стоять на одном нравственном уровне с другими народами. Однако и здесь далеко не так. Нравственный закон христианский или

нравственный закон евангельский, как таковой есть, так сказать, закон, писанный не для целых обществ, а для отдельных избранных людей. Отдельные избранные люди в обществах стремятся, при помощи благодати Божьей, к исполнению нравственного христианского закона в его подлинном и настоящем виде. Что же касается до целых обществ, как обществ, то они живут не непосредственно по нравственному закону евангельскому, а по другим законам, только на нём основанным. Низводя до самих себя нравственность христианскую, люди создают так называемую нравственность общественную, требования которой, как признаваемой обществами, и служат для всех членов каждого общества более или менее обязательным, нравственным законом, ибо в противном случае человек привлекает на себя общественное осуждение. Просвещение необходимо возвышает в соответствующей степени уровень общественной нравственности, делая её больше требовательной. А, таким образом, и в христианском смысле народы просвещённые необходимо должны быть более нравственны, чем народы непросвещённые.

Христианская нравственность, так же как и естественная, которую она восстанавливает в её первоначальном виде, состоит из обязанностей человека в отношении к ближним и к самому себе.

Первая или низшая обязанность в отношении к ближним есть та, чтобы не присваивать себе ничего им принадлежащего и никаким образом не вредить им или быть в отношении к ним совершенно честным. За ней следует милосердие к ближним, состоящее в том, чтобы не только не присваивать себе принадлежащего им и не вредить им, но и делиться с ними своим собственным и помогать им всяким образом. Наконец, совершеннейшее исполнение закона нравственного состоит в том, чтобы возлюбить ближнего как самого себя, чтобы всё своё считать принадлежащим в равной мере себе и ему и чтобы в случае нужды положить за него свою душу.

Любовь в ближним, как к самому себе, столь высока и непосильна людям, что после недолгого примера

первенствующей церкви в Иерусалиме (Деян. 4:32, 34), более не видится в христианских обществах, составляя исключительную добродетель немногих избраннейших людей. По-видимому, доступны всем людям честность и милосердие. Но, увы, и здесь в своём большинстве они являются такими своеобразными исполнителями нравственного закона, что добродетель становится простым фарисейством и лицемерием. По должному смотрят люди на милосердие, признавая в нём первую и высшую христианскую добродетель (после недоступной для них совершенной любви в ближнем) и все по мере сил или хотя сколько-нибудь стараются исполнять заповедь о нём. Но, в то же время, составляет великую редкость между людьми и как бы не считается обязательной добродетелью совершенная честность. Жертва и милостыня ближним из приобретённого от них с бóльшим или меньшим хищением и неправдой суть ничто,— этому учит не только слово Божье, но каждого человека его собственный разум. И, однако, уделять ближним из своих стяжаний считается должным, а обманывать и эксплуатировать тех же ближних при собирании этих стяжаний не считается грехом. Мы не разумеем обманов явных, которые признаются за преступления и гражданскими законами, но обманы тайные, когда ближний сам допускает обмануть себя по неведению. Общение людей между собой состоят во взаимной мене труда (причём деньги – условная замена и как бы расписки) и именно – или труда в подлинном виде (работы, услуги) или в виде его произведений (товары). Нет таких христианских обществ и народов, в которых бы люди не старались продавать своего труда в каком бы то ни было его виде дороже его действительной стоимости, в которых бы они заботились о соблюдении совершенной честности,— о том, чтобы не взять более должного. Это большее или меньшее отсутствие честности в деловых или сопряжённых с интересом сношениях людей между собой во всех христианских (подобно тому, как и нехристианских) обществах есть болезнь не известных только классов людей, а общая всем им от самого верха и до самого низа. Как ведущий миллионные дела заботится только о выгоде, мало памятуя о честности, так и

продающий своего труда на гривну-на пятак заботится о том же самом.

Таким образом, исполнение обязанностей в отношении к ближним чрезвычайно далеко между христианами от своего совершенства. Есть милосердие к ближним, и, однако, вместе с ним всегда больше или меньше не достаёт той добродетели, без которой от него остаётся одно фальшивое имя. Исполняя заповедь о милосердии, люди творят пожертвования на пользу ближних и подают им милостыню; но весьма нередко, если не наибольшей частью, через эти последние люди только возвращают ближним небольшую часть того, что собрали от них с употреблением больших или меньших обмана и эксплуатации.

Нет совершенной честности ни у одного народа христианского мира. Но должно признать тот грустный факт, что мы, Русские, не принадлежим к числу народов, которые могли бы хвалиться ею преимущественным образом. Это значит не то, чтобы природа обделила и обидела нас нравственным качеством честности,— безукоризненная честность простого народа глухих местностей, не тронутого соблазнами, служить доказательством несправедливости нареканий в этом отношении на природу,— это значит, что слишком низок уровень требований в этом отношении нашей общественной нравственности. Известно, что у нас в так называемом торговом деле, принимая это слово в обширном смысле и разумея купцов как специальных, так и случайных, обман считается не только за ничто, а именно за торговое правило,— что ловкими обманами хвалятся как подвигами, и что вообще отсутствие честности в торговле оправдывается словами: «торговое дело», т. е. признанием, что торговля без обмана невозможна.

Не берёмся решить: выше или ниже мы других христианских народов в отношении к заповеди о милосердии, которая, будучи понимаема не только вещественно, но и духовно, широка и многообразна (утешить, примирить, наставить). Но несомненно то, что с самого древнего и первого времени мы были усердными её исполнителями в виде благотворения нищим и убогим. К сожалению, форма этого благотворения была и остаётся у нас до настоящего времени

весьма несовершенной, не только не достигающей вполне своей цели, но я производящей немалое зло. Основываясь на мнимом уставе Владимировом многие думают, что у нас по примеру Греции были заведены после принятия христианства и существовали в период до-монгольский богадельни и больницы или вообще дома общественного призрения бедных. На самом деле ничего подобного у нас никогда не было, и формой нашего благотворения была исключительно поручная милостыня, а что касается до мнимого устава, то он только на бумаге переносит к нам порядки греческие. Что Владимир вовсе не устраивал богаделен и больниц для бедных, в этом не оставляет ни малейшего сомнения летопись, которая прямо и ясно говорит, что Владимир благотворит бедным именно поручно: «повеле всякому нищему и убогому приходить на двор князь и взимати всяку потребу – питье и ядение и от скотниц кунами (от ключниц деньгами); устрой же и се, рек: «яко немощнии и болнии не могут долести двора моего»,– повеле пристроити кола и вскладше хлеба, мяса, рыбы, овощь разноточный, мед в бчелках (бочонках), а в других квас, возити по городу, впрашающим: «где болний и нищ, не могый ходите?» – тем раздаваху на потребу»¹⁶⁷⁷. Что вовсе не было заводимо богаделен и больниц и после Владимира, это, несомненно, следует, кроме совершенного молчания о них всех памятников, из тех многих мест летописи, в которых она воздаёт похвалы добродетелям умерших князей: почти в каждой из этих похвал говорится о нищих или убогих и ни в одной о богадельнях и больницах¹⁶⁷⁸. Форма благотворения поручная, вообще весьма несовершенная, заставляющая ходить людей по миру, имеет два важные неудобства: во-первых, по причине унизости нищенства иные бедные люди не решаются прибегать к нему и таким образом остаются терпеть величайшую нужду до самой голодной смерти. Во-вторых, и главное, поручная благотворительность производит нищих – промышленников, праздных тунеядцев, как всем известно, самого недоброкачественного свойства.

Не было заведено у нас, по примеру Греции, богаделен прежде всего, нет сомнения, по той общей причине, что не было

заведено у нас по её примеру и многого другого,— что вообще в устройстве своего быта мы не стремились и не поставляли задачей во всём сравняться с Греками (у которых притом богадельни были заведены в древнее время, а в наше в позднейшее время, вероятно, постепенно закрывались и исчезали). Отдельной причиной могло быть то, что бедных нуждавшихся в милостыне и искавших её, у нас не было в древнее время такого множества, как в Греции (где в городах был настоящий пролетариат, подобно нынешней западной Европе). Что касается до больниц для бедных, то они не могли быть заведены у нас, кроме сказанного, по отсутствию врачей, без которых обходились не только бедные, но и богатые¹⁶⁷⁹.

Богадельням для бедных и убогих весьма естественно было бы завестись при монастырях, которые и сами жили милостыней, и обитатели которых были своего рода нищими. Преподобный Феодосий Печерский и действительно завёл было при своём монастыре такую богадельню: «сотвори двор близ монастыря своего и церковь возгради в ней святого первомученика Стефана, ту же повеле пребывать нищим и слепым и хромым и трудоватым (больным), и от монастыря подаваше им, еже на потребу, и от всего сущего монастырского десятую часть даяше им»¹⁶⁸⁰. Но если пример Феодосия и имел частных подражателей, то, во всяком случае, вовсе не вошёл в общий обычай монастырей. В самом Печерском монастыре богадельня, заведённая Феодосием, как кажется, существовала после него очень недолго. Монахи наши, имея перед собой пример монахов греческих, которые в X веке и после был уже вовсе не то, что во времена древние, сосредоточили свои заботы исключительно на самих себе, помышляя только о собственном, бедном или богатом, нищенстве.

В древнее время нищие собирали у нас милостыню совершенно так, как и в настоящее время, т. е. ходили по домам и стояли у церквей. Конечно, от самого древнего времени идёт тот обычай, чтобы милостыня денежная в будни подавалась меньшая, в праздники бóльшая, при особенных случаях в домах, каковы — крестины, свадьбы, преимущественно же похороны, ещё бóльшая¹⁶⁸¹. Кроме

милостыни или подач хлебом и деньгами в древнее время устраивали для нищих кормления или обеда, именно – во всех тех случаях, когда устраивались обеда для гостей, ибо нищие почитались Христовыми гостями. Эти кормления устраивались не на кухнях и как-нибудь пренебрежительно, а там же, где и гостям и с религиозной почестностью, ибо благочестиво веровалось, что во главе нищей братии присутствует сам Христос. Этот обычай, весьма возможно, перешедший ещё из времён дохристианских, был общий, начиная от князей, о первом между которыми св. Владимире монах Иаков сообщает прямое известие, что в праздники он имел обычай поставлять три трапезы: митрополиту с духовенством, нищим и себе с боярами и всеми своими мужами¹⁶⁸². Для удобства сбора милостыни, как мы говорили уже выше, нищие селились слободками близ церквей и монастырей, кортомя (арендуя *прим. пер.*) у тех и у других землю и ставя на ней собственные кельи.

Кроме обязанностей ко всем ближним христианская нравственность, так же как и естественная, налагает на человека особые обязанности к ближним кровным и семейным.

Свидетельства современного быта простого нашего народа не позволяют делать в этом отношении благоприятных заключений касательно древнего времени. Мнимый устав Владимиров, представляющий собой исторический памятник конца XII – начала XIII века даёт знать, о несовершенстве наших семейных нравов, когда в числе преступлений, подлежащих формальному суду, считает нужным поместить: «(аще) отца или матери бьёт сын или дщи (сын отца бьёт или мать дочка бьёт)» «В простом народе в настоящее время особенно страдают отсутствием человечности отношения мужей к жёнам. Со всей вероятностью следует, конечно, предполагать, что это есть порой, не создавшийся в новейшее время, а идущий от времён древних¹⁶⁸³.

Общественная жизнь людей создаёт между ними разнообразные обязательства, честное и верное хранение которых составляет христианскую добродетель, существенно уславливающую благосостояние и отдельных людей и целых

обществ. Добродетель эта, по её важному практическому значению, всегда признавалась людьми одной из главных христианских добродетелей, что видно из того, что всегда признавалось за тяжкий грех противоположное ей вероломство. Наши князья периода до-монгольского, вследствие частых взаимных ссор и столько же частого заключения взаимных договоров, имели нарочито многие случаи явить себя так или иначе в отношении к этой добродетели. Обращаясь к положительным свидетельствам летописей, мы не находим ни крайности печальной,— решительной наклонности князей к вероломству, ни света без теней. Были князья, которые твёрдо хранили обязательства, скреплённые крестным целованием, страшились нарушить их и, быв вынуждены сделать это последнее, плакались во всю жизнь; но были и такие князья, которые нарушали обязательства почти тотчас, как целовали крест, и которые даже издевались над щепетильной совестливостью других в этом отношении.

Христианские нравственные обязанности человека в отношении к самому себе прежде всего суть: трезвость и телесная чистота или целомудрие.

Что трезвость вовсе не составляет нашей добродетели, что напротив, мы с древнего времени и до настоящего самым печальным образом преданы пороку пьянства, это известно всем и каждому. Араб Ибн-Фоцлан говорит о Русских в первой половине X века: «они предаются питью вина неразумным образом и пьют его целые дни и ночи; часто случается, что они умирают со стаканом в руке»¹⁶⁸⁴. Неизвестный Грек, сочинивший повесть о крещении Русских, помещённую в летописи, влагая в уста Владимира известные слова: «Руси есть веселье питье, не можем без того быти», с насмешкой над нами хочет сказать, что вина Русские не променяют ни на какую веру и что о вере, которая запрещает пить, напрасно с ними заводить и речи. Безобразие древнего пьянства преподобный Феодосий Печерский изображает совершенно в том же виде, какой оно имеет и в настоящее время: «одни,— говорит он,— ползают на коленях, будучи не в состоянии стоять на ногах, другие валяются в грязи и навозе, ежеминутно готовые

испустить дух»¹⁶⁸⁵. Не знаем, наделила ли нас природа особенной страстью к пьянству, но несомненно то, что при более высокой степени просвещения, а, следовательно, и при большей требовательности общественной нравственности, оно не было бы у нас так велико и так безобразно.

Далеко не можем мы похвалиться и добродетелью целомудрия. Много выше мы приводили свидетельство сейчас помянутого Ибн-Фоцлана об языческих Русских, как у них купцы, торговавшие невольницами, имели последних, пока они были у них на руках, как своих наложниц¹⁶⁸⁶. Необходимо предполагать, что те же самые отношения были у них между господами и постоянными рабынями последних, и что, таким образом, у языческих Русских невольница и рабыня были синонимами наложницы. С принятием христианства должны были измениться взгляды, но мало изменились нравы. Даже на нашей памяти было немалое количество помещиков, которые из дворовых и крепостных своих женщин набирали себе совсем турецкие гаремы, или которые смотрели на всех своих дворовых и крепостных женщин как на свой сплошной гарем: это не нововведение позднейших нравов, а, несомненно, остаток древних. Исторические памятники мало говорят об этом остатке язычества в нравах верхних слоёв нашего общества. Но молчание должно понимать не в том смысле, чтобы остаток не бросился в глаза по своей незначительности, а в том, напротив, смысле, что он не резал глаз по своей обычности и общности¹⁶⁸⁷. Простой народ не идёт впереди своего верха, и естественно, что его нравы не могли скорее сделаться более строгими и чистыми чем нравы господ. В простом народе довольно долгое время после принятия христианства оставался языческий обычай иметь по две и по три жены и разводиться с жёнами за тем, чтобы вступать в новые браки, без всяких законных причин, по одной той причине, что жена перестала нравиться. Когда то и другое было прекращено полицейскими мерами государства и церкви, явилось на смену их нарушение верности браку со стороны мужчин, весьма лёгкий языческий взгляд на которое виден из того, что в простом народе оно и до настоящего времени считается почти за ничто. Блуд холостых

отроков и в верхнем слое общества и в простом народе был делом столько обычным, что даже не находили возможным преследовать его со всей строгостью. Кирик Новгородский спрашивал епископа Нифонта: под каким условием можно давать причастие отрокам блудящим? Нифонт не поставляет условием того, чтобы они дали обещание совсем отказаться от блуда, а только то, чтобы они воздерживались от него в продолжение 40 дней перед причастием¹⁶⁸⁸.

Оскорбление христианской нравственности не делом, а словом, составляет срамословие или матерная брань. Известно, что в настоящее время в простом народе нашем привычка и склонность срамословия доходит до омерзительности,— что весьма редкий мужик, будучи в сердцах или несколько выпивши, способен сказать два слова без третьего матерного. Трудно думать, чтобы эти привычка и склонность были когда-нибудь ещё большими; но с другой стороны было бы нарушением всяких исторических вероятностей полагать, чтобы они были когда-нибудь меньшими. Действительностью, очевидно, должно быть то, что как было в язычестве, так без малейшего улучшения осталось и в христианстве.

Истинный христианин должен быть таковым во всём своём житейском быте, соблюдая умеренность в пище и питии, умеренность и скромность в одежде и во всей обстановке быта, умеренность и нравственную пристойность в увеселениях. На самом деле люди всегда были в этом отношении весьма плохими христианами и не подают надежды быть когда-нибудь лучшими. О пороке пьянства наших до-монгольских предков мы уже говорили выше. В древнее время не было у нас нынешних мод в одеждах, но была роскошь их не только не меньшая, но и гораздо большая нынешней: из Греции и со всего Востока получались у нас всевозможные шёлковые и шерстяные, тканые серебром и золотом материи, и если нынешние франтихи могут похвастать количеством платьев, то до-монгольские люди обоих полов далеко оставляли их за собой качеством¹⁶⁸⁹. Относительно стремления к роскоши обстановки быта древние богатые люди нисколько не уступали нынешним, приобретая из

Греции и «из всех земель» серебряную и золотую посуду, дорогие ковры и скатерти и пр. и пр.¹⁶⁹⁰.

В настоящее время мы увеселяемся посредством балов, музыки, театра и карт. В древнее время увеселялись посредством пиров тех же музыки и театра и вместо карт посредством так называемой зерни. Древних музыкантов и актёров, тешивших наших предков музыкальными концертами и театральными представлениями, составляли так называемые скоморохи, вольные и подвижные или бродячие артисты, которые расхаживали по городам и селениям, давая свои представления всем желающим, в особенности же быв приглашаемы на пиры и праздники¹⁶⁹¹. Нынешние повожатаи или вожаки медведей представляют остаток древних скоморохов, но остаток весьма ничтожный. Скоморохи практиковали своё артистическое ремесло бóльшими или меньшими артелями: все члены артели или известная часть их играли на инструментах, каковые были: гусли, сурны, домры, свирели, бубны; некоторые из членов артели обладали голосами и могли петь solo под аккомпанемент или без него; все они или бóльшая часть их были актёрами и могли играть театральные пьесы: наконец, все они или известная часть были мастерами пляски. Сейчас указанный состав их должен быть предполагаем потому, что репертуар увеселений, который они давали, состоял: из инструментальных концертов с пением или без него, из пения песен solo, из плясок, как бы соответствующих нынешним балетам, и, наконец, из игры театральных пьес. К театру человеческого присоединялся театр звериный, состоявший из медведей, обезьян и, вероятно, и других животных¹⁶⁹². Из пьес, которые играемы были скоморохами, до нас не сохранилось никакого остатка¹⁶⁹³; из их песен может быть сохранилось многие, но они теряются в общей массе народных песен и не могут быть указаны. Во всяком случае, относительно нравственного качества тех и других необходимо предполагать, что они вовсе не отличались скромностью и сколько-нибудь сдержанной пристойностью, напротив – что языческая вольность нравов продолжала оставаться и воспроизводиться в них во всей своей целости и

даже со всем своим нагим цинизмом, и что таким образом они вовсе не служили к усовершенствованию в обществе нравов христианских. Игра в зернь, по всей вероятности, заимствованная у Греков, представляла собой азартную игру посредством метания очковых костяных кубиков на доске, разбитой на условные клетки¹⁶⁹⁴. Не знаем, насколько были привязаны к ней наши до-монгольские предки, но в позднейшее время была к ней привязанность совершенно такая же, как в настоящее время к картам.

Человек состоит не из одной только души, а из души и тела. Поэтому и свой религиозный союз с Богом он должен выражать не посредством одних только внутренних мыслей и чувств, но и посредством внешних действий и дел. Эти внешние действия и дела, отчасти прямо и обязательно предписываемые церковью, отчасти получившие своё начало в добровольной ревности людей, суть: внешняя молитва частная и общественная, установленные и вообще принимаемые церковью посты, созидание и украшение храмов Божьих, путешествия к святым местам для поклонения находящимся в них святыням. Большее или меньшее усердие к исполнению этих действий и к совершению этих дел и составляет внешнюю набожность или внешнюю религиозность.

В настоящее время внешняя набожность ослабевает у нас в так называемой образованной части общества, и её представителем почитается простой народ. Считая внешнюю набожность необходимой принадлежностью простого народа, заменой для него внутренней, сознательной и отчётливой веры, некоторые склонны полагать, что простой народ наш издревле отличался особенно усердной внешней набожностью. На самом деле это далеко не так. Совершенно справедливо, что если простой человек предан вере и усерден к ней, то он именно внешне набожен, т. е. старается выразить свою преданность и усердие посредством действий и дел внешней набожности, которые заменяют для него внутреннюю сознательную и отчётливую веру. Но это вовсе не значит того, чтобы каждый простой человек долженствовал быть непременно набожным. Едва ли может быть признано справедливым мнение, чтобы

простой народ наш, как целый народ, был очень набожен в настоящее время, и едва ли за его набожность не принимается нечто другое. В так называемом образованном обществе распространяется сомнение относительно необходимости и значения внешней набожности, водворяется в этом отношении скептицизм; в простом народе нет этих сомнения и скептицизма,— и это-то, собственно, составляет его существенное отличие от образованного общества в отношении к набожности. Но если мы возьмём самую набожность, то она окажется далеко не такой удовлетворительной, как бы представлялось с первого взгляда. Простой деревенский народ ходит по праздникам в церковь, но, как всякий знает, весьма и до последней степени неаккуратно и притом если не наибольшей частью, то в весьма значительном проценте истинную причину хождений составляет не столько молитва, сколько торги, бывающие по праздникам в сёлах. Простой деревенский народ ходит «на дух» — что по его пониманию есть дело внешней набожности,— но наибольшей частью не по действительному усердию к исполнению этого дела,— как он понимает,— набожности, а потому, что это строго требуется начальством. Вообще, посмотрев на деревенского нашего человека, на простолюдина, несколько пристально и прямыми, т. е. не предрасположенными в его пользу, глазами, мы едва ли найдём, чтобы он был особенно набожен, не в смысле теоретического признания долга по отношению к делам набожности, а в смысле действительного усердия к их исполнению. Но и нынешняя, далеко не особенно усердная, набожность простого народа вовсе не должна быть возводима к временам слишком древним. С половины XVII в., с правления царя Алексея Михайловича, правительства светское и духовное обратили пристальное внимание на народ в этом отношении, начав издавать соответствующие указы и предписания и с этого-то, собственно, времени набожность простого народа доведена до своей нынешней, не особенно высокой, степени совершенства. Что же касается до набожности, предшествующей этим нарочитым мерам, то памятники изображают её в самом непривлекательном виде. В простом

народе было весьма немало людей, которые совсем не заботились об исполнении христианских обязанностей и «всеу именовались православными христианами». Которые заглядывали в церковь только раза по два-три в год, в самые большие Господские праздники или даже и совсем никогда не заглядывали. Которые ходили на исповедь к духовным отцам и приступали к таинству причащения чрезвычайно редко или даже и совсем в продолжение целой жизни не ходили и не приступали, рассчитывая исповедаться и причаститься только перед смертью¹⁶⁹⁵.

В сейчас сказанном нет, впрочем, ничего удивительного, а напротив, оно совершенно естественно. Действия и дела внешней набожности не требуют никакого научения и доступны для всякого простого человека; на этом основании эта набожность и считается неременной принадлежностью простого народа. Но мочь делать что-нибудь вовсе не значит самого делать: совершенная доступность дел и действие внешней набожности для простого народа вовсе не предполагает необходимым образом и его усердия к ним. Это последнее не есть что-нибудь беспричинно свойственное простому народу, а есть выражение усердия к вере, отдельно или смутно представляемой в её учении. Следовательно, чтобы явилось в народе оно, нужно было, чтобы сначала явилось в народе усердие к вере. Простой народ, как мы видели, начал с полуязычества, и затем, предоставленный самому себе, стал исключительно или всецело христианствующим весьма не скоро; с не меньшей медленностью должно было расти в нём и усердие к внешней христианской набожности (в которой он полагает всё христианство или всю христианскую веру). А таким образом, о простом народе или народной массе периода до-монгольского должно думать не так, чтобы недостаток внутренней веры заменяло в ней усердие к внешней набожности, а так, что она (масса) была весьма не совершенна в христианстве по обоему – и по внутреннему и по внешнему.

Усердие к внешней набожности было там же, где и внутренняя вера, т. е. в верхнем меньшинстве. Для ответа на вопрос: как велико было это усердие, к сожалению, мы имеем

весьма мало данных. Совершенно определённые сведения наши в этом отношении начинаются не ранее, как с начала XVI века (со случайного, но драгоценного описателя наших нравов преподобного Максима Грека). Сведения представляют верхнее меньшинство нашего общества весьма религиозным или набожным; но от XVI века до начала XIII и дальше назад расстояние так велико, что не даётся места никаким заключениям: Возможно, что религиозность эта уже во всей своей целостности восходит к периоду до-монгольскому, но так же, если не ещё более, возможно и то, что она только впоследствии и постепенно развилась из зачатков этого последнего времени.

Основание внешней религиозности или набожности составляет большее ни меньшее усердие к молитве домашней и общественной. Есть указания, дающие право заключать, что усердие к молитве домашней уже в период до-монгольский и с самого первого времени было также велико, как и в позднейшее время. Летописец, рассказывая об убиении св. Бориса, сообщает, что когда убийцы пришли к нему в стан и приступили к его шатру, то услышали его «поюща заутреню». Этими словами даётся подразумевать, что св. Борис имел обычай каждый день петь себе заутреню и что он исполнял то правило, которое читается в позднейших записях: «подобает имеющим грамоте пети себе на всяк день утреннюю и часы, вечерню и повечерницу и полунощницу,— да не оставит ничтоже не отправив»¹⁶⁹⁶. Много выше мы говорили, что в древнее время бояре обыкновенно имели у себя домовых священников, которые совершали для них церковную службу — или с включением литургии в домовых церквах или без этой последней в моленных, так называемых — крестовых, комнатах. Мы имеем некоторые случайные указания из весьма древнего времени, что бояре всюду брали с собой своих домовых священников и, следовательно, всюду неопустительно заставляли совершать для себя церковные службы. Тот же летописец, рассказывая под 1071г. о появлении на Белоозере волхвов и об их казни боярином Яном Вышатичем, который пришёл на Белоозеро из Киева собирать княжескую дань, случайным образом сообщает, что боярин имел при себе

священника¹⁶⁹⁷. Князя брали с собой священников, когда отправлялись в военные походы. Князь Новгород-Северский Игорь Святославич, герой Слова о полку Игореве, попав в плен к Половцам и не надеясь скоро освободиться, позаботился, чтобы ему прислан был из Руси поп со святой службой¹⁶⁹⁸. Владимир Мономах в своей известной памятной грамоте детям наставляет их неопустительно творить каждый день молитву перед восходом солнца, по восходе солнца и вечером. И прибавляет, что так делал отец его и «вси добрии мужи свершении»¹⁶⁹⁹.

Большее или меньшее усердие к построению и украшению храмов, служащих местами общественной молитвы, не может быть понимаемо всецело и исключительно в смысле приложения и свидетельства набожности, ибо кроме набожности могут быть при этом и другие побуждения – дух или обычай времени, тщеславие, подражание другим. Но, во всяком случае, если не вполне, то до некоторой степени, это усердие составляет именно приложение набожности и служит свидетельством о больших или меньших её достатке и силе. Обращаясь к этому мерилу набожности наших предков до-монгольского периода, находим, что и оно показывает решительным образом в их пользу. Было бы преувеличенно и вовсе несправедливо приписывать им усердие необыкновенное и беспримерное, как это делают некоторые, смешивая домовые церкви с общественными, и поражаемые числом 600 церквей в Киеве. Ибо домовые церкви, относительно постройки весьма дешёвые и вовсе не требовавшие никаких особенных жертв, нисколько не могут служить мерилom набожности, как составлявшие простой общий обычай времени. Но, во всяком случае, усердие к сооружению общественных храмов, которое показали князья наши до-монгольского периода и которое видно из сделанного нами выше изложения, положительно свидетельствует если не о преизбытке набожности, то о совершенном её достатке¹⁷⁰⁰.

Не положительные уставы церкви, а собственные благочестивые стремления христиан создали особый вид набожности, – путешествия к святым местам для поклонения

находящейся в них святыне. Обычай этих путешествий восходит к весьма древнему времени, непосредственно к святым Константину и Елене, которые возвратили христианам святейшее из святых место – Иерусалим. Из Греции обычай перешёл и к нам, и с самого же древнего времени стал у нас тем, что есть и до сих пор, т. е. обычаем, который весьма усердно почитается и весьма усердно практикуется народом и притом не одним верхним меньшинством, но и нижним большинством или народной массой.

Уже в правление Ярослава были люди, совершавшие и желавшие совершать путешествия к святым местам. Таков был преподобный Антоний Печерский, в мире неизвестный по имени гражданин г. Любеча, которому «вложи Бог в сердце в страну ити», т. е. за границу, к заграничным святым местам, и который, устремившись на Афон, принял там монашеское пострижение. Таков был Феодосий Печерский, который в юности своей покушался совершить путешествие в Иерусалим. Игумен Даниил, знаменитый автор иерусалимского Паломника, бывший в святом граде в начале XII века, говорит о целой и больше или меньше многочисленной дружине Русских, бывших одновременно с ним в Иерусалиме на поклонении¹⁷⁰¹. При преподобной Евфросинии Полоцкой, во второй половине XII века, в Иерусалиме был особый русский монастырь св. Богородицы, неизвестно когда явившийся (**выше абзац за сноской 1458**), но обязанный своим существованием, как можно думать, между прочим, тому побуждению, чтобы давать пристанище русским поклонникам. Принадлежащее той же второй половине XII века Вопросение Кирика Новгородского прямо и ясно даёт знать, что поклоннические путешествия в Иерусалим были тогда весьма многочисленны¹⁷⁰². Так как эти путешествия по тогдашним условиям (дорогам на суше и способам передвижения на море) составляли весьма большой труд, то они считались за наиболее действительное средство умолить Бога в каких-либо несчастьях и за наиболее действительный способ благодарить его за какие-либо благодеяния. Посему, молившие Бога о предотвращении или о даровании чего-нибудь давали обещание совершить

путешествие в Иерусалим. Причём для большего свидетельства непреложности своего обещания имели обыкновение налагать на себя клятву (т. е. клятву в том, что исполнят обещание)¹⁷⁰³. К сожалению, должно сказать, что сколь рано начались путешествия к святым местам, столь же рано начались и злоупотребления этим подвигом. Ханжи, праздные тунеядцы и люди вообще самой подозрительной нравственности, которых так много скрывается под видом странников и странниц в настоящее время, как оказывается, ведут своё начало ещё от времён периода до-монгольского. Епископ Новгородский Нифонт говорит в Вопросении Кириковом, что иные ходили в Иерусалим только за тем, чтобы праздно есть и пить: «того дея идет, абы порозну ходяче ясти и пити»¹⁷⁰⁴. Подозревается, что усердие простого народа к странничеству, вопреки его неусердию в отношении к другому и более существенному, истекало из побуждений не столько прямых, сколько сейчас указанных косвенных. Путешественники к святым местам по-книжному назывались паломниками (как и книги, содержавшие путешествия к святым местам и их описания), а в народных былинах называются каликами¹⁷⁰⁵. Название паломник считают тождественным с западным названием тех же путешественников – *palmarii*, *palmati*, *palmigeri*, происшедшим от того, что последние возвращались из Иерусалима с пальмовыми ветвями, как знаком совершённого путешествия¹⁷⁰⁶ т. е. паломник, считая первоначальным произношением паломник, производят от пальма. Название калика, по всей вероятности, должно производить от известной греческой обуви калиги (калики), **о которой см. выше абзац за сноской 1293 и далее**, которую могли употреблять путешественники к святым местам, как обувь наиболее для них удобную (мягкую и лёгкую, каковая калиго-образная обувь и доселе преимущественным образом употребляется странниками)¹⁷⁰⁷. Народные былины говорят о каликах, что они отправлялись в путешествия, для безопасности в пути и для взаимной помощи, артелями («Сорок калик со каликою») и что на время странствований они выбирали себе атаманов, которые бы смотрели за нравами всех остальных, не давая красть и пускаться на женский блуд¹⁷⁰⁸.

Христианство само в себе одно; но народы, его содержащие, различны. Поэтому, относительно своего характера, насколько последний зависит не от него самого, а от воспринимающих его людей, оно должно было воспроизводиться у каждого народа более или менее в своём особом и индивидуальном образе. Народы западно-европейские составляли из себя не только одну церковь, но и одно духовное целое в обширном и полном смысле этого слова, по причине единства своего просвещения; но и там под общей физиономией церкви различаются частные физиономии отдельных народов. Мы с Греками составляли одну церковь; но мы вовсе не составляли с ними одного духовного целого в отношении к просвещению. Следовательно, у нас христианство могло воспроизвестись в нашем смысле не только несколько отлично от них, но и совсем в своём особом образе.

За период до-монгольский и за последующее время до XVI века мы так мало имеем сведений о характере нашего христианства, что решительно не в состоянии представлять его себе сколько-нибудь в живом и ясно различаемом образе. Достаточные сведения о характере нашего христианства мы имеем, спустя огромное время от его начала у нас, только уже за XVI-XVII век. Эти сведения дают нам видеть в нашем христианстве XVI-XVII века решительную крайность приверженности к наружной набожности и к внешней обрядовой формальности.

Христианство, как религия, состоит в том, чтобы человек содержал в уме и сердце своём правую веру в Бога, соединённую с надеждой на Него и любовью к Нему. И чтобы он вёл сообразную с этой верой нравственную жизнь, по возможности уподобляясь в этой последней веруемому Богу. Что составляет задачу (цель бытия) истинного христианина (как составляло это задачу или цель бытия и истинного человека, каковым человек вышел из рук Божьих). Но так как человек состоит не из одной души, а из души и тела, причём внутреннее он должен выражать во внешнем, то, сообразно с его природой, по отношению к внутренней вере от него ещё требуется, чтобы он выражал её наружно, посредством внешней молитвы и

других действий и дел, составляющих собой наружное богопочтение. Таким образом, совершенное христианство, что касается до его явления во внешности, требует от человека: во-первых, чтобы он вёл нравственную или добродетельную жизнь, сообразную с законом евангельским, и во-вторых чтобы он исполнял обязанности наружного богопочтения.

Который ряд этих внешних обязанностей есть первый, который – второй, и какое взаимное между ними отношение, это, кроме слишком ясного учения Слова Божьего, по-видимому, совершенно очевидно и само по себе. Человек имеет две обязанности: должен веровать в Бога и вести нравственную жизнь сообразную с Его законом; исполняя первую из этих обязанностей, он должен выражать внутреннюю веру и во внешних действиях, составляющих наружное богопочтение. Если нравственная жизнь, сообразная с законом Божиим, есть одна из двух прямых обязанностей, а внешнее богопочтение есть только наружное, так сказать, засвидетельствование соблюдения одной из этих двух обязанностей: то очевидно, что прямая обязанность более того, что служит только к засвидетельствованию о выполнении обязанности. Человек, находящийся в подчинении у другого человека, обязан уважать его и исполнять свои обязанности по отношению к нему. Первое он должен делать не только так, чтобы питать чувство уважения внутри себя, но и так, чтобы выражать его посредством внешних соответственных знаков: однако ясно, что главное тут не эти внешние знаки, а исполнение обязанностей. Из сейчас сказанного, по-видимому, следовало бы, что крайность приверженности к внешней набожности, состоящая в том, что обязанности внешнего богопочтения люди ставят выше и на месте обязанностей нравственно-добродетельной жизни, – что в первых они полагают главное существо христианства, а вторые как бы перестают и считать прямыми и положительными христианскими обязанностями, не должна бы была иметь места. На самом деле она не только имеет место, но у людей необразованных составляет обычное явление, так что необразованность по отношению к христианству имеет своим непрямым следствием то, чтобы человек более или менее

искажал смысл его, усваяя бóльшее или меньшее сверхдолжное значение внешней набожности в ущерб нравственно-добродетельной жизни. Горизонт умственного зрения людей необразованных весьма узок и как бы совпадает с горизонтом зрения вещественного, ограничиваясь тем, что они действительно видят. Внешнее богопочтение с составляющими его действиями есть только наружное свидетельство и заявление внутренних чувств, питаемых человеком, верующим к Богу, которому необходимо благоугождать и единственно можно благоугодить делами жизни, состоящей в исполнении Его нравственного закона. Но человек необразованный видит церкви с совершаемым в них общественным богослужением, видит все другие действия внешнего богопочтения, предписанные к общественному и частному исполнению. И, так сказать, всецело и исключительно сосредоточивая свой взгляд на этом видимом, приходит к тому, чтобы полагать в одном этом всё существо христианства и чтобы забывать про всё остальное, как бы и входящее в круг прямых обязанностей христианских и предоставленное просто собственной воле людей. Усваяя внешним действиям наружного богопочтения силу освящать и спасать себя, помимо и независимо от своих нравственно-добрых дел, человек усваивает им как бы какую-то сверхъестественную и магическую силу (*opus operatum*). Конечно, это не совсем для нас понятно; но далеко не совсем для нас понятна и ясна и вся вообще область умственно-нравственной патологии человечества.

У всех христианских народов, как мы сейчас дали знать, составляет неизбежное явление то, чтобы низшие необразованные части обществ, т. е. нижние большинство или народные массы, страдали в большей или меньшей степени неразлучной болезнью необразованности – преувеличением значения наружной набожности в ущерб нравственно-добродетельной жизни. Но могут быть народы и совсем необразованные, и тогда эта болезнь должна стать болезнью целого народа. Мы – Русские представляли собой народ необразованный, и, следовательно, у нас должен был иметь место сейчас указанный печальный случай.

Как уже мы говорили выше, мы вовсе не имеем сведений о характере нашего христианства за огромное время от его начала у нас до XVI века. Что с самой первой минуты его принятия было усвоено нами внешней набожности значение не совершенно должное, а большее должного, в этом нельзя сомневаться, ибо человек необразованный вообще не может не преувеличивать значения внешней набожности. Но началось ли прямо с той совершенной крайности, которую мы находим в XVI веке, или дело в этом отношении шло постепенно? Не может в свою очередь подлежать сомнению, что не первое, а последнее, и что внешняя набожность имеет у нас свою историю, которой мы не можем проследить и представить, но которую совершенно необходимо предполагать.

Принимая христианскую веру, предки наши были теми же людьми без образования, что и в последующее время. Но и будучи людьми без образования, они должны были впервые принять её в её возможно истинном, а не извращённом, виде. Христианство принималось ими вместо язычества, как вера истинная вместо веры ложной. Но существенное отличие христианства от язычества состоит в том, что оно, заменяя веру в богов ложных верой в Бога истинного по отношению к самому человеку требует, чтобы он благоугождал Богу не только посредством внешних знаков Его почитания, каковы наружная молитва и всё внешнее богочтение, чего одного требовало язычество, но и непременно и более того посредством добрых дел, посредством исполнения заповедей Его нравственного закона. Добрые дела и добродетельная жизнь составляют такой решительный контраст христианства с язычеством, составляют такую главную и основную часть его новых требований против последнего, что принимать христианство и не сознавать сейчас указанного его отличия от язычества значит принимать то, что вовсе не понимается. Следовательно, мы должны тут предположить одно из двух: или что предки наши приняли христианство совершенно без его понимания или – если приняли с надлежащим его пониманием, то вместе с тем – с надлежащим пониманием и значения в нём нравственно-добрых дел. В минуту принятия христианства предки наши были

людьми необразованными, какими остались и после. Но, быв необразованными, они вовсе не представляли собой по степени своего так сказать общечеловеческого (первоначального и донаучного) развития каких-нибудь совершенных дикарей, которые бы не отличали правой руки от левой и вообще представляли первобытную бессознательность. Несомненно, они находились на такой степени помянутого развития, что в состоянии были надлежащим образом понимать, что такое есть принимаемое христианство. Когда мы говорим: в состоянии были надлежащим образом понимать, то нужно помнить, что мы говорим не обо всём народе, с включением его так называемой нижней массы, о которой должно быть иных, указанных нами выше, представлений, а о верхнем меньшинстве, о котором одном вообще мы здесь говорим: народная масса не потому главным образом первоначально поняла христианство по-своему, что не в состоянии была надлежащим образом понять его, а потому, что она не была научена и предоставлена была самой себе. Таким образом, предки наши, принимая христианство, должны были принимать его с ясным разумением того, какое значение усвоит оно добрым делам и добродетельной жизни или — что то же — исполнении нравственного закона Божьего. А если так, то и не могло у них прямо и сразу начаться с того, что мы видим в XVI веке, т. е. с совершенно извращённых представлений о взаимном отношении между внешней набожностью и собственным или действительным благочестием. Мы говорим тут об общей церковно-исторической истине, которая имеет только частнейшее приложение к нам, Русским, и которая состоит в том, что народы и необразованные, однако стоящие на такой степени человеческого развития, чтобы были в состоянии различать существо христианства от язычества, принимают это последнее в его более или менее истинном виде (истинном, подразумевается, не по отношению к нему самому, а по отношению к своему его пониманию) и что уже только потом оно более или менее у них извращается. Первоначально и народы необразованные, но обладающее указанной способностью понимания, принимают христианство таким образом, чтобы

усвоить должное значение его требованию от человека добродетельной жизни или исполнения нравственного закона Божия, и уже только потом, мало-помалу, медленнее или скорее, так сказать – не удерживаясь на первоначальной высоте и опускаясь к низу, они ставят внешнюю набожность на место собственного благочестия.

Скоро ли началось у нас это превращение или извращение христианства, как быстро оно шло и когда дошло до той крайности, в какой оно представляется нам в XVI веке, отвечать на всё это, как мы не один раз говорили выше, мы вовсе не в состоянии. Киевский или до-монгольский период русской истории есть период истории того русского племени, которое называется теперь малорусским. Сравнивая позднейших Малороссов с Великороссами и именно обращая внимание на то, что Великороссы произвели раскол, который выражает собой отождествление внешних обрядов веры с её догматами, что в свою очередь есть следствие крайней привязанности к наружной набожности, и что у Малороссов ничего подобного не было и раскол до сих пор вовсе не имеет между ними места, приходят к заключению, что два племени – великорусское и малорусское существенно различаются между собой характером своих духовных натур и что позднейшая крайняя привязанность к наружной набожности, будучи делом Великороссов, которым принадлежит период Московский, есть выражение (и следствие) именно их характера. Это мнение о различии Малороссов с Великороссами в характере, конечно, более или менее справедливо, но едва ли в отношении к чертам характера, которые касаются нас: Предполагать о Малороссах, чтобы они по своему характеру никогда не впали в ту крайность приверженности к наружной набожности, которую мы видим на Москве в XVI веке, более чем сомнительно. Позднейшие, XVI века, Малороссы, весьма отличные от современных им Великороссов, представляют собой продукт своей особой истории, отличной от истории Великороссии, а чем бы они были, если бы их история была тождественна с историей последней, это составляет вопрос, на который вовсе не может быть дано уверенного ответа. Великороссия, по своему

географическому положению часть Руси весьма удалённая от западной Европы, начала до некоторой степени разобщаться с последней с самого Андрея Боголюбского, с которого начинается её история, а потом и совершенно порвала свои связи с ней и до такой степени стала страной самозаклѣнной, что представляла собой как бы европейский Китай. Напротив, нынешняя Малороссия не только никогда не разрывала с западной Европой, но с той самой минуты, как для Великороссии началось, совершенное разъединение (нашествие Монголов), теснее, чем прежде, сблизилась с нею (королевство Галицко-Волынское), а потом, подпав государственной власти Польши, стала под её и решительное духовное влияние. Позднейшая учёная Малороссия, резко отличающаяся своим характером и складом своего религиозного мышления от современной себе Великороссии, представляет собой воспроизведение западно-образованной Польши.

Больше или меньше отличаются Малороссы характером своей духовной натуры от Великороссов, но, во всяком случае, это отличие нельзя представлять себе таким образом, чтобы Малороссы, если бы они остались, подобно Великороссам, людьми необразованными. И если бы они поставлены были в условия положения этих последних, не впали в крайность сверхдолжной привязанности к внешней набожности. Народ, остающийся необразованным и поставленный в положение, в котором находились Великороссы, т. е. разобщѣнный со всем остальным миром и самозаклѣнный в самом себе, не может более или менее не впасть в эту крайность. Мы вовсе не знаем положительным образом того, чтобы Малороссы или – что то же – Русские до-монгольского периода, не впадали в нашу крайность и чтобы они не освободились от неё только впоследствии времени. Мы только считаем совершенно необходимым предметом это, так что речь наша должна возвратим к тому, на чём мы оставили её выше. Мы считаем необходимым предполагать это, во-первых, по причине уже указанной выше, а во-вторых ещё и по другим причинам. Народ, хотя и необразованный, но стоящий на такой степени

общечеловеческого развития, чтобы понимать существо христианства и его отличие от язычества, каковыми именно должны быть представляемы Русские, должен принимать христианство, и не может его не принимать с надлежащим пониманием того, какое значение придаёт оно добрым делам или нравственной жизни. А по этой-то причине, как указано выше, и не может случиться у подобного народа, каковы были Русские, чтобы он прямо начал с крайней привязанности к внешней набожности (так как это есть уже извращение христианства). Подобный народ, вследствие своей необразованности, необходимо должен более или менее впасть в эту крайность с течением времени и потом и это-то собственно «потом» и составляет вопрос по отношению к Русским, т. е. как скоро и когда оно настало? Оно могло настать скорее или медленнее, смотря по обстоятельствам, и именно обстоятельства, в которых находились Русские до-монгольского периода, и заставляют предполагать, что тогда оно ещё не наставало. Если человек будет предоставлен самому себе, то известные естественные наклонности его разовьются и проявят себя скорее; если же он будет находиться под влияниями, которые будут парализовать и задерживать развитие этих наклонностей, то само собой понятно, что и обнаружение их совершится гораздо медленнее: по отношению к Русским до-монгольского периода имел место второй случай (тогда как, наоборот, по отношению к Русским Московского периода первый); а вследствие этого и должно быть предполагаемо то, что мы предполагаем.

Во всё продолжение периода до-монгольские предки наши находились в живом сравнительно общении с западной Европой. По географическому положению страны, князья наши не могли принимать деятельного участия в политических делах всей западной Европы; но, тем не менее, они вели знакомство и находились в связях со всей ею, как видно это из того, что они заключали браки, приводя невест или выдавая своих девиц, на всём её пространстве. Не принимая деятельного участия в делах всей Европы, князья наши находились в деятельных политических сношениях

(дружественных или враждебных) с непосредственными нашими соседями на Западе – Поляками и Венгерцами. Во всё продолжение периода в главнейших городах Руси (Киевской или тогдашней собственной) постоянно находились более или менее многочисленные товарищества (компании) купцов из разных мест западной Европы. Всё это нисколько не имело своим следствием того, чтобы предки наши захотели быть, подобно западной Европе, просвещёнными, заимствуя просвещение от неё или от Греков; но всему этому, как уже мы говорили выше, нельзя не придавать и совершенно никакого значения. Человек необразованный, водящий знакомство с людьми образованными, незаметно для себя самого и без своего прямого намерения, заимствует от последних некоторое развитие и становится выше того необразованного человека, который обращается исключительно в среде подобных себе. Приводы из западной Европы княжон для замужества были не особенно многочисленны; но эти княжны воспитывали потом целые семейства детей. Притом, весьма вероятно думать, что дело в этом случае не ограничивалось одними самими князьями. Но что по подобию их брали себе невест из западной Европы, и преимущественно из соседних Польши и Венгрии, и наши бояре. Таким образом, знакомство и связи предков наших с западной Европой должны были сообщать им некоторое общее развитие. Но это общее некоторое развитие не могло со своей стороны не служить несколько к тому, чтобы поддерживать свет и в воззрениях религиозных и чтобы предохранять от уклонения в сфере этих последних в решительную крайность. Крестьянин совершенно неразвитый без сомнения верует, что наружная молитва или полагание поклонов пред иконами составляет всё, что требуется для спасения; но крестьянин, имеющий некоторое развитие, уже, по крайней мере, смутно понимает, что это не составляет всего.

Сейчас указанному нами влиянию, конечно, вовсе не должно усвоить слишком большого значения. Само по себе и в отдельности оно могло быть так слабо со своим действием в сфере религиозной, чтобы и совсем не иметь никакого значения. Но кроме этого, как бы побочного, влияния было ещё другое

влияние прямое, к которому это служило только дополнением, и умалять значение которого было бы несправедливо. Разумею влияние греческое. Во всё продолжение периода домонгольского митрополитами русскими были Греки; вместе с митрополитами постоянно было некоторое количество Греков русскими епископами; при митрополитах и при епископах жили Греки в качестве их чиновников или соборных клирошан. Следствием такого положения дел необходимо должно было быть то, чтобы религиозные воззрения Русских были более или менее тождественны с таковыми же воззрениями Греков и не уклонялись от них. Все епископы русские из природных Русских, представлявшие собой проводников религиозных воззрений в духовной или церковной среде, естественно должны были стараться усвоить себе воззрения и вообще характер, и дух мышления своих митрополитов. Великие князья со своими боярами, представлявшие собой в светской среде тот образ, на который должны были взирать все остальные, находились под учительным влиянием и руководством тех же митрополитов вместе с жившими при них Греками. Все остальные Греки, жившее вне Киева, непосредственным образом должны были поддерживать греческие воззрения на пространстве всей вообще Руси. Чтобы для читателя были убедительнее наши речи, мы позволим себе обратиться к доводу не особенно приятного свойства: Если владычество Татар имело своим следствием то, чтобы предки наши в значительной степени заразились татарским духом, то невозможно было, чтобы владычество Греков (духовное) не имело своим следствием поддержания греческих воззрений. У нас есть люди, которые полагают, что именно Грекам мы и обязаны нашей крайней привязанностью к наружной набожности. Но это вовсе несправедливо и составляет не более как недоразумение. Протестантские и рационалистические писатели представляют Греческую церковь за принятие ею иконопочитания и почитания мощей святых, с чем соединено и из чего развилось всё внешнее богопочтение, как виновницу возвращения к языческому идолослужению и вообще всего того, что объемлется немецким словом *Abgötterei* эти-то укори́зны

писателей и думают относить к внешней набожности нашей Руси, какой она является в XVI веке. Но великое различие между употреблением всякой вещи и её злоупотреблением,— великое различие между тем, чтобы, принимая внешнее богопочтение, как дело необходимое, усвоить ему должное значение, и тем, чтобы, извращая значение этого богопочтения, ставать его выше, и на место нравственных христианских дел. Если помянутые писатели, поступая совершенно несправедливо, укоряют Греков за употребление, то это вовсе не значит, чтобы на последних падала вина и за наше злоупотребление. Нельзя сказать о Греках того, чтобы, по мере упадка у них просвещения, совсем не помутилась у них и чистота христианских взглядов и чтобы они не наклонились несколько на сторону праведности неоправдывающей. В наш период до-монгольский мы видим у Греков обычай, чтобы люди умирающие принимали перед смертью монашеское пострижение, причём предполагается тщетная надежда получить мзду дел монашеских за одно кратковременное восприятие на себя монашеского образа. Но относительно происхождения этого обычая с вероятностью следует думать, что причиной при этом была не столько сейчас указанная тщетная надежда, сколько особое образовавшееся о монашестве мнение: монашество было принимаемо за таинство и как бы за второе крещение¹⁷⁰⁹, почему и вероятно полагать, что действительную причину происхождения обычая составляли желание и надежда людей изгладить грехи предшествующей мирской жизни столько действительно, сколько действительно изглаживает их крещение. Что же касается до дел и действий наружной набожности в собственном смысле, то Греки никогда не доходили до того, чтобы впадать относительно их в нашу крайность,— чтобы, извращая их смысл и полагая в них как бы всю сущность христианства, ставить их на место дел нравственно-добрых. В позднейшее после нашего периода до-монгольское время Греки, конечно, не возвышались в понимании христианства против этого последнего времени, ибо средство этого понимания — просвещение шло у них не на гору, а все более и более под гору. Однако, и в позднейшее время

мы не находим у них ничего подобного тому, что у нас в XVI веке. Преподобный Максим Грек, явившись в русском обществе XVI века, увидел себя как бы совсем в другом нравственном мире,— до такой степени было велико различие между тогдашними Русскими и Греками. Может быть, кто-нибудь захочет думать, что преподобный Максим бичует крайнюю привязанность к наружной набожности современных ему Русских не потому, чтобы она возмущала его, как Грека, а потому, что он был человек исключительный, возвышавшейся над современным ему обществом, и что, останься он в Греции, он бичевал бы её и у самих Греков. Но, во-первых, если бы Греки, подобно нам впадали в эту крайность, то там нашлись бы обличители и без Максима, между тем как их мы не знаем. Во-вторых, доказательства резкого различия по отношению к предмету нашей речи между позднейшими Русскими и Греками мы находим у современных нам Русских и Греков, обращаясь к взаимному их сличению. Относительно своего поведения в храмах или церквах за общественным богослужением Русские и Греки существенно различаются между собой: у нас простые люди стараются как можно усерднее молиться, т. е. как можно более творить поклонов (так что в сельских церквах от шуршания по одежде творящих кресты рук поднимается даже некоторый шум). Напротив, в церквах греческих «моления» в нашем смысле почти вовсе нет, так что на непривычный русский взгляд Греки в церкви во время молитвы представляют собой нечто странное: стоят и не молятся («стоит — как говорят — и не перекрестится»). Грек ограничивает свою так сказать поклонную молитву тем, что делает несколько поклонов при входе в церковь, и что потом творит их не очень большое количество в известные важнейшие времена служб (причём творит их вовсе не с той крайнейшей машинальностью, как это у наших простых людей). Русский, вероятно, подумает, что Греки отступили в этом случае от древнего благочестия; на самом же деле это вовсе не так: Греки остаются в этом случае при древнем обычае, а у Русских ввёлся свой обычай, сообразно с их особым взглядом на поклоны. Сейчас указанное различие между Русскими и Греками частным, но несомненным, образом

показывает, что одни и другие вовсе не тождественны во взглядах на внешнюю набожность, и, следовательно, показывает, что первые не заимствовали своих взглядов у последних¹⁷¹⁰.

Итак, необходимо думать, что до-монгольские предки наши ещё не впадали в совершенную крайность приверженности к наружной набожности или ещё не доходили до совершенного извращения её смысла, что мы находим нравственной болезнью позднейших наших предков.

До какой степени они были чужды этой болезни и до какой степени правильно понимали они значение наружной набожности в деле спасения, это составляет вопрос, на который, во всяком случае, нельзя бы было дать ответа математически-точного. Ибо тут речь не о предметах, которые могут быть определяемы с математической точностью и отвечать на вопрос за отсутствием средств мы не в состоянии и с точностью нематематической. Человек, не имеющий просвещения, неизбежно должен уклоняться в эту крайность, а что касается до обстоятельств, в которые он поставлен, то они или задерживают его наклонное движение к этой крайности или ускоряют последнее. Так как первые обстоятельства именно могут только более или менее задерживать и парализовать движение, но не совершенно его уничтожить и прекратить, то из этого следует, что до-монгольские предки наши не могут быть представляемы таким образом, чтобы они нисколько не уклонялись в сторону нашей крайности и чтобы они неподвижно оставались на черте и на месте истинного понимания. Дóлжно думать о них так, что более или менее они уклонялись в сторону нашей крайности, но что уклонение ещё не достигало той черты, за которой бы начиналась действительная и настоящая крайность.

Впадая в крайность приверженности к наружной набожности, человек делает это на счёт собственного и действительного благочестия, состоящего в исполнении нравственного закона Божия. Будучи благочестивым, нельзя не быть в соответственной мере набожным; напротив, будучи набожным, можно быть вовсе неблагочестивым. Благочестие

состоит в том, чтобы любить Бога, как говорит апостол, делом и истиной (1Ин. 3:18); а кто любит Бога делом, тот не может не выражать своей к Нему любви и наружными знаками. Набожность состоит в том, чтобы выражать свои чувства к Богу словом и языком и другими внешними способами, но выражать внешним образом весьма можно и то, чего не имеешь внутри. Благочестие состоит в том, чтобы исполнять заповедь Божию о любви к ближним; а кто истинно любит ближних, тот как будет не любить Бога и вместе с этим внутренне и наружно не почитать Его, когда первая любовь именно *от Бога есть* и когда *всякая любовь ближних от Бога рождена есть и знает Бога* (1Ин. 4:7)? Набожность состоит в том, чтобы наружно почитать Бога посредством устной молитвы, преклонений тела или поклонов и посредством других наружных действий; но словами уст и преклонениями тела и всякими другим наружными действиями весьма можно почитать Бога и таким образом, чтобы сердце ваше отстояло от Него далече (Мф. 15:8–9), и чтобы мы вовсе не помышляли при этом об исполнении Его заповеди о любви к ближним. На сейчас указанном взаимном отношении между собственным благочестием и наружной набожностью и основывается то, что когда человек преувеличивает значение и искажает смысл второй, то он делает это в ущерб первому. Человек создаёт себе и как бы возводит в свой догмат погрешительное мнение, что важнейшее и главное в христианстве состоит в исполнении заповеди о наружной набожности; но чем он усерднее исполняет эту мнимую первую заповедь, тем он более и более приходит в нерадение об исполнении действительной первой заповеди, как об этом свидетельствует сам Спаситель, указывая на пример иудейских книжников и фарисеев (Мф. 23:23, Лк. 11:43). С этими последними, по свидетельству Спасителя, случилось то, что они, заботясь о тщательнейшем соблюдении преданий человеческих, оставили заповедь Божию (Марк. 7:8). Подобное случается с христианами, когда они ставят наружную набожность на то первое место, на котором стояли у книжников и фарисеев предания человеческие: усвоив такое значение делам этой набожности, что как будто бы в них заключалось всё

существо христианства, люди оставляют и забывают заповедь Божью о соблюдении Его нравственного закона. Конечно, этого не бывает таким образом, чтобы прямо и положительно был отрицаем нравственный закон евангельский; но это бывает таким образом, что не отрицаемый он полагается как бы в совершенном забвении. *Сия подобаше творити и оных не оставляти*, говорит Спаситель книжникам и фарисеям о взаимном отношении между важнейшими и менее важными заповедями, подлежащими соблюдению (Мф. 23:23): перемещая нравственный закон и наружную набожность и поставляя первый не на месте того, что должно творить, а на месте того, что должно не оставлять. Люди при своём бессилии исполнять свои обязанности во всём их объёме, дозволяют себе и находят извинительным совсем оставлять то, что должно быть только не оставляемо; со всем усердием творя дела, составляющие собой наружную набожность, и превратно мысля о них, люди воображают себя достаточно добрыми и благочестивыми христианами, чтобы заботиться ещё о чём-либо другом. Не совсем, может быть, понятно такое самообольщение (и как бы нравственно-патологическое явление); но оно пред нами налицо, как факт нашей жизни, ибо и доселе весьма значительная часть русских благочестивых людей не полагает ли благочестия в одной наружной набожности?

Итак, о до-монгольских предках наших необходимо думать, что в деле понимания благочестия они ещё свободны были от той крайности, которая является нашей болезнью в позднейшее время. Но в отношении к благочестию, конечно, выше тот, кто более правильно понимает его; следовательно, должно думать о них, что они в этом случае были выше, чем позднейшие наши предки.

Издатель периодического сборника «Древняя и новая Россия» г. В. Грацианский, желая приобрести на наш счёт славу учёного, поместил в своём издании (настоящего 1880г. месяц Август) статейку против нас, которой дал остроумно-хлёсткое заглавие: «Мнимо-исчезнувший город, или как ошибаются иногда учёные русские историки», и которую вверху страниц надписывает: «Ошибочное мнение г. Голубинского». У Киевской

Десятиной церкви Богородицы в числе недвижимых её имений был город Полоный. Г. В. Грацианский родился также в Полонном. Любопытствуя знать, что мы говорим о Полон(н)ом, он отправляется в нашу книгу, и находит... что мы вовсе не знаем, где был Полонный [стр. 288 сноска 991]. Как,— восклицает г. Грацианский,— невежество профессора простирается до того, что он не знает, где был и есть Полонный? О, писать, писать!.. Но г. Грацианский поспешил явить свою очень большую (и смеем уверить его — не незанимательную) учёность. Он родился в Полонном Волынском. Два Волынских Полонные нам очень хорошо были известны (а если бы он немного внимательнее читал нашу книгу, то увидел бы, что нам известен и тот Полон(н)ый, по поводу которого г. Барсов считает нужным сослаться на авторитет самого г. Соловьёва. Из двух Полонных Волынских один, не родина, впрочем, г. Грацианского, упоминается в Ипатской летописи). Но у нас речь не об одном из Полонных Волынских, а о Полоном Киевском. Местности этого Киевского Полоного мы действительно не знаем, и если нам укажет её г. Грацианский, то мы будем ему благодарны. (В первое лето княжения в Киеве Глеб Юрьевича, что есть 1169г. по Лаврентьевской летописи и 1172г. по Ипатской, пришло множество Половцев, которые, разделившись на две половины, стали — одни близъ Переяславля, другие у Корсуни, и которые звали к себе на снем, для уряжения мира, великого князя. Глеб Юрьевич, послушав зова Половцев, отправился сначала к половине их Переяславской. Но когда он, отправившись, послал сказать Половцам Корсунским, чтобы они его подождали, те надумали: «се Глеб ехал на ону страну к онем Половцем, а тамо ему постряти (застрять, долго быть), а к нам не ехал: пойдем за Кыев, возмем села, пойдем же (и таким образом пойдём, подразумевается — отлично устроив дела) с полоном в Половье». Как надумали, так и сделали: «ехаша за Кыев воевать, и приехаша к Полоному (*вариант* Полному) к святей Богородице к граду Десятиньому и к Семьчю (приводим по Ипатской, в Лаврентьевской: Семыню) и взяша села без учта». Совершенно ясно здесь, во-первых, что разумеется Полоный Киевский или находившихся в области Глебовой; совершенно

ясно здесь, во-вторых, что за Киев от Корсуни – никак не в сторону Полонного Волынского. Место Семьча или Семоча, упоминаемого с Полоным, летописью указывается или на реке или близь реки Тетерева,– Ипатская под 1257г., 2 издание стр. 555. Ища Семьча за Киевом от Корсуни, нужно было бы полагать его между нижним Тетеревом и Днепром. Но на карте Боплана» приложенной к Истории Малой России Бантыш-Каменского, мы находим сделанную заметку, что до XVI века сейчас указанная местность была ненаселённым болотом. Следовательно – Семьча, а с ним и Полоного, нужно искать на верхнем Киевском Тетереве или около теперешнего города Радомысля). В ответ на бесцеремонность г. Грацианского, которую он позволяет себе по отношению к нам, мы дадим ему добрый совет не писать статей, подобных той, которую он написал против нас. Мы не имеем ни времени, ни охоты отвечать ему так, как он давал бы нам право. Но он может напасть на человека, у которого есть время и охота,– тогда ему будет нездорово...

Старые предки наши имели обычай писать не предисловия к книгам, а послесловия. Пользуясь их примером, я намеревался было написать несколько пространное послесловие к настоящей второй половине тома, чтобы по поводу оконченной в ней части моей истории сделать объяснения, какие я находил бы нужными и полезными. Но разные соображения заставляли меня отложить намерение.

Вместо послесловия и в некоторую его замену я позволю себе поместить здесь мой небольшую речь, которой я предварил мой докторский диспут¹⁷¹¹.

(После вступления)

..."Обращаясь к моей истории, я,– как мне думается,– не имею нужды многословно отвечать на вопрос: что побудило меня предпринять её издание. История русской церкви, чтобы достигнуть возможной для неё степени совершенства, желаемого от всякой истории, как науки, должна быть обработана. Эта обработка, подобно тому, как обработка и всякой другой истории, не может быть делом одних-двух рук, а ожидает целого и более или менее длинного ряда работников.

Обработке русской церковной истории уже положено твёрдое и прочное начало; но после начинателей, которым принадлежит (и да будет!) вся слава, как таковым, должны явиться многие продолжатели. Я имею усердное желание быть одним в числе этих последних, чтобы приложить свою посильную лепту, и вот ответ на вопрос о руководивших мной побуждениях.

Желание и осуществление желания – вещи различные: Удалось ли мне прибавить что-нибудь к сделанному моими предшественниками, – судить об этом я, конечно, должен предоставить другим. Не присвояя себе права быть своим судьёй, я считаю не уместными некоторые объяснения и ещё более – сознаю потребность в некоторых оправданиях.

Составляет прискорбную истину то, что история русской церкви вообще, а периода до-монгольского в частности, очень не богата историческим материалом, из которого она должна быть созидаема. Относительно периода до-монгольского, которому посвящена часть моей истории, представленная на соискание степени, истину составляет и не только то, что он очень не богат историческим материалом, но и то, что он скуден им до самой крайней и до самой последней степени. Совершенно голый и не совсем полный список митрополитов, неполные списки епископов, списки каменных церквей: вот почти всё, что дают церковной истории наши летописи до-монгольского периода; а помимо летописей – никаких исторических актов и никаких исторических памятников. При таком положении дела, историк русской церкви, как бы его ни мучили идеалы истории, конечно, не в состоянии дать истории периода до-монгольского сколько-нибудь настоящей и сколько-нибудь надлежащей: если вовсе нет сведений о правительственной деятельности митрополитов, если вообще совсем ничего о них неизвестно; то понятно, что ничего нельзя сказать об их деятельности и что невозможно нарисовать их портретов, как живых и нравственно-индивидуальных людей. Отказываясь от того, что невозможно, историк русской церкви, очевидно, обязуется обратить все свои заботы на то, что, так или иначе, для него возможно. История нашей церкви, как история всякой другой церкви и вообще всякого общества

людей, есть история не только отдельных лиц, представляющих собой так называемые лица исторические, но и безличная история учреждений, составляющих её внешнюю организацию: Помимо митрополитов, как лиц, у нас была митрополия и вообще иерархия, как церковно-правительственное учреждение; помимо исторических, например, деятелей из монахов, у нас было монашество, как нравственно-общественное учреждение. Невозможно говорить об отдельных лицах, когда нет о них никаких сведений; но возможно до некоторой степени воссоздать истории учреждений, как безличных механизмов, хотя бы и отсутствовал исторический материал или был только очень скуден. В этом случае для восполнения материала, если он отсутствует, или для его надлежащего употребления, если он очень скуден, так что сам по себе, представляя только отрывочные и тёмные намёки, не может быть употреблён в дело, оказывается возможным обращение к мощи двух средств: аналогии и обратных заключений от позднейшего времени. Учреждения церкви вместе с самой церковью мы заимствовали из Греции; следовательно, между её церковными учреждениями и нашим необходимо предполагать сходство, и, следовательно, – сведения об её церковных учреждениях могут до некоторой степени возмещать отсутствие или восполнять недостаток и – освещать темноту наших сведений об этих учреждениях у нас на Руси. Учреждения существуют в обществах не таким образом, чтобы каждый день менять свой дух, характер и внешний строй. Если в обществах не случается идущих от частной инициативы внезапно-насильственных переворотов, переустройствающих их жизнь, то учреждения столько же устойчиво сохраняют единство своего духа и характера, а, в общем, и внешнего строя, сколько устойчиво сохраняет себя самая жизнь. Следовательно, в истории русской церкви есть основания делать заключения от позднейшего допетровского времени к древнейшему.

Сейчас указанные средства воссоздания истории учреждений, само собой понятно, далеко не могут быть признаны вполне удовлетворительными и, конечно, вовсе не то, что прямое средство – положительные сведения. Но если не

находится в распоряжении историка этого последнего средства, то употребление наших средств всё-таки до некоторой степени может оказывать ему услугу, и, следовательно,— чтобы сделать что-нибудь, необходимо ими воспользоваться. Я со своей стороны усердно старался воспользоваться побочными средствами, о которых говорю, насколько в состоянии был это сделать. В части моей истории, представленной на соискание степени, есть глава об управлении. Всякий немного знакомый с русской церковной историей знает, что наше церковное управление периода до-монгольского покрыто мраком совершенной неизвестности. Мы, разумеется, имеем то знание, что у нас в период до-монгольский были митрополиты, епископы и низшее приходское духовенство. Но как управляли церковью митрополиты и епископы, откуда бралось и что такое было низшее духовенство,— на эти и другие вопросы положительные сведения не дают нам никаких ответов. Я со всем усердием старался, насколько мог, при помощи сейчас указанных средств, пролить в этот мрак некоторый свет...

Всякая история относительно своего материала, обилен он или скуден, должна быть подвергнута критической обработке. Правило обыкновенной жизни: не верить всему, что люди говорят и пишут, имеет совершенно такое же приложение и к истории. Как в настоящее время, приготавливая материал будущей истории, люди отчасти по неведению, отчасти по прямым намерениям, пишут о делах и событиях, имеющих стать достоянием истории, далеко не одну чистую истину, так это было и в древнее время. В древнее время, по условиям тогдашней общественной жизни, была ещё гораздо бóльшая свобода для лжи ненамеренной и намеренной: и до сих пор народное творчество создаёт исторические легенды, но легенды эти уже не имеют возможности приобретать значение исторического материала; и теперь ещё, пожалуй, нашлись бы люди, которые по тем или другим намерениям не отказались бы от слагания исторических легенд, но над ними контроль нынешней печатной гласности. Вообще, нужда критики в отношении к материалу всякой истории совершенно ясна и очевидна, и — сколько наивен будет тот будущий историк нашего

времени, который даёт полную веру всему, что получит от нас в виде исторического материала, столько же наивны были бы и мы, если бы относились к находящемуся в наших руках материалу прошедшей истории с подобной же полной верой. При моём изучении русской церковной истории я поставил своей нарочитой задачей критическое отношение к её материалу. Критика привела меня, между прочим, к тому, что я отрицаю достоверность повести о крещении св. Владимира, помещённой в летописи, и признаю её за позднейшую легенду.

По поводу этого, так сказать – крупного, отрицания считаю нужным, во-первых, заметить, что вовсе несправедливо обвинять меня, будто я первый дерзнул поднять свой руку на повесть. Задолго прежде меня это сделал покойный Сергей Михайлович Соловьёв, который видит в повести не более, как воспроизведение позднейших преданий или легенд, и который не принимает как прихода к Владимиру послов с предложением вер, так и посылания им своих послов для осмотра вер на местах¹⁷¹². Различие между мной и Сергеем Михайловичем в отношении именно к неверию в повесть только то, что он высказывает его сравнительно кратко, а я сравнительно пространно. Но это различие объясняется тем, что он историк гражданский, а я – церковный. Авторитет покойного Сергея Михайловича, надеюсь, достаточно силён, чтобы я мог стать под его защиту от обвинений, будто я поступил в этом случае с не совсем извинительным легкомыслием. Если мне скажут, что я как историк церковный должен был ополчиться на защиту повести против г. Соловьёва, то я отвечу на это тем, что бывают случаи, когда историк церковный видит себя в необходимости соглашаться в своей области с историком гражданским.

Во-вторых, мне приходилось слышать обвинения, будто я с моим отрицанием повести снимаю со св. Владимира тот венец славы, которым он украшается, будто я низвожу его с того высокого пьедестала, на котором он стоит, и будто я отнимаю у него титул равноапостола. Обвинений я не выдумываю, – мне на самом деле приходилось их слышать: но каким образом они могли быть сделаны, я вовсе этого не понимаю. Св. Владимир украшается своим венцом славы, стоит на своём высоком

пьедестале и получил от церкви титул равноапостола потому, что он крестил Русь: но разве я, отрицая достоверность повести об его крещении, отрицаю факт крещения им Руси? Владимир, утверждает повесть, потому принял веру Греков, что убедился в её истинности: но разве я не утверждаю того же самого и говорю что-нибудь иное? Моё несогласие с повестью состоит в том, что по ней – Владимир посылал послов для осмотра вер и что после этого осмотра он решился принять именно веру Греков, а не какую-нибудь другую, потому, что она была найдена послами самой лучшей. А я не допускаю осмотра и считаю необходимым предполагать убеждение в истинности греческой веры прямое и непосредственное. Таким образом, всё дело в этом выборе. Мы, Русские, представляя собой исключение между всеми народами, которым доводилось переменять отеческое язычество на другую веру, приняли вместо язычества греческое православное христианство не так, как делали все прочие, – убедили нас в его истинности, и мы приняли. А так, что, не доверяя сторонним убеждениям, мы сами произвели досмотр всех вер и что по собственному досмотру мы нашли греческую веру самой лучшей. Доказывать, что этот выбор веры есть нечто весьма невероятное само в себе и в то же время нечто совсем неизвестное нашим древним, старшими летописца или современным ему, историческим повествователям, значило бы снова повторять то, что я уже говорю в моей книге. Но допустим этот невероятный выбор веры: на самом ли деле Владимир, как креститель Руси и как равноапостол, в этом случае является в лучшем свете, нежели как при моём представлении дела? К Владимиру приходят послы от разных народов с предложением вер; он выслушивает всех послов и, не убеждённый ни одним из них, принимает только то общее решение, что нужно переменить язычество на какую-нибудь другую веру. Приняв это общее решение, он устраняется от дальнейшего личного участия в решении вопроса о вере и поручает выбрать из нескольких других вер какую-нибудь одну отряженным для этого 10-ти мудрым и смышлёным мужам из числа его бояр, соглашаясь, подразумевается, принять ту веру, которую выберут последние.

Допустим, что это было возможно, хотя Владимир, намеревающийся отказаться от язычества не для какой-нибудь другой известной веры, а вообще для того, чтобы принять какую-нибудь другую веру, и будет представлять очень мудрёную загадку: Но человек, принимавший только намерение переменить старую веру на какую-нибудь новую и потом предоставлявший сделать выбор новой веры другим, может ли быть признан за человека, поступающего по собственному искреннему убеждению? Не ясно ли, что, желая представлять дело так, как оно представляется в повести, мы получим по отношению к Владимиру не то, чтобы видеть в нём человека, действующего по искреннему убеждению, а напротив то, чтобы видеть в нём замечательный пример незаурядного индефферентиста? «Я готов отказаться от язычества (по неизвестной причине), а вы идите и выбирайте, какую знаете, другую веру"- таким странным образом заставляет нас повесть представлять св. Владимира.

Неизвестный автор нашей повести, как должно думать, руководился при её слагании благими намерениями. Но это не мешает быть повести мало состоятельной...

В главе о просвещении я говорю, что мы, Русские, в период до-монгольский, как и очень долгое время после, не имели настоящего образования,— что нашим образованием была одна простая грамотность, с собственной начитанностью в церковно-учительных книгах, переведённых с греческого языка. Кто помнит и принимает Карамзинское, что будто было время, когда Россия «не только была обширным, но в сравнении с другими и самым образованным государством»¹⁷¹³ Европы или что, по крайней мере, она не уступала в этом отношении первейшим европейским державам¹⁷¹⁴, для того, конечно, неприятно слышать речи совсем другие. Но после Карамзина утекло много воды и прошло много времени. В те дни, как писал свои истории Карамзин, у нас как-то ещё весьма легко смотрели на просвещение: думали, что оно может исчезнуть у народа от самых незначительных причин, ибо наоборот были самообольщены уверенностью, что ничего не стоит насадить его в народе. Отсюда возможность Карамзинского представления,

спасавшего нашу национальную честь, что у нас водворялось было просвещение,— что оно имело было у нас блестящий период существования, и что потом разделение нашего отечества (на уделы) и междоусобные войны (князей) подавили его у нас, так что в VIII веке мы уже начали в этом отношении отставать от держав западной Европы¹⁷¹⁵. Но после Карамзина мы увидели и убедились, что далеко не слишком легко насадить просвещение в народе, а отсюда и по отношению к нашей истории додумались, что просвещению насаждённому не очень легко исчезнуть. К этому присоединился пример Новгорода, о котором странным образом забыл Карамзин, но который стоял вне междоусобных войн князей и которому не нужно было даже откупаться от утеснительной власти баронов, что, по Карамзину, должны были делать города западной Европы¹⁷¹⁶. Как бы то ни было, только у последующих наших за Карамзиным историков — у преосвященных Филарета и Макария и у Сергея Михайловича Соловьёва уже вовсе нет речей о том, чтобы в период до-монгольский мы имели настоящее образование и чтобы оно находилось у нас в продолжение периода если не в блестящем, то в каком бы то ни было состоянии. Все они говорят только о грамотности, хотя старший между ними по времени — преосвященный Филарет, говоря о грамотности, и употребляет такие фразы, что как будто говорит о настоящем просвещении¹⁷¹⁷. Таким образом, я, когда утверждаю, что в период до-монгольский у нас не было настоящего просвещения, вовсе не говорю чего-нибудь нового против моих предшественников. В этом случае я как будто несколько отличаюсь от моих предшественников только тем, что говорю об этом с большей настоятельностью, нежели они. Почему я говорю с настоятельностью, это я объясняю в самой моей книге. Имеет народ просвещение или не имеет его,— две вещи совершенно различные; в первом случае одни следствия, во втором — другие. У нас отсутствовало просвещение, и это отсутствие сопровождалось своими, т. е. соответственными, следствиями, придавало своеобразный характер истории нашей церкви и произвело в ней своеобразные явления: а поэтому я и говорю об отсутствии у нас просвещения с настоятельностью.

Может быть, я говорю с настоятельностью немного сверхдолжной; если это правда, то в своё извинение могу сказать то, что историк – живой человек и что, говоря о прошедшем, он не может совсем отрешаться от настоящего. У нас, вопреки светлым надеждам, которым предавались современники почтенного историографа и во главе их он сам, ещё и до сих пор не вошло в общее и живое сознание всех, что нам настоятельно необходимо просвещение, – что как в государстве, так и в церкви (в последнем случае со стороны естественной, при стороне сверхъестественной) оно составляет ту первооснову, на которой зиждется все: Человеку, который имеет дело с непросвещением в истории и который видит его плоды, как мне думается, извинительно до некоторой степени являться перед своими читателями апологетом просвещения.

Быть историком в некотором отношении почти так же щекотливо, как быть публицистом. История какого бы то ни было общества не может быть похвальным словом ему или панегириком, а должна быть точным воспроизведением его прошедшей жизни со всеми достоинствами и недостатками этой последней; иначе она утратит весь свой смысл и перестанет быть историей. Но, говоря о недостатках прошедшего времени, иногда невозможно бывает не захватывать до некоторой степени настоящего, по той очень простой причине, что иногда прошедшее ещё продолжает более или менее оставаться настоящим. Таким образом, в некоторых случаях историк волей-неволей становится отчасти публицистом. Между тем есть люди, которые смотрят на это своими глазами, – которые, отдавая в полное распоряжение историка прошедшее, желали бы предъявлять к нему требование, чтобы он, как знает, тщательно обходил настоящее, хотя бы то и с явным ущербом для истории. Т. е. хотя бы во избежание речей о настоящем ему приходилось отказываться от полных и от должных речей и о прошедшем. Обязан ли историк подчиняться этому требованию? Если бы он подчинился требованию, то, допуская умолчания, он был бы вынужден кривить своей совестью; а как скоро он позволит себе это, то история – уже не история. Я со своей стороны держался того мнения, что лучше подвергнуться

упрёкам людей, предъявляющих к науке ненаучные и вненаучные требования, чем отказаться от обязанности быть историком по искренней совести. При этом, в оправдание как своё личное, так и вообще истории, считаю нужным прибавить следующее. Не знаю, справедливо ли и совсем ли хорошо поступать, когда во всяких нарочитых речах о настоящем времени, пытающихся указывать его недостатки, непременно подозревают, предосудительные намерения; но история, когда она вынуждена бывает вместе с прошедшим временем касаться и настоящего, не только не имеет в виду оскорблять это последнее, а напротив оказывает ему ещё добрую услугу. Недостатки настоящего времени составляют то, что всем и каждому известно, и, следовательно, история не делает тут чего-нибудь похожего на то, чтобы, мешаясь не в своё дело, обнаруживать какие-нибудь, не подлежащие оглашению тайны. Люди, видящие недостатки и не знающие причин, от которых они произошли, всю ответственность за них возлагают на тех, кому они принадлежат; история, объясняя причины, как произошли недостатки и как они образовались исторически, показывает, что подобное обвинение далеко не справедливо...

Мне приходилось слышать замечания, имевшие смысл резких обвинений, что во взглядах, мнениях и суждениях я слишком много отступаю от моих предшественников. Позволяя себе думать, что люди, желающие поставить мне в вину мою оригинальность или своеобразие, немало её преувеличивают. А с другой стороны – позволяя себе не находить слишком большого преступления в том, чтобы иметь смелость быть самостоятельными, я могу затем сказать в своё оправдание: я держусь взглядов, высказываю мнения и суждения, которые кажутся мне наиболее верными и основательными, как это делают и все люди, которые говорят по собственным искренним убеждениям. В своих взглядах, мнениях и суждениях я, конечно, могу ошибаться. Но это возможно, и бывает и со всеми людьми, и если бы все воздерживались от заявления убеждений, которые считают истинными, в том опасении, что принимаемое ими за истинное может оказаться ложным, – а этой возможности никто и никогда

не решиться отрицать,— в таком случае люди должны были бы сделать то, чтобы наложить на свои уста печать совершенного молчания. Это со стороны, субъективной. Со стороны объективной я могу сказать в своё оправдание то, что всякая история имеет надежду быть возможно надлежащим образом разработанной не в том случае, когда трудящиеся над нею отстраняют от себя заботы о самостоятельном исследовании, что составляет причину разногласия во взглядах, мнениях и суждениях, а напротив в том случае, когда они считают это самостоятельное исследование своим обязательным делом. Слишком большая и не совсем понятная нетерпимость у нас иных людей к самостоятельности научного исследования невольно приводит мне на память слова покойного Петра Симоновича Казанского, с которыми он обращался к покойному Михаилу Петровичу Погодину по тому поводу, что последний очень недружелюбно встретил новые исторические теории и мнения Сергея Михайловича Соловьёва. Поставив Погодину на вид, что хотя бы и все новые теории и мнения были ошибочны, от этого ничего другого не может произойти для науки, кроме пользы, Пётр Симонович указывает врагу новых теорий и мнений конечный результат, который должен получиться из разногласия исследователей: «взгляд (на предметы) расширяется, открываются (в них) новые стороны, и (-к чему мы все стремимся) истина восторжествует»¹⁷¹⁸.

Всякий человек делает не более того, сколько может сделать, а поэтому и успех деятельности всякого человека зависит собственно не от него. От самого человека зависит то, чтобы он трудился, по мере своих сил, усердно и добросовестно. Не знаю, удалось ли мне приложить что-нибудь к сделанному моими предшественниками, как я того искренно желал, но я старался трудиться так, чтобы по возможности менее упрекать себя в том, что зависело от меня самого».

22 Дек., 1880.

Примечания

¹ - Наши древние крестьяне на землях вотчинников были то же, что английские фермеры. Как в Англии построение церквей составляет обязанность не фермеров, а землевладельцев, так, конечно, было и у нас. (Читатель, конечно, знает, что должно различать крестьян на землях вотчинников и их холопов или челядинцев, как два класса людей не имевших между собой ничего общего, которые почти слились в один класс только после прикрепления крестьян к земле, что случилось в конце XVI века. Первые, быв людьми свободными и вообще гражданами полноправными, жили на землях вотчинников, как арендаторы. Вторые составляли их собственность (рабов), и жили или в их домах как прислуга. Или в их сёлах, усадьбах, в которых обрабатывали землю, составлявшую собственные запашки вотчинников). Нужно думать, что и крестьяне, жившие на землях казённых (чёрных княжеских) были подвижны в том смысле, что имели право оставлять их и переходить на другие казённые земли и к вотчинникам. Но они были неподвижны в том смысле, что в качестве членов общин (нарождавшихся из семей или составлявшихся по соглашению имели постоянное право на землю последних и не могли быть с неё удалены (нынешнее общинное землевладение). Представляя собой относительных собственников земель, общины должны были сами заботиться и о построении церквей. Так, по крайней мере, было в позднейшее время (в которое у крестьян на государевых землях церкви обыкновенно «мирское, их приходное, строение»).

² - Все свидетельства из Новгородской летописи, (т. е. в печатной 1 Новгородской).

³ - Все свидетельства после Новгорода из Лаврентьевской летописи

⁴ - См. Н. Otte Geschichte d. kirchlich. Kunst d. Deutsch. Mittelalters, Leipzig, 1862, S. 6, и Müller-Mothes'a Archeolog. Wörterb. sub v. Holzarchitektur.

⁵ - Никоновская летопись уверяет (1, 112), что второй митрополит русский Иоанн-1 поставил в 1008г. две каменные церкви – Петра и Павла в Киеве (об этой церкви вслед за Степенной книгой 1, 166 fin.) и Воздвижения Честного Креста в Переяславле. Но чтобы митрополит построил две каменные церкви, когда сам князь построил одну, чтобы второй митрополит имел средства и способы для построения хотя одной каменной церкви (ибо мастеров должен бы был вызывать из Греции и строение и самой незначительной каменной церкви должно было бы обойтись страшно дорого), это совершенно невероятно. Вообще, известие Никоновской летописи есть или баснословие или должно быть разумеемо о церквях деревянных.

⁶ - Помянутые выше Георгиевский и Ирнинский.

⁷ - Изяслав – мужской Дмитриевский и женский Николаевский; Святослав – мужской Симеоновский; Всеволод – мужской Михайловский Выдубицкий и женский Андреевский Янчин. См. в приложении к этой главе список каменных церквей.

⁸ - Михайловский Златоверхий.

⁹ - Первый – монастырь Кирилловский, второй – церковь св. Василия на Ярославовом княжеском («великом») дворе.

¹⁰ - Сын Владимир Всеволодович Мономах – церковь св. Иоанна в Копыревом конце; внук Мстислав Владимирович – монастырь Федоровский Вотч и церковь Богородицы Пирогощей; правнук Юрий Владимирович Долгорукий – церковь в монастыре (прежде существовавшем) Спасском Берестовском; праправнук Рюрик Ростиславич – церковь св. Василия на «новом» княжеском дворе.

¹¹ - Одна – в Печерском монастыре, другая – в монастыре Стефанече.

¹² - Обе при бывших в Новгороде княжеских дворцах – одну, Благовещения, за городом, на так называвшемся и называемом Городище; другую, св. Николая, в самом городе, на Ярославовом дворище.

¹³ - Одну за городом – в Юрьевом монастыре, в честь св. Георгия, и две, обе приходские, в городе – Иоанна Предтечи на Петрятине дворище или на Опоках и Успения Богородицы на Козьей Бородке.

¹⁴ - Спаса в Нередицах, за городом, по-нынешнему близь помянутого Городища, а по-тогдашнему в черте его самого.

¹⁵ - В честь своего ангела св. Георгия.

¹⁶ - Монастыри – в Боголюбове: мужской Рождественский и женский неизвестного имени, позднее Покровский (подразумеваем – находившийся при нынешней Покровской церкви), в самом Владимире: Вознесенский пред Золотыми воротами; церковь – на этих Золотых воротах.

¹⁷ - Монастыри (в самом Владимире) Рождественский и Успенский, церковь – нынешний Дмитриевский собор.

¹⁸ - Воздвижения Креста на Торговищи и св. Михаила близь своего дворца или, по крайней мере, одну первую.

¹⁹ - Иоанном – на воротах ограды собора.

²⁰ - О котором сфр в Печерском Патерике рассказ Поликарпа о Григории чудотворце.

²¹ - Православный Собеседник 1858г., кн. 1, стр. 307.

²² - Между Всеволодовичами, как мы сказали, Юрий Долгорукий выдаётся тем, что стремился украсить каменными церквами все важнейшие пригороды своего Суздальского удела. Это наводит до некоторой степени на мысль, что уже он, потерпевший столько неудач в овладении престолом Киевским, впереди своего сына Андрея, напал на гениальную мысль возвысить свою внерусскую Русь на степень первенствующего удела и великого княжения.

²³ - Речи об архитектуре могут быть вполне понятными только при помощи планов и фасадов и вообще рисунков. Мы бы имели самое усердное желание снабдить свою книгу тетрадью рисунков, но в настоящее время, к сожалению, мы не в состоянии этого сделать. Если когда-нибудь будем в состоянии, то не преминем тотчас же исполнить своё желание. А пока будем отсылать читателя к другим книгам.

²⁴ - В Платоновом разговоре Евтифрон, в самом начале читаем (слова, обращённые Евтифроном к Сократу): Τί νεώτερον, ὦ Σώκратες, γέγονεν, ὅτι καὶ συ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς, ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τοῦ βασιλέως στοάν; οὐ γὰρ καὶ σοὶ δίκη τις οὔσα τυγχάνει πρὸς τὴν βασιλέα, ὥσπερ ἐμοί;

²⁵ - Наши торговые ряды, в своей настоящей русской форме, которую они сохраняют ещё инде, быв подражанием рядам византийским, вышли из этих классических базилик: если в галереях базилик пристроить к стенам глухих комнат, которые бы составляли купеческие лавки, то это и будут наши ряды. [В позднейшее время всякие торговые ряды, помещались или не помещались в них судьи, назывались базиликами, см. Unger'a Quellen d. Byzantin. Kunstgeschichte, I, 84 (Basilika der Pelzhändler-базилика меховщиков).]

²⁶ - В виде исключения у Римлян до позднейшего времени были базилики и с непокрытыми серединами или совершенно греческие; такова например, была basilica Ulpiana, построенная императором Траяном, – Hubsch'a Monuments de l'architecture chrétienne в переводе аббата Guerber'a, Paris, 1866, PL I, № 13.

²⁷ - Латинское absida из греческого ἀψίς (и ἀψίς), – ἴδος. Ἀψίς, от ἄπτω – соединяю, связываю, слаживаю (привожу одно в соприкосновение с другим), собственно значит соединение, связывание (связка чего-нибудь), затем – петля или ячейка в сети, обод колеса и самое колесо, всякая округлость, арка (от того триумфальные ворота у Римлян с арками – абсиды), ниш с аркой, дуга свода, самый свод (архитектурный и небесный). Небольшие полукруглые пристройки к базиликам получили название абсид или от своей формы круглой (т. е. полукруглой) или вместе и от своего покрова, который с древнего времени мог делаться сводом.

²⁸ - В Палатинском дворце императоров римских базилика Юпитера (что значит не храм Юпитера, а базилика юпитеровская – императорская)

²⁹ - Специальные сочинения о базиликах: Quast'a Die Basilika der Alten, Zestermann'a Die antiken und christlichen

Basiliken nach ihrer Entstehung et caet., Mothes'a Basiliken form, ihre Vorbilder und Entwicklung; можно читать о них: у L ü bke в Geschichte der Architektur, у Martigny в Dictionnaire des antiquités chrétiennes и у M ü ller – Mothes 'a в Illustriertes Archäologisches Wörterbuch.

³⁰ - Купол из средневекового латинского "cupula", которое из "cupa" (греческое κύφος, σκύφος) – чаша.

³¹ - Главы ставятся у нас на куполах и на кровлях посредством шеек и фонарей (которые иногда на куполах, как бы представляя свод на своде, бывают полыми). Но на купола́ древних и старых церквей они посажены у нас непосредственно, именно – на сферу купола насажена луковица. Эти луковицы на древних и старых куполах, по происхождению своему весьма поздние, должно отличать от самых куполов, которые крылись, точно по их форме, сферическими крышами (в Москве эти сферические крыши старых куполов сохранились на куполах Архангельского собора и синодальной церкви 12 апостолов. – А рядом с ними и луковицы – на Успенском и на Благовещенском соборах).

³² - Исключение между храмами, как намеренные большие ротонды, представляют весьма немногие, таковы в особенности: Пантеон Агриппы (первоначально храм Юпитера) и храм Юпитера в Диоклетиановом дворце в Спалато.

³³ - При банях были устраиваемы гимнасиумы для телесных упражнений, находились библиотеки, сады и пр. Вообще они были как бы клубами древних, в которых проводилось свободное время. О римских банях или термах, бывших в самом Риме, см. у De Bleser'a в Rome et ses monuments, guide du voyageur catholique, 2 edit. Louvain, 1870, p. 77 sqq.

³⁴ - Baptisterium – купальня от греч. βαπτίζω, которое в церковном и нецерковном употреблении значит "купать".

³⁵ - Некоторые разделяют caldarium и sudatorium на два особых отделения.

³⁶ - Римляне передали свои бани Византийцам, а от Византийцев их наследовали Турки, так что нынешние знаменитые турецкие бани суть не что иное, как древние

римские бани (а не выдумка самих Турок, принесённая ими из своего Туркестана, в котором они, вероятно, не каждый день и умывались). У Турок бани и доселе с куполами, так что в Константинополе не знаящи очень можно принять баню за церковь (как это случалось с нами самими). По этой, вероятно, причине куполá (и главы) в старое время назывались у нас, а в Малороссии и до сих пор называются, банями.— О банях византийских и турецких, с изображениями, см. у К. Тексье и П. Пуллана в *L'Architecture Byzantine*, французское издание стр. 173 sqq. [Куполá – бани. Купола называются банями в западно-русских памятниках XVI века и в московских памятниках XVII в., но в настоящую минуту, за утратой выписок, мы не можем их указать; относительно теперешнего времени см. в Известиях Академии Наук, т. 3, Малороссийский словарь Афанасьева-Чужбинского.]

³⁷ - Величественный купольный храм Константин построил в столице Азии – Антиохии. О нём Евсевий в *De vita Constantini*, lib. III с. 50 (у Миня в Патрологии t. 20, p. 1109) и в *De laudibus C-ni*, cap 9 sub fin. (ibid. p. 1369).

³⁸ - Говорим это не только а priori, так сказать, сочиняя чувства, но и основываясь на нашем собственном впечатлении: Мы были в Риме в Пантеоне и в Солуни в знаменитой ротонде св. Георгия, имеющей точную форму зал в римских банях. (План и разрез Пантеона у Любке в *Geschichte d. Architectur*, 4 Aufl., S. 184 и 185; план и разрез Солунской ротонды св. Георгия у Тексье и Попп. Пуллана в *L'Architecture Byzantine* и из них в Сборнике Общества древне-русского искусства при Московском Публичном Музее на 1866г., Отд. II, лист рисунков к стр. 24, 1 и 2).

³⁹ - В настоящее время церковь св. Констанции близ базилики св. Агнессы, что за городом; см. о ней Де-Блезера *Rome et ses monuments*, p. 241, а её план и разрез: у Ciampini в *De sacris aedibus, a Constantino Magno constructis, Romae*, 1693, tab. XXIX, у Д'Ажинкура в *Histoire de l'art par les monuments*,— Architect. Pl. VIII, у Гюбша в *Monuments de l'architecture chrétienne*, Pl. VII и VIII, и у Любке в *Geschichte d. Archit.*, S. 241 (у последнего один план, а вместо её разреза см. разрез церкви

S. Maria zu Nocera, S. 244, совершенно одинаковой с нею по форме).

⁴⁰ - Дóлжно думать, что строил и именно, по крайней мере, на Западе, ибо на Западе, вместе с базиликами, мы находим серию церквей нашей формы (планы этих западных церквей нашей формы см. у А. Lenoir'a в *Architecture monastique*, t. I p. 379 sqq. у Гюбша в *Monuments de l'archit. chrét.*, PL XXXV, у Любке в *Gesch. Arch.* 241, и в *Annales Archeologiques par Didron aîné*, t. XII, Paris, 1852, p. 177 sqq.. А построенная Константином римская базилика мучеников Петра и Марцелина, находившаяся на *via Labicana*, близ городских ворот *Porta Maggiore*, и служившая усыпальницей его матери св. Елены, сюда не относится, ибо она представляла собою круглую башню без круга колонн внутри и с куполом не над центром только, — на этих колоннах, а над всей ею. Т. е. башню, подобную Пантеону и Солунской ротонде св. Георгия, — её план и разрез у Ciampini в *De sacris aedibus*, tab. XXVII, а о ней у Де-Блезера в *Rome et ses monum.*, p. 402.

⁴¹ - Антиохийский купольный храм Константинов не сохранился до настоящего времени; но он, как это ясно из его описания у Евсевия (цитата выше), а также из описания Григория Богослова храма построенного его отцом в Назианзе и представлявшего очевидное воспроизведение по форме Константинова (*Oratio funebris in patrem*, §39, у Миня в *Патрологии* t. 35 p. 1038, воспроизведение плана церкви по описанию Григория у Гюбша, Pl. XIX, № 7), был несомненно то самое, что есть восьмиугольная церковь св. Виталия в Равенне, которая несправедливо считается дальнейшим развитием формы Константиновой (план и разрез св. Виталия: у Д'Ажинкура, Pl. XXIII, у Гюбша, Pl. XXI и XXII, у Любке, S. 249 и 250). Евсевий пишет об Антиохийском храме: εἶσω δὲ τὸν εὐκτήριον οἶκον εἰς ἀμήχανον ἐπάρας ὕψος, ἐν ὀκταέδρου μὲν συνεστῶτα σχήματι, οἶκος πλείοσιν, ἐξέδραες τε ἐν κύκλῳ ὑπερώων τε καὶ καταγείων χωρημάτων, ἀπανταχόθεν περιεστοιχισμένον (*De vita Const.*) Если внутри храма были кругом галереи нижние и верхние, то значит, он имел отставленный от стен круг столбов, между которым и стенами находились галереи. А если это так,

то это и будет св. Виталий Равеннский (и то, что мы представляем). Не считаем нужным выписывать Григория Богослова, но он ещё яснее говорит о галереях кругом стен восьмиугольника, — *δρόμοες τε ἀμφιθέτοις ἰσογώνιοις κυκλούμενον*.

⁴² - От Константина до Юстиниана оставалось неизменным то, что купол ставился на круге восьми столбов, ибо постройка купола на четырёх столбах есть именно нововведение Юстиниана. Но нижней части, по-видимому, была придаваема и другая форма кроме восьмиугольной. Григорий Нисский описывает построенный им храм, в котором (если мы его правильно понимаем) круг восьми столбов был поставлен в здании крестообразном (письмо 25 к Амфилохию у Миня в Патрологии t. 25, p. 1094 sqq.). Сам Юстиниан изменил нижний восьмиугольник в четырёхугольник прежде чем поставил купол на четырёх столбах: в построенной им прежде Софии церкви Сергия и Вакха (ныне мечеть Кучук-Айя-София, т. е. Малая св. София) купол по-прежнему на круге восьми столбов, а низ имеет форму четырёхугольника, а не восьмиугольника (план Кучук-Айя-Софии: у Ленуара в *Architecture monastique*, t. 1, p. 257, и с разрезом, — p. 321, у Зальценберга в *Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel vom V. bis XII. Jahrhundert*, Berlin, 1854, у Гюбша Pl. XXXII и у Любке S. 252; о ней см. в статье: *Griechische Kunst*, помещённой, в энциклопедии Ерша и Грубера, t. 84 S. 395).

⁴³ - Подробные и обстоятельные изображения св. Софии на рисунках: у Фоссати в *Aya Sofia Constantinople, as recently restored et caet.*, 1852, и у Зальценберга в *Altchristliche Baudenkmale* (для наглядного ознакомления более первая, для обстоятельного из учения более вторая); её описания: у Дюканжа в *Constantinopolis Christiana*, lib. III, у Византия в *Κωνσταντινούπολις*, I, 464, в статье *Griechische Kunst* Энциклопедии Ерша и Грубера, t. 84 S. 396; её планы, фасады и разрезы: у Гюбша, Pl. V, у Лютцова в *Die Meisterwerke d. Kirchenbaukunst*, у Византия в приложениях к II т., у Любке S. 253; из русских книг — в Сборнике Общества древне-русского искусства при Московском Публичном Музее на 1866г., Отд. II к стр. 4 (один разрез) и у Савваитова в его издании

Константинопольского Паломника Новгородского архиепископа Антония (план и разрез).

⁴⁴ - Всё сказанное нами читатель более или менее ясно поймёт, если, за невозможностью видеть Фоссати и Зальценберга, обратится просто к русским книгам – плану и разрезу у Савваитова и разрезу в Сборнике Общества древне-русского искусства. На плане у Савваитова, левая половина которого представляет нижний этаж церкви, а правая – верхний или полати, он видит в середине круг, а сзади и спереди круга полукруги: Это – купол с восточным и западным большими полукуполами. Между передними подкупольными столбами и столбами, стоящими у восточной стены, между задними подкупольными столбами и столбами, стоящими у западной стены, поставлены полукругами колонны: на этих полукругах колонн сидят своими окружностями четыре меньшие полукуполы. На продольном разрезе церкви у Савваитова видны: прямо – главный купол, с боков его (но не под ним) – большие полукуполы, и под последними – два меньшие полукупола. На поперечном разрезе церкви в Сборнике, представляющем восточную сторону, видно, как восточный большой полукупол сидит под куполом, а два передних меньших полукупола под ним (большой полукупол под куполом, а меньшие полукуполы с боков сего последнего, в середине же виднеется полукупол алтарной абсиды).

⁴⁵ - Принадлежат ли полукуполы под куполом самому Константину или явились в позднейшее время, может быть, незадолго до св. Софии (Равеннская церковь св. Виталия, построенная в 526–547г., в которой наши полукуполы, может быть, составляют позднейшую прибавку к Константиновой форме восьмиугольника и в которой они явились, может быть, в первый раз), это составляет вопрос. Но вероятнее, кажется, первое: Григорий Нисский в указанном нами выше описании построенной им церкви как будто говорит о наших полукуполах. (Автор статьи *Griechische Kunst* в Энциклопедии Ерша и Грубера, t. 84 S. 336, ссылаясь на одно место Златоустого, – edit Montfauc. Paris, altera t. III p. 192 fin., говорит, что в Константинову Антиохийскую церковь свет проникал сверху

изобильно со всех сторон,— reichlich von allen Seiten. Если бы это было так, то это указывало бы, что в церкви были полукуполы. Но на самом деле Златоустый говорит только, что верх церкви возвышался на невыразимую высоту,— εἰς ὕψος ἀνέστηκεν ἄφρατον).

⁴⁶ - План и разрез у Тексье и Попл. Пуллана и из них в Сборнике Общества древне-русского искусства на 1866г., Отд. II, к стр. 24, №№ 3 и 4; о ней см. в Записках поклонника Святой горы, Киев 1864, стр. 13 sqq.

⁴⁷ - Слово трибуна значит собственно кафедру. Но в средневековой латыни оно употребляется и в нашем смысле. (Дюканж Gloss. Latinit).

⁴⁸ - Тамбур с прямыми стенами гнетёт вниз, а не в бока, как сферический купол, и, следовательно, не распирает столбов, как последний. Сам Юстиниан, чтобы противодействовать этому распору в своей Софии, должен был подпереть её снаружи громадными контрфорсами, которые отнимают у неё всякий наружный вид, если не смотреть на неё с какого-нибудь места, откуда бы видим был только купол.

⁴⁹ - Купол Солунской Софии более тамбурный, чем сферический. Если справедливо, что нынешний Иерусалимский храм Воскресения построен патриархом Модестом в начале VII в., после сожжения в 614г. Константинова храма Хозроем, Царём персидским (Ἱεροσολυμιάς ἦτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἀγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ, ὑπὸ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἐν Ἱεροσολύμ, 1862, стр. 385 sqq.), то его купол (самого храма, но не ротонды над гробом Господним) совсем тамбурный.

⁵⁰ - В позднейшее время в иных местностях, каков например, Афон, колонны господствуют исключительным образом (В Московском Успенском соборе столбы имеют круглую форму колонн).

⁵¹ - См. для образца фасад Солунской церкви святых Апостолов (теперь мечети Соук-су-Джамиси,— Itinaire de l'Orient Изамбера, 2 издание р. 718) в несколько раз помянутом выше Сборнике Общества древне-русского искусства на 1866г., Отд. II, к стр. 27 № 3, и у Любке фасад церкви Божьей Матери в

Константинополе (Θεοτόκου τοῦ Λιβός, построенной при императоре Льве философе, Дюканж Constantinop. Christ., lib. IV, № 26, теперь мечети Зерек-Джамиси,— Изамберг *ibid.* p. 556), s. 259.

⁵² - См. сейчас указанный фасад Солунской церкви святых Апостолов.

⁵³ - См. те же фасады Солунской церкви Апостолов и Константинопольской Божьей Матери.

⁵⁴ - А на некоторых Афонских церквах, у которых паперти равны по величине самым церквам, так что составляют как бы задние церкви, по десяти куполов – пять на самой церкви и пять на паперти.

⁵⁵ - См. в Собрании карт, планов и рисунков к Трудам первого Археологического съезда, Москва, 1871, планы церквей греческих и наших (а Московский житель может пойти в Успенский собор и посмотреть, как поставлены на нём купола).

⁵⁶ - См. сейчас вышеуказанные Собрания карт, планов и пр. лист IX, на котором купола греческие и наши.

⁵⁷ - Кто видал св. Марка Венецианского, тот припомнит, что купола его снаружи кажутся меньшими, чем в действительности, оттого, что не многогранные, а как наши – круглые и без колонок между окнами.

⁵⁸ - См. разрез св. Софии у Любке или Савваитова и Сборника Общества древне-русского искусства на 1866г. Отд. II, лист рисунков к стр. 27.

⁵⁹ - Помянутого собрания карт, планов и пр. листы IX, XVII, XVIII и XXI.

⁶⁰ - Русские двери см. по указанному в предыдущем примечании, а греческие там же л. VIII и в Сборнике Общества древне-русского искусства на листе рисунков к стр. 27, №№ 3 и 4.

⁶¹ - См. фасад Константинопольской церкви Божьей Матери Lips у Любке s. 259.

⁶² - См. их на фасаде Новгородской церкви Спаса Преображения в помянутом Собрании карт, планов и пр., л. IX,

№ 11, и также на фасаде церкви XIII века Псковской губернии, помещённом в журнале Нива, 1878г., № 35.

⁶³ - Владимирские арки (лизены) см. в Сборнике карт, планов и пр., листы IX, XVI, XVII, XVIII и XXI.

⁶⁴ - См. фасад Новгородской церкви Спаса Преображения в Собрании карт, планов и пр., л. IX.

⁶⁵ - Слегка и в одном верхнем поле украшена барельефами Покровская церковь близь Боголюбова, построенная Андреем Боголюбским. Не только в верхнем поле, но и в верхней части нижнего и сплошную украшен ими Владимирский Дмитриевский собор, построенный братом Боголюбского Всеволодом. См. барельефы в издании гр. Строганова: «Дмитриевский собор во Владимире (на Клязьме)», Москва, 1849 (барельефы Покровской церкви хорошо видны и на её фасаде в Собрании карт, планов и пр., л. XXI, а барельефы Дмитриевского собора на фасаде тут же, л. IX, только слитным образом зная).

⁶⁶ - Древняя форма верхов лизен и с ними крыши восстановлена на Владимирском Дмитриевском соборе, см. у Строганова и в Собрании (предыдущее примечание; в Москве древняя форма верхов лизен и крыши сохранилась на Успенском соборе).

⁶⁷ - См. Новгородскую церковь Спаса Преображения в Собрании карт, планов и пр.

⁶⁸ - См. разрез Софии Константинопольской в книгах, указанных выше.

⁶⁹ - Кроме совершенной невероятности предполагать, чтобы для его построения Ярослав призвал уже мастеров западных, его происхождение из рук мастеров греческих доказывается и способом его кладки, о которой скажем ниже...

⁷⁰ - О неуместности предположения, что с куполами могли случиться перемены у нас в России, когда у нас вовсе не было своей архитектуры каменной, не считаем нужным говорить в тексте.

⁷¹ - Печерский Патерик, конечно, говорит, что мастера, строившие Печерскую церковь, были из Константинополя; по его

свидетельству не может быть усвояемо положительного авторитета.— Откуда из Греции приведены были Владимиром мастера для построения Десятинной церкви, остаётся неизвестным, и само по себе одинаково вероятно как то, что они приведены были из Константинополя, так и то, что из Корсуни. Вторым строителем каменных церквей после Владимира был сын его Мстислав, начавший (и не успевший окончить) строение собора Черниговского. Относительно этого,— второго есть вся вероятность полагать, что он привёл мастеров именно из Корсуни. Будучи до Чернигова удельным князем Тмутараканским, он построил каменную церковь в г. Тмутаракани: конечно, он взял при этом мастеров из соседней Корсуни, а не выписывал из отдалённого Константинополя. Но через эту первую постройку он должен был свести знакомство с мастерами Корсунскими и, следовательно, их же потом призвать и для второй постройки (Черниговской). Ярослав начал своё строение каменных церквей непосредственно после смерти Мстислава; следовательно, есть вся вероятность думать, что воспользовался его мастерами. Таким образом, мастера Корсунские (именно, а не Константинопольские) и могли утвердиться у нас. [В издании г. П. Полевого: Очерки русской истории по памятникам быта, (выпуск) II, стр. 15, помещён снимок (вид) остатков Десятинной церкви, взятый из «Галереи Киевских достопримечательных видов и древностей» Н. Сементовского и А. Гаммершмидта (стр. 227). Если снимок верен, то церковь имела большие окна. Следовательно — должно думать, что она была построена мастерами Константинопольскими.]

⁷² - Планы и фасады собора св. Марка у Любке S. 416 и 418, у Лютцова, в *Die Meisterwerke der Baukunst*, и в специальном сочинении Moteca: *Geschichte der Baukunst und Bildhauerei Venedigs*, два тома, Leipzig, 1861.

⁷³ - Фасад церкви у Тексье и Попл. Пуллана, Pl. 50, и из них в Сборнике Общества древне-русского искусства на 1866, лист рисунков к стр. 27 № 4, и также в собрании карт, планов и пр., лист VIII, № 8 (В настоящее время мечеть Казанджилар-Джамиси,— Изамб. Itin. de l'Orient p. 719).

⁷⁴ - О совсем особенной форме древних оконных рам скажем ниже.

⁷⁵ - Что в Корсуни, не смотря на почти одинаковость климатических условий с Константинополем, могли изменить широкие окна в узкие сообразно местному вкусу (который должен быть предполагаем не как чисто греческий, а как греко-варварский), это весьма возможно: В Грузии и Армении, из коих в первой климатические условия не менее, а во второй более благоприятны, чем в Константинополе и во всей Греции, мы находим в церквах наши узкие окна, см. фасады Грузинских и Армянских церквей в издании Д. Гримма: „Памятники Византийской архитектуры в Грузии и Армении”, СПб., 1864 (из Армянских церквей фасад собора в бывшей столице Армении г. Ани, находящемся на реке Арпачае, на юго-восток от Карса, основанного в 1010г., у Любке S. 269). И в самой Греции мы находим малые окна нашей формы, а именно – в приложении к церквам со слишком малыми размерами; таковы, например, окна в Афинских церквах – старом соборе (находящемся рядом с новым) и Успения Божьей Матери под Акрополем (фасады у Ленуара в *Architecture monastique*, t. I. p. 271, 285, а купол первой и фасад второй в собрании карт, планов и пр., лист IX, №№ 7, 8).

⁷⁶ - Листки, прикрытия на углах четырёхугольного плинтуса колонн – их круглого базиса, см. у Любке S. 315 и Мюллера-Мотеса в словаре под словом *Eckblatt*.

⁷⁷ - При том Мюллер-Мотес усвояют эту собственность и позднейшей архитектуре Византийской, *ibid*.

⁷⁸ - А что наша форма дверей, считаемая исключительной принадлежностью архитектуры западно-римской (именно – позднейшей, начиная с X века), на самом деле не была таковой, это доказывает нам помянутая архитектура Грузинско-Армянская, в которой наряду с формой дверей греческой мы находим и собственную форму, совершенно тождественную с формой западной, см. у Гримма: собор в г. Ани, церковь в Манглисе, построенную в 1020г., и церковь в Гелати, построенную около 1110г. В самой архитектуре греческой мы находим если не двери, то арки, у которых при полукруглом

верхе, как это им обычно, прорез скошен и обделан так, как в дверях западных, см. арки в паперти помянутой выше Солунской Вардиевой церкви.

⁷⁹ - Т. е. мы хотим сказать, что лизены мог изобрести Восток, а не Запад, в свой, если позволительно так выразиться, базиличный период, предшествующий купольному, который начался собственно с Юстиниана (до которого купольные церкви, ведущие своё действительное начало от Константина, не составляли ещё церквей обычных, а были довольно редки), А то обстоятельство, что мы впервые находим лизены на базилике Равеннского св. Аполлинария in Classe (534–549г.,— фасад у Любке S. 227), которая есть базилика более восточная, чем западная, говорит именно в пользу того, чтобы их усвоить скорее Востоку, чем Западу.

⁸⁰ - На помянутой: Солунской Вардиевой церкви, на церкви Константинопольского монастыря Пантократор, построенной в первой половине XII в. императором Иоанном Комниным и его супругой Ириной (фасад у Ледуара в Architect, monast., t. I, p. 268; в настоящее время мечеть Килисе-Джами, Изамб.), на церкви Константинопольского монастыря, называвшегося Μονὴ τῆς Χώρας, по строению относящейся к концу XI века, а по реставрации к первой четверти XIV века (фасад у Ледуара ibid. p. 269 и в Собрании карт, планов и пр., лист VIII, № 9; в настоящее время мечеть Каирие-Джами, Изамб. p. 558).

⁸¹ - В архитектуре Грузинско-Армянской, на которую мы несколько раз указывали, в числе других особенностей мы находим и лизены, и именно – как наши обыкновенные (собор в г. Ани) и как тройчатки Новгородские, хотя и не совсем тождественные с этими последними (у Гримма церкви в Самватисе и в Аллаверды).

⁸² - Трёхчастные окна во фронтонах греческих церквей см. в Сборнике Общества древне-русского искусства на 1866г., Отд. II, лист рисунков к стр. 27, № 3 и в Собрании карт, планов и пр. лист IX, № 2.

⁸³ - Западные церкви читатель может смотреть у Любке в Geschichte der Architektur, также у Калленбаха в Chronologie der

Deutschmittelalterlichen Baukunst. [Нечто весьма схожее с колонками Владимирскими (висящие головы) находим в рундбогенфризах (Rundbogenfries) церкви Бенедиктинского аббатства в Königsutter'e (находящемся недалеко от Брауншвейга), заложенной в 1135г. (Любке, S. 358 начало), см. в Словаре Мюллера-Мотеса fig. 1160, S. 809.]

⁸⁴ - К сожалению, о барельефах Юрьевского Святославова собора должно сказать, что большая часть их закрыта позднейшими пристройками, а незакрытое остаётся неисследованным.

⁸⁵ - О воско-мастиковых иконах см. у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом Κηρόχυτος, cfr под словом Κηρομάστιχος.

⁸⁶ - Разумею Афинский старый собор (которого собственное название Панагия Горγόπικο), если только он не построен под влияниями западными. Совершенно несправедливо относимый некоторыми учёными к VI веку, он, несомненно, не старше IX-X века; но иные, не знаем, на каком основании, относят его к первой половине XIII века и усвоят его построение (из материала античного) латинскому князю Афин Оттону Де-Ларошу, который умер в 1259 году (Baedeker'ов Указатель Афин). Отчасти весь он, преимущественно же западная сторона его украшена барельефами. Именно – непосредственно над входными (с запада) дверями в церковь три линии или полосы барельефов, из которых одна обходит его кругом, и потом сплошь украшен ими западный треугольный фронтон. (Западный фасад церкви у Ленуара в Architecture monastique, t. 1, p. 271, западный и восточный фасады у E. Bosca в Dictionnaire raisonné d'architecture под словом cathédrale; подробные снимки барельефов находятся у Couchaud'a, в Choix d'églises Byzantines en Grèce, Paris, 1842, но, к сожалению, мы этой книги не нашли в доступных нам библиотеках). [О приемлемости барельефов Греческой церковью см. в Пидалионе примечание 6 на введение к правилам 7 вселенского собора, Закинфское издание стр. 316 (Пидалион напоминает о барельефных иконках на священных сосудах, на божественных евангелиях и на других книгах).]

⁸⁷ - А решать дело по приёмам техническим, которые разумеются при этом сходстве, далеко не надёжно, ибо в такой сравнительно аляповатой работе, как наши барельефы, сходство может быть совершенно случайным.

⁸⁸ - См. у Гримма церкви в Мцхете, Кабене, Самватисе и Аллаверды, и у Тексье и П. Пуллана, Pl LXIV, Требизондскую св. Софию.

⁸⁹ - Наше название алтаря алтарём есть не греческое и заимствованное не от Греков, а латинское – altare (altar, altarium) и заимствованное от Западной церкви, именно, как должно думать, через посредство Моравов, у которых взяли богослужебные славянские книги Болгары, передавшие их потом нам. На Западе altare, взятое из языческого богослужебного языка, на котором оно значило жертвенник, значит собственно престол или св. трапезу (а наш алтарь там – presbyterium, – место стояния священников). У Греков алтарь называется βῆμα, от βαίνω – восхожу, что значит возвышенное место (описательно – θυσιαστήριον, ἱερατεῖον, ἄδυτον).

⁹⁰ - У Греков эти абсиды (но не целые алтари, которые, как скажем сейчас ниже, наибольшей частью не вмещались в них одних, но захватывали некоторое пространство и самых церквей) назывались ещё конхами, – κόυχη, что значит раковина, потому что их форма (полукруг и над ним свод) была несколько подобна форме раковины, именно – раскрытой половинки последней. Алтарная абсида – κόυχη τοῦ βήματος; церковь одноабсидная – μονόκουχος, трёхабсидная – τρίκουχος.

⁹¹ - В древнее время алтарь не всегда непременно помещался в абсиде с передней частью церкви, но иногда, в виде исключения, ставился и в середине последней, быв со всех сторон окружён решётками (о которых ниже): так поставлен был алтарь в базилике, построенной Павлином Тирским, Евсевий Hist. Eccl, lib. X, с. 4; так поставлен был он в Константинопольском храме апостолов, построенном Юстинианом, Прокоп. De aedific. Lib. I, с. 4 (в настоящее время не в абсиде, а в передней части самой церкви стоит главный алтарь в Римском св. Петре и в других больших Римских базиликах, – basilicae majores, см. планы у Де-Блезера в Rome et

ses monuments).— Знаем ещё примеры таких церквей, что алтарь в абсиде, но не в ней самой, а в другой, вставленной в неё, абсиде, отделяемой от неё проходом кругом: Так в Иерусалимском храме Воскресения (а такие две абсиды, хотя алтарь и не во внутренней из них, в Римской Лютеранской базилике)

⁹² - В Константинопольской св. Софии алтарных абсид не три, как у нас думают и утверждают, а одна, и,— как это было наибольшей частью прежде неё и осталось потом,— сравнительно с величиной церкви весьма малая.— В Солунской Софии три абсиды (сравнительно очень большие); поэтому, если справедливо, что она построена при Юстиниане, то должно будет принимать, что три абсиды начали появляться не позднее как с его времени.— В древнейшее время диаконом назывался скевофилакй или жертвенник, потому что в нём дьяконы хранили священные сосуды и приготавливали проскомидию (Лаодикийского собора правило 21 и ещё свидетельства у Дюканжа в Gloss. Graecit. s. v. *διακονικόν*). Но потом диаконом начала называться другая, подобная скевофилакию, пристройка к церкви, именно — та, в которой хранились богослужебные одежды и в которой священники одевались в эти одежды. Иначе эта пристройка называлась *μουτатώριον, μη(ι)τатώριον, μεσатώριον*, что есть латинское *mutatorium*, от *muto* — переменяю, и значит комнату переодевальную (Гоара Euchol. ed. Venet. p. 497 fin.: *ἐν τῷ μεσатωρίῳ ἤγουν ἐν τῷ διακονικῷ*), см. Дюканжа Gloss. Graecit. под словом *διακονικόν* и *μεσатώριον*,— последнее за словом *μετάτον* (его же Constantinop. Christ Lib. III, cap. 82 sqq. и Gloss. Latin, под словом *mutatorium*). Мутаторий получил название диакона с одной стороны, как должно думать, от того, что дьяконы хранили в нём и подавали священникам богослужебный одежды, а с другой стороны и главное — от того, что он был в церкви собственно комнатой дьяконов,— местом их стояния и сидения, как алтарь отделением священников. В этом мутатории полагались верующими и благословлялись священниками те приношения, которые не дозволялось вносить в самый алтарь, и оттого у нас диаконик — кутейник, Стоглавый

глава 13 (что у нас в период до-монгольский диаконик служил для той цели, для которой должен служить, см. Ипатскую летопись, 2 издание стр. 602 fin.: «вниде во олтарь малый, идеже ерей совлачаху ризы своа»).

⁹³ - В царские двери алтаря священник до настоящего времени не может войти у нас иначе, как в богослужебных одеждах. Это не значит того, чтобы двери алтаря были более, т. е. важнее, самого алтаря (хотя и господствует у нас такой странный взгляд), а значит то, что в древнее время священники входили в алтарь и присутствовали в нём, служа или не служа, не иначе, как в богослужебных одеждах, которые надевали вне его (в мутатории или диаконике). По правильному – священник может одеваться в богослужебные одежды где бы то ни было в церкви, но не в самом алтаре (в который он должен входить уже в них) и проскомидия может быть совершаема где бы то ни было в церкви, но не в самом алтаре (в который она должна быть вносима уже готовая). Что у Греков в наш период до-монгольский уже позволялось делать в алтаре то, чему бы надлежало быть в диаконике (и, следовательно, диаконик уже не считался нужным), видно из слов нашего митрополита Георгия: «винный грезн (грозд) и хлеб новый, в алтаре поставившие посторон святых трапезы, епископу или преднему (начальному) попови молитву створити».

⁹⁴ - См. Новгородскую церковь Спаса Преображения в Собрании карт, планов и рисунков к Трудам первого археологического съезда, л. IX, № 11, и также церковь Псковской губернии XIII в. в журнале Нива, 1878г. № 35.

⁹⁵ - См. Владимирский Дмитриевский собор в издании гр. Строганова: «Дмитриевский собор во Владимире (на Клязьме)».

⁹⁶ - См. у Любке в *Gesch. Architect.*, S. 390, церковь половины XII века в Мурбахе.

⁹⁷ - Что *πρόναος* именно паперть, а не другое что-нибудь перед храмом, например, двор, см. Вальсам, у Ралли и П. IV. 8.

⁹⁸ - *Νάρθηξ* собственно есть название одного вида тростникового кустарника, по латыни *ferula*. Из стволов этого тростника, вынимая из них мягкую сердцевину, делали своего

рода ящики (трубкообразные), которые употребляли преимущественно для хранения пузырьков с благовониями (парфюмериями) и лекарствами. От этих ящиков или трубок, называвшихся также нартексами, и стало нартекс нарицательным названием предметов тонко-длинных и пространств узко-длинных; от них получили название и церковные паперти. (См. Прокоп. *De aedific. lib. I*, cap. 4, ed. Paris p. 13, – о Константинопольской церкви Сергия и Вакха, и *lib. V*, cap. 5, p. 104, – о церкви Богородицы в Иерусалиме; Феодосий Зигомала у Крузия в Туркогр. стр. 201 говорит: *Νάρθηξ, τὸ ἔξω τοῦ ναοῦ δρομικὸν δίκην νάρθηκος* πᾶν δρομικὸν (продолговатое) *νάρθηξ λέγεται*. (Некоторые новейшие менее вероятно полагают, что *νάρθηξ* в приложении к церкви имеет смысл латинского переносного *ferula* – орудие наказания, и что нартексами названы паперти потому, что в них стояли кающиеся, так называемые «послушающие», для которых они, – паперти, – служили как бы ферулами – орудиями наказания). Наше паперть, по древне-славянскому папрат, парпът папърът, папърт (Словарь Востокова) есть буквальный перевод слова *νάρθηξ*, т. е. папрат, папрът, папърът и пр. значит папоротник. Паперти назывались ещё у нас притворами, что происходит не от притворять двери, а от притворить, приделать, и значить придел, пристройку. [В Академической рукописи № 54, XV или начала XVI века, паперть – папрота, – л. 75 оборот.]

⁹⁹ - Известия говорят о четырёх нартексах в св. Софии, Дюканж *Constantinop. Christ, lib. III*, с. 18, но тут к двум внутренним нартексам (доселе сохранившимся) должно причислять экзонартекс и двор (теперь не существующие).

¹⁰⁰ - См. у Фоссатив *Aya Sophia, Planche 4*.

¹⁰¹ - Григорий Неокесарийский правило 12, Вальсам, у Ралли и П. IV, 8.

¹⁰² - Подобным образом и в настоящее время у Греков иногда западные галереи устраиваются над папертями, вероятно, для женщин, находящихся в месячных кровях (сfr Вальсам, у Ралли и П. IV, 8); а в одной, виденной вами, церкви в Константинополе (Панагии в Пере, находящейся недалеко от

русского посольства) и боковые галереи устроены над папертями.

¹⁰³ - Описание Синодальных рукописей Горский и Невоструев № 380, л. 228 оборот и 270 оборот. [См. ещё у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом Παρεκκλήσιον.]

¹⁰⁴ - Это известно о церкви Тирской, построенной епископом Павлином, Euseb. H. E. lib. X, с. 4, и о Константинопольском храме Апостолов, построенном Константином, он же De vita Const, lib. IV, с. 59.

¹⁰⁵ - О дворах с трёх сторон см. Procop. De aedific. lib. I, с. 8 и lib. V, с. 6, Scriptt. post Theophan. ed. Paris, p. 201 sqq.

¹⁰⁶ - Древние церковные дворы сохранились: в Риме при церкви св. Климента (план части двора у Де-Блезера p. 232) и в Милане при церкви св. Амвросия. Новые дворы, воспроизводящие собой древние, можно видеть в Константинополе при больших мечетях (Ахметовой, Баязетовой, Магометовой). Ибо дворы при этих мечетях, несомненно, составляют копии с дворов греческих и в частности двора св. Софии (к сожалению уже не существующего; при мечети Магометовой, построенной на месте Юстинианова храма Апостолов, двор едва ли даже не старый). Если читателю придётся увидеть на картинке одну из упомянутых мечетей, то он заметит кругом множество непонятных маленьких куполов, – эти купола над галереями дворов, т. е. составляют в них их своды, см. выше об экзонартексе.

¹⁰⁷ - Нет, например, нартекса, а только экзонартекс, при Солунской св. Софии.

¹⁰⁸ - Митрополита Евгения Описание Киевского Софийского собора, стр. 34

¹⁰⁹ - Словом притвор (что значит пристройка, приделка) у нас переводится с греческого не только *ῥαρθήξ* – паперть, но и *στοά* – галерея (словарь Востокова), на основании чего можно было бы подумать, что под притворами церквей должно разуместь не их паперти, а пространства в них самих по-за столбам, которые представляют собой как бы галереи. Но что притвор в приложении к церквам употребляется у нас именно в

смысле паперти, это видно, во-первых, из того, что паперть Новгородского Софийского собора называется притвором (Новгородская 1 летопись под 1186, 1193, 1199, 1223 и другими годами). Во-вторых, из того, что в Уставе церковном слово притвор употребляется в смысле паперти (чин Малой вечерни: «собрашимся братиям в притвор... и по отпущте входим в храм», cfr Никольского Пособие к изучению устава богослужения православной церкви, 3 издание стр. 33). [Под 1217г. упоминаются «притворы» Новгородских каменных церквей,— Новгородская 1 летопись под этим годом fin. В уставе патриарха Алексея различаются притворы и паперть (л. 278 начало): притворы — боковые паперти, в которых приделы; паперть — задняя паперть. Совершенно ясное употребление названия притвор в смысле паперти — Ипатская летопись 2 издание стр. 401 (о теле Боголюбского, положенном в притворе, тогда как церковь была заперта).]

¹¹⁰ - Под 1091, 1096 и 1106 годами.

¹¹¹ - Ипатская летопись под 1175г., 2 издание стр. 401.

¹¹² - Лаврентьевская летопись под 1194г.

¹¹³ - Митрополит Евгений *ibid*.

¹¹⁴ - О запрещении погребать в церквах см. Вальсамона у Ралли, и П. IV, 479 и в Πηδάλιον'е примечание к 83 правилу 6 вселенского собора; о том, что погребались в притворах — Вальсамон, *ibid*. стр. 8. [В церквах запрещалось погребать умерших, а в притворах, имевших придельные церкви, дозволялось, вероятно, потому, что последние освящались не так, как собственная церкви, а как домовые, и были подобно этим последним не церквами в строгом смысле слова, а молитвенными храминами, cfr Вальсамон 41 ответ Марку Александрийскому, у Ралли и П. IV, 479.]

¹¹⁵ - В житии Бориса и Глеба: Изяслав, которого Ярослав оставил своим преемником, «спрятав тело отца своего, положи в раце мороморяне и постави в притворе церкви святыя София»,— по изданию Бодянского стр. 18.

¹¹⁶ - Дитмар Мерзебургский, как указывали мы много выше, говорит, что Владимир был погребён в церкви св. Климента.

После сейчас сказанного, это, более чем вероятно, должно понимать таким образом, что он был погребён в одной из боковых папертей Десятинной церкви, в которой был устроен придел в честь св. Климента.

¹¹⁷ - Такова церковь св. Георгия в Юрьеве Польском или Владимирском (ныне городской собор), построенная в 1230г. Святославом Всеволодовичем на месте бывшей каменной же церкви Юрия Долгорукого (план церкви в Собрании карт, планов и пр., лист XIII).

¹¹⁸ - О башне Николо-Дворищенского собора, теперь застроенной и невидной, см. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях, архимандрита Макария I, 257. [Башни находились при всех или многих каменных церквях Владимирско-Суздальских и уничтожены только в позднейшее время (башня Владимирского Дмитриевского собора уничтожена, увы! при учёно-археологической его реставрации в 1835г.), см. Полевого Очерки русской истории по памятникам быта, II, стр. 222, примечание 96, со ссылкой на статью покойного Тихонравова: «Княгинин Успенский девичий монастырь во Владимире Кляземском», помещённую в Памятной книжке Владимирской губернии на 1862г.]

¹¹⁹ - Ипатская летопись 1175г., 2 издание стр. 396: «столп позлати (Боголюбский) изовну церкви» (Владимирской); Лаврентьевская летопись под 1185г., 2 издание стр. 372: «терем».

¹²⁰ - См. в Чтениях Общества Истории и Древностей год третий, 1847й, Смесь, статью М. Маркова: О достопамятностях Чернигова, стр. 15–16.

¹²¹ - Башня Софийского собора находится собственно не извне собора, а внутри его западной паперти, над кровлей которой (особой от кровли самого собора) возвышается только её верх. Из этого, между прочим, и видно, что паперть, заключающая и скрывающая в себе башню, которой бы должно быть снаружи, пристроена после. Верх башни над кровлей паперти смотрит как бы куполом, так что с этим

недействительным куполом всех куполов на соборе шесть (наш купол, как мы сказали, ниже побочных действительных куполов примерно на аршин). На церквах Антониева и Юрьева монастырей, которые собственно суть однокупольные, в параллель к верхам башен, которые выглядят куполами (или главами), в позднейшее время поставлены на северо-западных углах (а башни на южной стороне у юго-западных углов) купола. Так что теперь церкви снаружи выглядят трёх купольными, а внутри – двух купольные.

¹²² - В Софийском соборе в башне вход на полати и более ничего; в Антониевом монастыре – ход на полати и вверху придел; в Юрьевом монастыре – ход на полати и вверху ризница для более дорогих вещей; в башне Владимирского собора – не знаем, был ли ход на полати, но была ризница, Лаврентьевская летопись под 1185г., 2 издание стр. 372.

¹²³ - Заметим, однако, на всякий случай, что нам известна одна и греческая церковь, в которой ход на полати или в верхние галереи был в пристроенной к ней башне (церковь Солунская св. Софии; башня, пристроенная к северо-западному углу с севера, – снаружи квадратная, внутри круглая). И потом ещё, что в одном греческом житии мы читаем о башне скевофилакία πύργος σκευοφυλακίου (житие священномученика Панкратия, выписка у Lambec. t. VIII, ed. Kollar. p. 27. Башня Константинопольской св. Софии, находившаяся на её дворе, у западной стены паперти, не сбоку, а посередине рядом с дверями в паперть, до настоящего времени вовсе не сохранившаяся, к нам не относится, ибо была не глухая, а с открытыми пролётами. С весьма большой вероятностью она должна быть принимаема за бильницу. Её изображение см. на рисунках св. Софии Грелота, помещённых у Бандуры в *Imperium Orientale* t. II, p. 752, 756, а на плане p. 745; из Бандури у Византия в *Κωνσταντινούπ.*, в приложениях к 1 т.). – Заметим также, что наше название башни – терем есть одно и то же с греческим τὸ τέρεμνον (Лексикон Византия ὑψηλὰ τέρεμνα), чем даётся некоторое основание предполагать, что мы заимствовали башни у Греков. (Сюда идёт ссылка с примечания № 262 и с примечания № 283)

¹²⁴ - С тем, кажется, различием, что понятие терема обширнее, чем понятие башни,— что терем есть не только башня (высокое здание известной формы) но и всякий покой на высокой надстройке.

¹²⁵ - Наши старинные терема (башни) домовые или гражданские см. на изображении Соль-вычегодского дома именитых людей Строгановых 1565г. помещённом в издании гр. Строганова: «Русское искусство Е. Виолле-Ле-Дюк и архитектура в России с X по XVIII век». СПб, 1878. Лист рисунков IX.

¹²⁶ - Потому что они хранимы были как добро.

¹²⁷ - Procop. De aedific. lib. I, с. 4. Церковь апостолов не сохранилась до настоящего времени; теперь на её месте построенная вновь мечеть Магомета II. Воспроизведение её плана по описанию Прокопия у Гюбша в Monuments de l'architecture, Pl. XXXIII. Фасад церкви, весьма впрочем, неудовлетворительно, три раза изображён в Менологии императора Василия,— ч. I стр. 125, октября 18, и ч. II стр. 140 и 182, января 27 и февраля 12.

¹²⁸ - В Юстиниановой церкви алтарь был поставлен именно таким образом (Прокопий), и со всей вероятностью следует думать, что он не сделал тут нововведения против Константина, а именно сохранил особенность, бывшую в церкви последнего.

¹²⁹ - Григорий Богослов говорит о ней: (ἔδος) πλευραῖς σταυροῦτοῖς τετραῶν τεμνόμενον, у Бинга Vol. III, p. 173.

¹³⁰ - Где смотреть планы и фасады св. Марка, указано выше.

¹³¹ - Мы не докажем этого постепенного сокращения числа куполов исторически, на примере церквей; но, во-первых, оно должно быть так представляемо по самому своему существу. Во-вторых, это доказывает позднейшая архитектура нашей формы. Там, где она сохранилась до настоящего времени (в Австрийской Малороссии или в Галиции с Буковиной, как нам известно, и может быть и в Русской Малороссии, что нам, к сожалению, неизвестно) крестообразная церковь о трёх куполах

(в одну линию) считается полно-купольной, как у нас пяти-купольная.

¹³² - Эти выступы в Австрийской Галиции, как нас уверяли, называются закрестьями.

¹³³ - Замечательно, что алтарных абсид при церквах этой формы там, где они в настоящее время есть (предыдущее примечание), всегда по одной, а не по три (как в Венецианском св. Марке).

¹³⁴ - На Афоне, где почти во всех монастырях главные церкви суть крестообразные, боковые выступы всегда полукруглые.

¹³⁵ - См. план его Вифлеемской базилики у Гюбша, Pl. V, и у Мюллера-Мотеса в Словаре под словом Basilica.

¹³⁶ - Не ссылаясь на сторонние печатные свидетельства, которых не знаем, мы тут должны сослаться на самих себя, потому что архитектуру Австрийской Малороссии мы видели сами лично.

¹³⁷ - С первого взгляда представлялось бы думать, что наша архитектура перешла в Молдо-Валахию с Афона, который начиная с XVI в. имел её, так сказать, своей вотчиной и был в ней, так сказать, господином. Но, имея общую особенность с Афонской архитектурой в закрестиях, Молдо- Валашская архитектура немало отличается от первой в другом.

¹³⁸ - См. Историко-статистическое описание Смоленской епархии (неизвестного автора), СПб, 1864, стр. 216 начало. (Сюда идёт ссылка с «8. Смоленск» 4

¹³⁹ - См. Обзорение Киева в отношении к древностям Фундуклея, стр. 57, где и план нынешней церкви.— В области Суздальской, как мы сказали, неизвестно древних церквей крестообразной формы; но мы знаем одну новую такую церковь, это – Рождественская церковь в нашем Троицком Посаде (одна из приходских Посада, но не монастырская. Откуда взята её крестообразная форма, остаётся нам неизвестным).

¹⁴⁰ - Обо всех их см. у Лютцова в Die Meisterwerke der Kirchenbaukunst.

¹⁴¹ - Фундукля Обозрение Киева стр. 29; длина здесь – 24 сажени, но с восточной средней абсидой и с папертью; без них она совершенно равна ширине, как показывается по измерению приложенного плана. Длина церквей существующих, как самых церквей, у нас обыкновенно показывается без алтаря; но так как алтарь обыкновенно занимает не только алтарную абсиду (пристройку), но и часть самой церкви, то это – неправильно. Мы показываем её, находя посредством измерения планов, без алтарной абсиды. Паперти, где они есть, поскольку они суть пристройки, мы не включаем в измерение, показывая величину только самых церквей.

¹⁴² - В настоящее время Киевский Софийский собор имеет с южной и северной сторон по две (с каждой) пристроенные к нему Петром Могилою паперти.

¹⁴³ - Первого Лаврентьевская под 1089г. и Ипатская под 1090г., второго Ипатская под 1197г.

¹⁴⁴ - Что Ефрем, строя великую церковь, воодушевился мыслью о славе своей кафедры, это прямо даёт знать летопись, когда говорит: «создал (церковь) велику сущю, бе бо прежде в Переяславли митрополю». Церковь, построенная Ефремом в 1089г., через 35 лет, именно – в 1123г., упала. Этим также даётся подозревать, что она была сравнительно очень велика (т. е. что как таковая пала вследствие неискусной стройки).

¹⁴⁵ - Вот размеры западных монументальных церквей, построенных в наш период до-монгольский: собор Шпейерский 51 с лишком сажень длины и 21 с лишком сажень ширины; собор св. Марка Венецианский – 30 сажень длины и 22 сажени ширины; собор Пизанский – 47 сажень длины и 33½ сажень ширины; собор Бамбергский – 48 сажень длины и 14 сажень ширины; собор Майнцкий – 60 сажень длины и 27 сажень ширины.

¹⁴⁶ - Новгородская 3 летопись под 1113 годом называет превеликим храмом собор Новгородский Николо-Дворищенский, который относится именно к церквам средних размеров.

¹⁴⁷ - Именно: церковь Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря, Смоленская церковь Архангело-Михайловская (в Историко-статистическом описании Смоленской епархии стр.

216, длина церкви вместе с алтарной абсидой показана в 38 аршин, но должно подозревать, что алтарная абсида сравнительно велика), Юрьевский собор (т. е. города Юрьева Дольского), Новгородские церкви: Юрьева монастыря и Николо-Дворищенский собор и Владимирский Дмитриевский собор.

¹⁴⁸ - Успенский Владимирский собор даже не восьми-столпный, а десяти-столпный; но два лишние его столба, составляющие его особенность, пробиты в западных концах средней алтарной абсиды затем, чтобы с передними столбами церкви составлять, так сказать, естественный балдахин над престолом (в этом отношении подражает ему Московский Успенский собор).

¹⁴⁹ - Архангело-Михайловская Смоленская, Юрьевский собор.

¹⁵⁰ - Церковь Новгородского Антониева монастыря.

¹⁵¹ - В Константинополе императоры становились в св. Софии на полатях, – Const. Porphy. De ceremonn. aulae Byzant. ed. Bonn. p. 77 fin., 88, 103 и др.; что у нас князья становились на полатях, см. Ипатскую летопись под 1152г. 2 издание стр. 319 начало.

¹⁵² - В древнем виде восточные боковые отделения сохранились во Владимирском Успенском соборе (план его в Собрании карт, планов и пр., л. XXIII), в Новгородском Софийском соборе сохранилось северное квадратное отделение (план при книге графа М. Толстого Святыни и древности Великого Новгорода), а в Киевском Софийском всё переделано (вместо квадратных отделений полукруглые абсиды, – планы у митрополита Евгения и Фундуклея).

¹⁵³ - Таковы церкви Новгородских Юрьева и Антониева монастырей, в каждой из которых в позднейшее время к древней одной главе прибавлено ещё по главе новой (см. выше, – следовательно, не убавлено).

¹⁵⁴ - Преосвященный Макарий в Археологическом, описании церковных древностей в Новгороде I, 256 уверяет, что в древнее время имел пять глав ныне одноглавый Новгородский Николо-Дворищенский собор; но для нас это несколько

сомнительно. Относительно церкви Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря Никоновская летопись (II, 40) уверяет, что она имела 15 верхов. Но на церкви могло быть только пять куполов и никак не более; следовательно, остальные 10 верхов были главки. Где могли быть поставлены на церкви эти главки, мы недоумеваем, а чтобы они могли быть поставлены, весьма сомневаемся, и поэтому уверение Никоновской летописи для нас в высшей степени сомнительно (в XVI веке, когда была составлена летопись, на Михайловскую церковь, может быть, действительно наставлено было много главок; хотя вероятно и не 15). Черниговский собор, заложенный Мстиславом Ярославичем, в настоящее время, после нескольких реставраций, имеет пять глав, и полагают, что он имел их пять и в древнее время (М. Маркова «О достопамятностях Чернигова» в Чтениях Общества Истории и Древностей, год третий, № 1, Смесь, стр. 15). Но, не имея плана собора и судя о нём только по его фасаду (который у гр. Строганова в издании: Русское искусство Е. Виолле-Ле-Дюк и архитектура в России с X по XVIII век, СПб, 1878, и в Словаре Мюллера-Мотеса S. 811, Fig. 1166), мы также пока в этом сомневаемся.

¹⁵⁵ - Заметим здесь, кстати, что наше слово известно из греческого ἁρβεστός.

¹⁵⁶ - Митрополита Евгения Описание Киево-Софийского собора, стр. 30, Фундуклея Обзорение Киева, стр. 30.

¹⁵⁷ - Архимандрита Макария Археологическое описание древностей в Новгороде, I, стр. 20, 50, 410 и 461. Относительно досок, если они действительно употреблялись, дело должно представлять не так, что стены при кладке «обставлялись ими, ибо при этом нельзя было бы производить кладки, а так, что по мере кладки стены обкладывались ими.

¹⁵⁸ - Дмитриевский собор во Владимире (на Клязьме, гр. Строганова), Москва, 1849г. стр. 5. Известковый раствор, искусственно сделанный с теми или другими примесями (в Киеве – толчёный кирпич, во Владимире – ячменная или ржаная мякина) во всех трёх местностях отличается величайшей крепостью. [В так называемой Тверской летописи, напечатанной

в XV томе Полного собрания летописей, стр. 311, говорится, что Всеволод Юрьевич создал церковь святого Димитрия (Дмитриевский собор) «Резанским камнем». Этот Резанский камень – вместо резаный камень, из какового действительно создана церковь (барельефы), cfr дополнение к стр. 279.]

¹⁵⁹ - Ibid.

¹⁶⁰ - См. Бестужева-Рюмина Русская История I, 74.

¹⁶¹ - И искусственный способ придачи извѣстке крепости посредством примеси в неё мякины указывает тоже на Болгарию (а не на Запад).— В Болгарии, где давно существовало каменное строительство, могло быть так, что материал для камне-строения находился в продаже готовым (как у нас теперь кирпич и пр.). Равным образом, там были знающие и обученные рабочие (готовое сословие каменщиков). А эти две причины и могли ближайшим образом расположить каменноздателей Суздальско-Владимирских обратиться к Болгарии.

¹⁶² - Cfr Geschichte d. kirchlich. Kunst d. deutschen Mittelalters, von E. Otte, Leipzig, 1862, S. 7 sqq.

¹⁶³ - В настоящее время в большей части Новгородских церквей голосники замазаны и заштукатурены. Не замазанными их можно видеть в их величайшем множестве в церкви Николы Липного, находящейся в 7–8 вёрстах от Новгорода (в куполе их такое множество, что он представляется весь как бы изрешечённым пробоинами небольших пушечных ядер), а щупать их внутри можно в Антониевом монастыре вверху во входной на полати башне.

¹⁶⁴ - Причём, эти восемь лет, по всей вероятности, должно понимать не так, что в продолжение всех их он был кладен, а так, что после кладки, оконченной более или менее скорее, ему давали некоторое, и может быть – довольно долгое, время отстаиваться, что требовалось Новгородским способом этой кладки.

¹⁶⁵ - Размеры Покровской церкви: 15½ аршин длины, 11½ аршин ширины, 39 аршин вышины (с крестом); размеры Дмитриевского собора: 27½ а. д., 21½ а. ш. и 46 а. в. (тоже с

крестом),– Труды первого археологического съезда в Москве, I, 258.

¹⁶⁶ - Название Десятинной церкви получила не от самого Владимира, а после него от данной им ей десятины; в летописи она называется в первый раз Десятинной под 1093г. (конец года, сравнить 1078г.– Лаврентьевская летопись 2 издание стр. 196).

¹⁶⁷ - Т. е., как должно понимать дело, укрепились в бывшей около Десятинной церкви особой части города (особом частном городе), см. топографию древнего Киева в приложении к этой главе, в списке каменных церквей.

¹⁶⁸ - Со своим имуществом.

¹⁶⁹ - Превратности, которым подвергалась Десятинная церковь до нашествия Монголов, суть: в 1017г. она горела (см. сейчас ниже о Киево-Софийском соборе), в 1171г., и в 1203г. она была ограблена князьями, бравшими Киев под соперниками, и при этих взятиях, которые сопровождались разграблениями города, обращавшимися с его святыней ни на йоту не лучше Татар; (первый год в Ипатской летописи, второй в Лаврентьевской).

¹⁷⁰ - Рисунки этой мозаики можно видеть у Тексье и П. Пуллана в L'Architecture Byzantine и у Зальценберга в Alt-christliche Baudenkmale, а в натуре, её можно в настоящее время видеть в Афонских монастырях.

¹⁷¹ - Фундукля Обозрение Киева, стр. 28 fin.

¹⁷² - Ibid.

¹⁷³ - Ibid. стр. 28–29. Тут же см. рисунки мозаики пола.

¹⁷⁴ - Позднейшие помянутые сборники говорят под 1017г. и о заложении нового города (Никоновская летопись: «Того же лета заложи Ерослав град Киев боле первого и Златая врата постави...»).

¹⁷⁵ - Смысл речи не совсем ясен: можно понимать её так, как мы понимаем (разумая под ornatibus украшенные или изысканные дары), но и так, что архиепископ учинил торжественную встречу, выйдя с мощами и с прочим «великолепием» (кресты, хоругви) церковным.

¹⁷⁶ - В Лаврентьевском списке нет места, в позднейших списках: Киеву, но так как в летописи непосредственно перед тем говорится о нахождении Ярослава в Киеве, то должно быть, как в Новгородской: к Берестию.

¹⁷⁷ - В Вильне и в Новогородке.

¹⁷⁸ - Митрополит Евгений Описание Киевско-Софийского собора стр. 92 sqq.

¹⁷⁹ - Начато возобновление в 1634г., *ibid.* стр. 35.

¹⁸⁰ - *Ibid.* стр. 40 начало.

¹⁸¹ - Злоключения, которым подвергался Софийский собор до нашествия Монголов были: в 1171г. и в 1203г. он был граблен вместе с Десятинной церковью (цитата выше), а в 1180г. горел (Ипатская летопись под сим годом, в начале).— Планы и фасады собора: у митрополита Евгения в его Описании и у Фундуклея в Обозрении Киева, а один план, но возможно обстоятельный, в издании «Древности Российского государства. Киевский Софийский собор. Издание Императорского Русского Археологического Общества». Выпуски 2 и 3. СПб, 1873.

¹⁸² - Скандинавские саги называют Ярослава скупым (Соловьёва История т. I, издание 4 стр. 234). Это весьма возможно (хотя, разумеется, и нисколько не несомнительно). Но будучи скупым в обыкновенном смысле и в частности, когда дело шло о плате Варяжским наёмникам, он мог быть не скупым, а напротив весьма щедрым, когда дело шло о создании памятников по себе для потомства (таков был, если верить, и Юстиниан и таковыми люди бывают нередко).

¹⁸³ - Патерик Печерский: Симон о зодчих и о живописцах и Поликарп об Алипии иконописце.

¹⁸⁴ - 2 Киевского издания стр. 65.

¹⁸⁵ - В рассказе об Еразме.

¹⁸⁶ - 2 Киевское издание стр. 87. Не мешает, однако, заметить, что древние летописи, на которые ссылается Синописис, ничего об этом не говорят, и что церковь, быв вместе со всем монастырём только выжжена Монголами, могла после упасть сама. [Что входов в церковь было три, см. летописи под 1096г., Лаврентьевская 2 издание стр. 225 начало, Ипатская стр.

162. В землетрясение 1230г. церковь расступилась на четыре части,— Лаврентьевская летопись под этим годом, 2 издание стр. 431 fin.]

¹⁸⁷ - План и фасад нынешней церкви у Фундуклея в Обозрении Киева, а один фасад в Описании Киево-Печерской Лавры (несколько раз изданном митрополитом Евгением – первое издание 1826г.).

¹⁸⁸ - Относительно медленности и как можно понимать её, см. несколько выше.

¹⁸⁹ - Второй Новгородский епископ Лука Жидята, скончавшийся в 1058г. положен был за святой Софией,— Собрание летописей т. III, стр. 179 и 212. Следовательно, вероятнее думать, что тогда ещё не было папертей, ибо иначе он был бы положен в одной из них. Граф Толстой в «Святынях и древностях Великого Новгорода», не знаем – насколько справедливо – говорит, что «судя по материалам и кладке соборных стен, надобно полагать, что боковые галереи – южная и северная – пристроены в позднейшее время» (стр. 9 примечание). [Епископ Никита, скончавшийся в 1108г., по свидетельству росписей Новгородских владык, положен был в приделе Иоакима и Анны,— Собрание летописей т. III стр. 179 и 213. Если это верно, то пристройку папертей со всей вероятностью должно будет усвоить самому Никите.— Что касается до предания, что Владимир Ярославич с матерью положен в паперти собора (абзац сноски 115,— Известия Археологического Общества т. 3 стр. 376), то оно может быть считаемо позднейшим, а Владимир с матерью могли быть перенесены в паперть собора после того, как были пристроены паперти.]

¹⁹⁰ - Архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде ч. I, стр. 48–49 и 60.— В книге подробное описание собора; другое описание – в сейчас вышеуказанной книге гр. Толстого, к которой приложены план и фасад (а один фасад, более удовлетворительный, чем у Толстого, в журнале «Нива», 1879г. № 45).

¹⁹¹ - Новгородская 1 летопись под 1215г.— слова князя Мстислава.

¹⁹² - Архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде I, 43 fin.

¹⁹³ - Патерик Печерский в рассказе о живописцах сообщает, что Греки привозили в Россию мусийный материал (разноцветные мусийные камешки) на продажу. Из этого следует, что у нас были свои мусийные мастера, выкладывавшие если не изображения, то простые украшения вроде Новгородских. С большой вероятностью следует подозревать, что мусия Новгородского Софийского собора есть именно работа русских мастеров.

¹⁹⁴ - Cfr Лаврентьевская летопись под 1237г.: «благочестивый епископ Митрофан (Владимирский) постави кивот в святей Богородице зборней над трапезою»...

¹⁹⁵ - Cfr Архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде I, 45.

¹⁹⁶ - О крыше летопись выражается не совсем вразумительно: «архиепископ Нифонт поби святу ю Софию свинцом всю пряму». Последние слова: «всю пряму» как будто должно понимать так, что прежде были покрыты свинцом только главы.

¹⁹⁷ - Перенесены были во Владимир даже и Киевские названия рек и мест: Лебедь, Печерный город, Оринины ворота и проч., см. ниже.

¹⁹⁸ - Ипатская летопись, 2 издание стр. 402.

¹⁹⁹ - Под 1158г., 2 издание стр. 337: «сверши церковь пять верхов и все верхи золотом украси»; под 1175г., 2 издание стр. 395 fin: «и пять верхов ея позолоти»; под 1183г., 2 издание стр. 426: «и вся пять верхов золотая сгоре», cfr под 1161г., 2 издание стр. 350 (это место есть одно и то же с местом Лаврентьевской летописи под 1160г. и здесь вместо «верх» Лаврентьевской читается «верхи», следовательно, возможно, что в Лаврентьевской верх вместо верхи есть просто описка).

²⁰⁰ - Г. Артлебен в статье: «По вопросу об архитектуре XII века в Суздальском княжестве», напечатанной в Трудах первого

Археологического съезда в Москве, говорит: «под 1192 и 1194 годами в летописях означено обновление собора (Боголюбского сгоревшего в 1185г.) Всеволодом и в Воскресенской летописи притом сказано, что он «пристави 4 врхы» (1, 297). Но, во-первых, в Воскресенской летописи не говорится, чтобы Всеволод приставил 4 верха (это говорится, как мы указали, в Степенной книге; во-вторых, в этой летописи и в Никоновской (в обеих под 1193г.), вслед за Лаврентьевской (1194г.) говорится об обновлении церкви не Всеволодом, а епископом Иоанном; о Всеволоде говорит Ипатская летопись (под 1192г.), что он «обнови церковь известью». Если Всеволод перестроил собор Боголюбского, то это, конечно, было бы в 1192–94г.; а если бы так, то отчего не сказали бы о перестройке летописи, которые говорят об обновлении? А «обновить известью» погибшую красоту стен собора Боголюбского, что в состоянии был или что хотел сделать Всеволод, конечно, не показывает, чтобы он был в состоянии или хотел перестроить собор Боголюбского. Г. Артлебен говорит ещё: «(бывшие) наружные стены (собора Боголюбского) и теперь можно отличить (внутри нынешнего собора) по находящимся в них окнам, поясу из колонок и кое-где заметным выступам, не совсем закрытым пристроенными к пилястрам устоями же арок Всеволодовой пристройки (ibid.). Но он, полагаем, согласится с нами, что эти окна, пояс из колонок и выступы можно понимать и иначе, нежели как он понимает. А чтобы собор и в малом виде (о четырёх столбах) мог иметь пять верхов (ibid.), от этих слов он, надеемся, откажется.— О знаменитых церковных сооружениях Боголюбского обстоятельно говорит летопись Киевская (Ипатская) и ничего не говорит собственная Суздальская (Лаврентьевская). Летопись Суздальская за данное время писана при Всеволоде и это умолчание несомненно должно понимать так, что он не чувствовал особенной нежности к умершему брату, а почему — это поймёт всякий, когда вспомнит, как обращался с братьями Боголюбский, т. е. что он прогнал их от себя. Из сказанного ясно, как мало вероятности предполагать, чтобы Всеволод имел охоту, распространяя здания Боголюбского, создавать ему славу на свой счёт.

²⁰¹ - А если бы Боголюбский построил ту маленькую церковь, которую предполагают, то с какой стати кладка продолжалась бы целые три года?

²⁰² - Боголюбовская церковь Боголюбского не сохранилась до настоящего времени, быв перестроена в 1756г. Но об её размерах должно заключать по размерам нынешней, а эта последняя: 7 сажен длины с алтарной абсидой и 4 сажени 2¼ аршин ширины (Доброхотова Древний Боголюбов город и монастырь, стр. 21).

²⁰³ - Ипатская летопись под 1175г., 2 издание стр. 394 fin. sqq.

²⁰⁴ - Из особенного нарочитого сплава (состава) золота, серебра, всяких драгоценных камней, стекла, меди, железа, свинца и многого другого (Дюканж -Constantinop. Christ. Lib. III, cap. LIII).

²⁰⁵ - Единственный известный нам в настоящее время храм, в который мы можем послать читателя с тупым воображением, чтобы он составил себе некоторое понятие о богатстве внутреннего украшения храма Боголюбского, есть собор Юрьевского монастыря в Новгороде, отделанный известной А.А. Орловой-Чесменской (там между прочим он увидит и тот жемчуг великий бесценный, о котором говорит автор повести).

²⁰⁶ - Что были позолочены не только купола, но и вся вообще кровля, это ясно у автора: сначала он говорит о пяти верхах, т. е. куполах, а потом о верхе, т. е. всём верхе, и о каморах, т. е. о сводах или о крыше по сводам.

²⁰⁷ - Доброхотова Памятники древности во Владимире Кляземском, стр. 39 (Доселе видны на стенах остатки барельефов).

²⁰⁸ - К собору была пристроена, подобно большим Новгородским церквам, круглая башня, не знаем – служившая ли, как там, для восхождения на полати, но как положительно знаем – служившая церковной кладовой (Лаврентьевская летопись под 1185г.,— здесь она называется теремом). Эта башня, вовсе не сохранившаяся до настоящего времени, была, по словам повести, позлащена («столп позлати изовну

церкви»). Папертей вокруг собора Боголюбским не было сделано и сейчас сказанное об украшении наружных стен должно разуметь о стенах самого собора. Что были украшены именно стены самого собора (и, следовательно, не было папертей их закрывавших), видно из сохраняющихся доселе на стенах собора, в настоящее время также не имеющего папертей, остатков барельефов (после Боголюбского паперти были к собору пристраиваемы, см. ниже).

²⁰⁹ - О принадлежностях говорят – отчасти наша повесть, отчасти Лаврентьевская летопись под 1185г. (2 издание стр. 372).

²¹⁰ - Лаврентьевская летопись под 1160г.

²¹¹ - Две церкви исключительные – собор и Боголюбовская, многие церкви не исключительные, и два дворца – во Владимире и в Боголюбовом.

²¹² - Боголюбскому для украшения собора требовались мастера: иконописцы, живописцы, золотых и серебряных дел и вообще металлического производства мастера (кузнецы, чеканщики, литейщики и пр.) брильянщики или ювелиры, финифтщики, скульпторы, вышивальщики материй золотом (золотошвецы). Что касается до иконописцев и живописцев, то они, по всей вероятности, были вызваны исключительно из Греции, ибо трудно предположить, чтобы иконопись и живопись, где был важный вопрос о православии форм, могли быть поручены мастерам западным (которые, работая и по рисункам греческим, всё-таки могли привносить нечто своё); при этом в частности относительно иконописи следует думать, что не столько мастера были выписаны из Греции, сколько были приобретены там готовые иконы. Мастера прочих категорий были выписаны с Запада, как должно думать, именно из тех мест, где каждое производство процветало. В этом отношении наши сведения недостаточны: золотых и серебряных дел и вообще металлическое мастерство процветало тогда в Германии (Аделунга Корсунские врата, стр.112 fin. sqq); финифтяное дело (эмаль), как специальность, процветало тогда в Кёльне (на нижнем Рейне) и в Вердуне (в северо-восточной Франции, на Маасе,— Вестника Общества древне-русского

искусства при Московском Публичном Музее книга 4, статья Ю. Д. Филимонова: Древнейшие западные эмали в России, стр. 25).

²¹³ - Лаврентьевская летопись.

²¹⁴ - Cfr примечание выше.

²¹⁵ - Лаврентьевская летопись под 1194г.

²¹⁶ - Великолепно украшенные Боголюбским наружные стены собора Всеволод «обнови известью», Ипатская летопись под 1192г., 2 издание стр. 453.

²¹⁷ - В 1237г. перед самым нашествием Монголов, епископ Владимирский Митрофан сделал в соборе кивот или кивории над престолом и исписал притвор или паперть. Когда пристроена эта паперть после Боголюбского и долго ли существовала после 1237г., не знаем; в настоящее время её снова нет.

²¹⁸ - Описания нынешнего собора: у В. Доброхотова в книге: Памятники древности во Владимире Кляземском. Соборы: кафедральный: Успенский и бывший придворным В. К. Всеволода – Дмитриевский, Москва, 1849, и у Иеромонаха Иоасафа в книге: Церковно-историческое описание Владимирских достопамятностей, Владимир, 1857, стр. 69, sqq; его планы, фасад и разрезы в Собрании карт, планов и пр. л. XIV, XVIII, XIX и XX.

²¹⁹ - «Что придосте с хромьцем сим, вы плотницы суще? а приставим вы хоромов рубити наших».

²²⁰ - Об этой церкви, сгоревшей в 1160г., летописцы говорят: «того же лета погоре Ростов и церкви все и сборная дивная великая церкви святых Богородица, якоже не было, николи же не будет» (Лаврентьевская летопись под 1160г Ипатская летопись под 1161г.).

²²¹ - 2 Новгородская летопись под 1045г.

²²² - Жития Бориса и Глеба монаха Иакова и преподобного Нестора, – чудеса.

²²³ - В позднейшее время четырёхугольно-квадратные деревянные церкви строили у нас без полатей. Но в позднейшее время ослабел у нас обычай становиться

женщинам в церкви отдельно от мужчин, и устройство полатей было оставлено и в церквях каменных. Впрочем, имеем свидетельство о полатях в церквях деревянных (и даже с приделами на них) и из позднейшего времени,— Неволина О пятинах, приложения стр. 336.

²²⁴ - В первый раз выражение в форме «о клетце» читаем в Несторовом житии Бориса и Глеба, в известии о построении Ярославом деревянной церкви мучеников в Вышгороде: «возградиша (по повелению князя) церковь святой страстотерпцю Бориса и Глеба о клетце». В позднейшее время, сколько помним, не употребляется форма «о клетце», но или «клетски», что преимущественно, или «в клетчки» (последнее см. например, в Записках Русского и Славянского Отделения Императорского Археологического Общества т. I, отд. 3, стр. 140, 143, 146, 151).

²²⁵ - У Карамзина, т. VI, примечание 629, стр. 99.

²²⁶ - Сохранившиеся план и фасад собора см. в Известиях Императорского Археологического Общества, год II (1861), выпуск 1, стр. 12; один фасад в Воскресном Досуге Баумана т. 3, № 67 и в Иллюстрации 1858г. № 12.

²²⁷ - Несколько раз слышали мы и, как кажется, где-то читали, что в Костромской губернии, в одном селе, до настоящего времени есть деревянная церковь, исключительная по размерам и весьма замечательной архитектуры; но, к сожалению, до сих пор не имеем о ней обстоятельных сведений. В Словаре Мюллера-Мотеса, под словом Russischer Baustil, помещено изображение внутренности одной деревянной Костромской церкви (Fig. 1168, Inneres einer Dorfkirche bei Kostroma): чуть ли это не наша церковь. Но изображение, представляющее только отрывок вида и не сопровождаемое никаким объяснением, почти ничего не говорит, кроме того, что заставляет подозревать церковь огромную. Подозреваем, что составители Словаря взяли изображение из книги Ф. Рихтера: Памятники русского древнего зодчества, М. 1851, но этой книги, изданной в Москве, пока не удалось нам найти в московских библиотеках.

²²⁸ - См. И. И. Срезневского Исследование о языческом богослужении древних Славян, СПб, 1848г., стр. 39 sqq.

²²⁹ - Так как Славяне Балтийские и Скандинавы были соседями (через море), то можно думать, что одни которые-нибудь заимствовали эти храмы у других.

²³⁰ - В Новгородской Писцовой книге второй половины XVI в.: «в Егорьевском погосте в Бродех церковь Покров Святой Богородицы клетчки, да теплая церковь Никола Чудотворец деревяна и в верх... Погост Васильевский в Болонье, а на погосте церковь Василей Кесариский, деревяная в верх, да теплая церковь Пятница святая, деревяная клетчки», см. у Неволлина О пятинах, стр. 292 и 309 и другие.

²³¹ - Любке Gesch. d. Architekt. S. 454 и Мюллер-Мотес в Словаре под словом Holzarchitektur. Последние говорят, что стояки употреблялись большей частью в виде брусьев; есть указания, что и у нас было так, см. Записок Русского и Славянского Отделения Императорского Археологического Общества, т. I, отд. 3, стр. 143 («церковь от полу вверх рублена в брус»).— В обеих сейчас приведённых книгах указаны специальные книги по деревянной архитектуре Скандинавии; но, к сожалению, мы не могли иметь их в руках (в обеих наших книгах помещены два плана и пять фасадов деревянных церквей).— О связи нашей архитектуры со Скандинавской, т. е. об её зависимости от последней, как будто говорят и некоторые данные нашего архитектурного технического языка. Верхние женские галереи в церквах в древнее время назывались у нас полатами. В этом названии видят греческое παλάτιον, в просторечии παλάτι. Но греческое παλάτιον, из латинского palatium, значит дворец, и — во-первых, совершенно нет никаких указаний, чтобы так назывались у Греков женские галереи (они назывались у них τὰ γυναικεῖα, αἱ γυναικίτιδες, — γυναικωνίτιδες, τὰ κατηχούμενα, κατηχουμένεια, — см. ниже); во-вторых, из παλάτιον у нас палата. Название полаты, как необходимо думать, перенесено на женские церковные галереи с избных полатей, представляющих в избах как бы верхние этажи и как бы их верхние галереи. А эти полаты весьма вероятно производят от того скандинавского слова, которое по-немецки Platten (и

которого, к сожалению, мы не знаем), что значит доски, дощатая настилка (и что суть именно полати). Большой деревянный клин или гвоздь, посредством которого укрепляются на кровлях домов так называемые шеломы, называется коником и коньком. В названии видят уменьшительное от конь, предполагая, что на верхушке клина всегда было принято вырезывать коня. Но последнего ни откуда не видно; а между тем коник или конёк иначе называется князьком: не невероятным представляется думать, что коник есть скандинавское Konung (немецкое König), а князёк есть русский перевод скандинавского (ибо Konung, König – князь); а почему – эти клинья, находящееся на верхах домов, могли быть названы König'ами или князьками, это всякому понятно. – Кроме рубки стен клетцки и вверх упоминается ещё третий способ – в угол: «церковь рублена в угол» (Записок Русского и Славянского Отделения Императорского Археологического Общества т. I, отд. 3, стр. 148, 150, 154, 156). О способе должно думать, что он представлял собой вид «клетцки», но в чём состоял, не знаем (то же, что теперь называется «в замок» – рубить углы без заугольников?).

²³² - Единственная из довольно многих известных нам деревянных церквей не имеющая подцерковья есть церковь пророка Илии в Троицком Сергиевом Посаде, построенная архимандритом Лавры Дионисием.

²³³ - Записок Русского и Славянского Отделения Императорского Археологического Общества т. I, отд. 3, стр. 140, 143. 152. Тут же, стр. 155, паперти «в полкосяка», что может быть одно и то же с полуперье.

²³⁴ - Владимирский Сборник Тихонравова, стр. 180 col. 2.

²³⁵ - Владимирский Сборник Тихонравова, стр. 180 col. 2.

²³⁶ - Вероятно, об этих церквях деревянных, по возможности вполне воспроизводивших собой церкви каменные, т. е. как формой стен, так и верхов, употребляется в позднейшее время выражение: «на каменное дело». В Писцовой Новгородской книге второй половины XVI в.: «на

погосте в Молодилне церковь Преображение Спасово деревяная на каменное дело»,— у Неволина О пятинах, стр. 293 начало.

²³⁷ - Вообще говоря, они могли быть, конечно, ставимы как на передние, так и на задние отделения, но предполагается, что в церквях они всегда были ставимы на передние отделения, которые представляли собой собственные «настоящие» церкви.

²³⁸ - Когда обе части продолговатого четырёхугольника крылись «под один верх», то это так и замечается, например, Записок Русского и Славянского Отделения Императорского Археологического Общества отд. 3, стр. 156.

²³⁹ - Записок Археологического Общества т. VIII, Смеси стр. 54–55.

²⁴⁰ - Ibid. стр. 91. Всё место: «на церкви и на олтари верх сводить клином, а клин на церкви в высоту рубить (т. е. стропила над нею) по тёсу три сажени печатных».

²⁴¹ - В описаниях, которые мы имеем под руками, говорится о застрехах, когда крыша крыта драньём, и не говорится, когда она крыта тёсом, Записок Русского и Славянского Отделения Императорского Археологического Общества т. I, отд. 3, стр. 140 и следующие.

²⁴² - Например, деревенскую церковь Гефсиманского скита в Русской Старине Мартынова и Снегирёва, год III, к стр. 173, дворцовые ворота в селе Коломенском, там же, год 1, к стр. 64, царские хоромы в селе Коломенском в брошюре А. Корсакова: Село Коломенское, М. 1870, у Строганова в издании: Русское искусство Е. Виолле-Ле-Дюк и пр. (и, кажется, у тех же Мартынова и Снегирёва, издания которых в настоящую минуту не имеем под руками всего).

²⁴³ - Из позднейших каменных церквей сравни Московские церкви Николая чудотворца в Столпах и на Берсенёвке (в Русской Старине Мартынова и Снегирёва, по изданию в большом формате тетрадь 1).

²⁴⁴ - Если мы не ошибаемся, что, конечно, весьма возможно.

²⁴⁵ - См. позднейшие Московские и подмосковные церкви в Русской Старине Мартынова и Снегирёва.

²⁴⁶ - См. например, у Любке в *Gesch. d. Architect.* церковь св. Варвары в Куттенберге, что в Богемии, S. 560.

²⁴⁷ - Насколько, впрочем, мы её знаем (а знать её, как указывали выше, мы имеем возможность только весьма недостаточно).

²⁴⁸ - Церковь, имеющую на своём сферическом куполе 23 главы, см. в Путешествии по озёрам Ладожскому и Онежскому Николая Озерецковского, СПб, 1792г. Рисунков таблица VIII, текст о церкви (в погосте Кижском, находящемся на острове Онежского озера того же имени) стр. 249 (главы – шарообразные, представляющие собой в увеличенном виде яблоки греческие). Позднейшие каменные церкви, которых сферические купола украшены рядами наших наличников, но без глав на них, см. в Русской Старине Мартынова и Снегирёва (Николы Явленного в Москве, – по изданию в большом формате тетрадь 2 и в селе Покровском, – тетрадь 8).

²⁴⁹ - Арсений Суханов в Проскинитарии по Казанскому изданию стр. 187 fin.: «теремец каменный (башенка) – осмерик, сиречь осмь стен».

²⁵⁰ - См. Московскую церковь Рождества в Путниках в Русской Старине Мартынова и Снегирёва, тетрадь 9; шатровые купола на церквях каменных см. в той же Старине.

²⁵¹ - Имеем, впрочем, свидетельства, что на церквях, крытых бочками, бывало по три главы. Записок Археологического Общества т. VIII, Смеси стр. 53.

²⁵² - Записок Русского и Славянского Отделения Археологического Общества т. I, отд. 3, стр. 148 и 153.

²⁵³ - Верхоспаский Московский Кремлёвский собор, как будто построенный «на деревянное дело», имеет на своей весьма плоской двускатной кровле 13 глав. Может быть, что в виде исключения бывало так и на деревянных церквях с двускатными кровлями.

²⁵⁴ - Описания относительно этой формы базиса шеек выражаются, что «глава стоит на бочках малых».

²⁵⁵ - Последний способ взят из архитектуры западной и перешёл на главы при посредстве шатров; у этих последних

восьмигранные низы обделывались треугольниками потому, что верхи башен западных, что представляли собою эти низы, см. выше, имели фронтоны в виде треугольников.

²⁵⁶ - На Константинопольской Софии есть две круглые глухие башенки на западной стене. Так как невозможно придумать повода, по которому бы их могли надкласть Турки, — с минаретами, которых у св. Софии четыре, они не имеют ничего общего, — то, несомненно, их должно считать до-турецкими. Мы, разумеется, не хотим этим сказать, чтобы башенки Кольского собора были взяты со св. Софии, но мы хотим этим сказать: если окажется, что башенки были у нас довольно употребительны, то, занимаясь вопросом об их происхождении, не бесполезно будет начать с того, чтобы хорошенько поискать их в позднейшей греческой архитектуре.

²⁵⁷ - Некоторые полагают, что древнее русское название колокольни есть звонница. Но это неправда; древнее название есть колокольница (полная производная форма от колокол), а звонница есть позднейшее малороссийское из польского *dzwonnica* (от *dzwon*, звон — колокол, которое в русском употреблялось только в уменьшительной форме звонец о маленьких колокольчиках и о так называемых теперь бубенчиках).

²⁵⁸ - Мартиньи *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, sub v. Cloches.

²⁵⁹ - *Quas imperator in ecclesia noviter ab eo constructa posuit*. Очевидно, разумеется построенная императором Василием М. знаменитая, так называемая *Nova ecclesia*, Νέα Ἐκκλησία, о которой см. *Scriptt. post Theophan ed. Paris*, p. 190, 196, 200, патриарха Фотия *Laudatio Novae Ecclesiae*, напечатанное у Бандури в *Imperium Orientale* (Дюканжа *Constantinop. Christ*, lib. IV, c. 3, p. 97).

²⁶⁰ - В Патрологии Миня т. 139, p. 910.

²⁶¹ - Annall. Eccless. an. 865 n, CV. Бона в *De rebus liturgicis*, Paris, 1672 lib. I, c. XXII, n. 11, повторяя Барония, не знаем — на каком основании, прибавляет, что император повесил колокола на башне, построенной (им самим или прежде — не ясно) при св.

Софии (нет сомнения – той, о которой мы говорили в примечании 123 и в которой со всего вероятностью должно видеть бильницу).

²⁶² - У Ралли и П. IV, 521 fin. Латинское название колокола самрапа от итальянской провинции Samrapia, в которой, может быть, колокольцы (tintinnabula) впервые применены были для церковного употребления. (По главному городу Кампании Ноле колокола назывались также pola, polae, и отсюда сказание, будто они изобретены Павлином Ноланским).

²⁶³ - По изданию Савваитова стр. 84.

²⁶⁴ - Наше название колокол от немецкого Glocke в его древней форме Clocke (Дюканж Gloss. Latinit. sub. v. cloca).

²⁶⁵ - Новгородская 1 летопись под 1066г.: «Приде Всеслав (Полоцкий) и взя Новгород с женами и с детьми, и колоколы съима у святых Софии»...

²⁶⁶ - Ипатская летопись под этим годом, 2 издание стр. 237. Ещё за период до-монгольский упоминаются колокола: во Владимире при Боголюбском, Лаврентьевская летопись под 1169г., Ипатская летопись под 1172г., в Киеве в 1171г., Ипатская летопись (в развалинах Десятинной церкви найдены два разбитые колокола, в развалинах Ирининской церкви – обломки от колокола, – Фундуклей Обзорение Киева, стр. 31 и 51) в Полоцке в конце XII века, – Слово о полку Игореве, по изданию Дубенского в Русских Достопамятностях стр. 200. Читаемое в житии Антония Римлянина о великом звоне при нём в Новгороде должно быть разумеемо не о начале XII века, а о второй половине XVI, к которой относится житие, – см. о нём ниже.

²⁶⁷ - Archäologisches Wörterbuch von Müller-Mothes под словом Glocke. Слитый в XI веке для собора Гильдесгеймского колокол в 100 немецких центнеров или наших пудов составлял для своего времени совершенное чудо, вроде Московского царь-колокола. В Новгородском Антониевом монастыре сохранился древний колокол западной работы, усвояемый самому преподобному Антонию, – он имеет весу 1 пуд и 10 фунтов (История Иерархии III, 128. Сколько весу в колоколах,

найденных в развалинах Десятинной церкви,— предыдущее примечание, остаётся нам неизвестным). Обыкновенные колокола продолжали быть у нас весьма малыми до весьма позднего времени (в 1701г. колокола каждой церкви Вологодской епархии весили средним весом только по 6 пудов,— Известий Императорского Археологического Общества т. IV, стр. 234). А что касается до колоколов исключительных, то вылитый в 1530г. Новгородским архиепископом (после митрополитом) Макарием для св. Софии колокол в 250 пудов «(бысть) вельми велик, яко такового величеством не бывало в Великом Новеграде и во всей Новгородской области, яко страшной трубе гласящие (Новгородская 3 летопись), а тысячные колокола начинаются с Бориса Годунова.

²⁶⁸ - О собственном литье колоколов встречаем в первый раз известие в Ипатской летописи под 1259г. (2 издание стр. 559), именно — она говорит, что князь Галичский Данило Романович колокола для церквей своего нового города Холма «принесе из Киева, другия ту солье». Так как в жители Холма он назвал между прочим Немцев (ibid.), то может быть именно с этих Немцев и началось литьё колоколов. Но с другой стороны «принесе из Киева», как кажется, относится ко времени до-татарскому, и в этом случае может быть понимаемо не только в том смысле, что он обобрал колокольни Киева, которым овладел, но и в том, что он заказал там слить колокола. (А если ко времени после-татарскому, то единственно первое, ибо после разгрома Татар в Плеве не могло оставаться литейного дела).

²⁶⁹ - В Италии это было иначе; там с древнего времени строили для колоколов особые от церквей (т. е. особо от них стоящие) башни, которые имеют и свою особую от немецких башен форму. Т. е. в Италии, где колокола явились издавна, вошло в обычай строить для них особые помещения: а у Немцев, где они явились в позднейшее время, их поместили в зданиях уже готовых, прежде бывших.

²⁷⁰ - Нынешние наши колокольни (в виде башен с пролётами, которые не имеют ничего общего с древними глухими башнями) суть башни немецких церквей и усвоены

нами в позднейшее время. Пока они не вошли в общий обычай, простые колокольни устраивались сейчас указанным образом,— об этом после.

²⁷¹ - Новгородская 1 летопись под этими годами.

²⁷² - Археологическое описание церковных древностей в Новгороде архимандрита Макария, I, 68.

²⁷³ - Чтобы с совершенной ясностью представлять себе колокольню, пусть читатель вообразит четырёхугольную длинную и узкую постройку, покрытую горизонтальной крышей; пусть одну из продольных стен он надстроит над крышей на значительную высоту и в надстройке прорубит пять больших окон или отверстий,— это именно и будет колокольня собора.

²⁷⁴ - Псковская 1 летопись, выражающаяся не совсем ясно, как будто даёт знать, что в Пскове колокольной для Троицкого собора служили забрала или как она называет — перши т. е. перси (ибо в забрале под зубцами — погрудная стенка) городской стены даже в XV веке (под 1394г.: «кончаны быша перши (стена каменная,— 1393г.) у Кромю... и колокольницу поставивше (-иша)»; под 1426г.: «колоколы повешаху Псковичи на перших ко Святей Троицы, на новой колокольни, на новой стене).

²⁷⁵ - Вид колокольни Ростовского собора у гр. Толстого в Древних Святынях Ростова-Великого; вид колокольни Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря у Мартынова и Снегирёва в Русской Старине, по изданию в большом формате тетрадь 1.

²⁷⁶ - Псков усвоил себе форму Новгородской Софийской колокольни без изменения (сохраняет значительное или некоторое количество образцов её до настоящего времени). Но это уже, несомненно, было в последующее время.

²⁷⁷ - Это положительно известно об Успенском соборе Боголюбского и с вероятностью должно быть предполагаемо о Киевской Десятинной церкви, см. выше.

²⁷⁸ - О приложении колокола одним благочестивым человеком в одну приходскую Новгородскую церковь около 1250г. см. у преосвященного Макария в Истории, т. III, издание 2

стр. 111, примечание 192. (Запись на так называемом Пантелеймоновом евангелии, которая в снимке у Срезневского в приложениях к Древним памятникам русского письма и языка).

²⁷⁹ - Било, по-гречески – σήμαντρον (σημαντήρ, σημαντήριον, Дюканжа Gloss. Graecit. простонародно – σήμανтру) от глагола σημαίνω, подаю знак, вообще означает орудие, которым подаётся к чему-нибудь знак, делается о чём-нибудь извещение, а в частности в нашем случае означает орудие, которым подаётся знак к началу богослужения, делается об этом извещение. Русское название било происходит от бью, т. е. колочу. А что касается до названия клепало, то оно дано билам потому, что в них били не палками, а молотками (по-гречески письменно – ρόπτρον, простонародно, по крайней мере, в Константинополе, – такτικάκι), следовательно, как бы клепали (клепание молотками кос. Заметим здесь, кстати, что «знаменает кампаны» нашего Устава, буквально переведённое с греческого σημαίνει τὰς καμπάνας, значит: звонить в колокола, и не что-либо другое).

²⁸⁰ - А до бил в последних – так называемые лаосинакты (народособиратели), – низкие клирики, обходившее дома прихожан с извещением о временах богослужения.

²⁸¹ - О билах см. статью покойного П.С. Казанского: О призыве к богослужению в Восточной церкви, напечатанную в Трудах первого Археологического съезда, I, 300 sqq, где приложены и изображения бил великого и медно-железного или металлического. (А изображение била малого см. в лицевом житии преподобного Сергия, литографически изданном Троицкой Лаврой, л. 173 оборот. Неудовлетворительно объяснённое в статье, – примечание 8, выражение нашего Устава: «во вся тяжкая» значит во все колокола, «во вся», ибо греческое βαρέα, первоначально значившее – тяжкое ударение в металлическое, железное или медное, било, потом стало употребляться как название колоколов: «звоните в колокола» Греки говорят: κτυπάτε τὰς βαρέας, – в самой статье).

²⁸² - План и изображения см. по указанию примечания 123.

²⁸³ - Из Антония Новгородского, по изданию Савваитова стр. 84, более следует, что в его время бильницы при св. Софии ещё не было.

²⁸⁴ - На эти башни вместе с билами могли быть вешаемы и колокола и вместе с тем эти башни могли служить образцом и для собственных колоколен. Нам приходилось видеть у нас деревянные невысокие колокольни, весьма похожие видом или формой на башню Константинопольской св. Софии: можно подозревать, что они ведут своё начало от неё и от снимков с неё.

²⁸⁵ - Единственное известное нам из периода до-монгольского упоминание о бильнице как будто заставляет предполагать это. Первоначальный летописец, повествуя под 1074г. о подвижниках Печерских, говорит об одном из них (Матвее прозорливце): «идущую ему единою (из церкви) от утренней седе опочивая под билом». Так как в сидячем скорченном положении на земле почивать неудобно, то, как будто даётся предполагать сказанным, что под билом была площадка со ступеньками или вообще рундук, на которые бы можно было сесть.

²⁸⁶ - Дюканжа Constantinop. Christ. Lib. III, cap. LXXIII, p. 64, Bingh. Vol. III p. 205.

²⁸⁷ - У Греков наша солея есть, но она не имеет теперь у них особого имени, подразумеваясь с алтарём, и название солея теперь у них неизвестно, за исключением людей книжно-археологических (как это, впрочем, и у нас).

²⁸⁸ - Симеон Солунский De sacro templo, гл. 135, у Миня в Патрологии т. 135, стр. 345.

²⁸⁹ - Выписку мест из греческих писателей, из которых видно, что нынешняя солея составляла только карниз алтарной преграды, см. у Дюканжа *ibid.* и у него же в Gloss. Graecit. под словом σωλέα. У Греков и в настоящее время наша солея большей частью весьма узка,— четверть, четверти полторы, так что по ней нельзя ходить и не ходят.

²⁹⁰ - Говорим, известия оставались бы непонятными, ибо имеем: во-первых, такие, в которых ясно говорится о двух

солеях, например, Константин Порфирогенит *De ceremoniis aulae Byzantinae*, ed. Bonn. p. 65 и 133,— εἰσελθὼν ἔνδον τῆς σωλῆας и потом ἐπάνω τῆς σωλῆας; во-вторых, такие, в которых говорится о действиях на, солее, требовавших простора,— производство некоторых чиновников, *ibid.* p. 240, 254; в-третьих, такие, в которых говорится о случаях стояния на солее вместе с клириками многих мирян,— в день Воздвижения патриции, *ibid.* p. 166.

²⁹¹ - С возвышениями Турки сделали только ту перемену, что несколько их скосили сообразно с положением обращённого к Мекке их «миграба» (ниши с аналоем, на котором Коран, соответствующей нашему алтарю с престолом), который стоит не в центре абсиды, а в южном боку.

²⁹² - Пол св. Софии мы видели собственными глазами. Из других древних церквей так же имеет себя дело с возвышениями, если не изменяет нам память, в Солунских бывших церквях — св. Софии и св. Георгия (ротонде). Из новых греческих церквей мы встретили нашу большую солею в Афинской церкви св. Ирины.

²⁹³ - Константин Порфирогенит *De ceremoniis*, ed. Bonn. pp. 65, 74, 112, 151 158 192 и другие.

²⁹⁴ - Древние латинские хоры сохранились в Римских, т. е. города Рима, церквях — св. Климента (в которой погребён наш Константин первоучитель), св. Марии in Cosmedin, св. Марии in Ara Coeli, св. Лаврентия extra muros, см. планы у де-Блезера в *Rome et ses monuments*, p. 175, 233, 291 и 297. Если читателю приходилось видеть в кафедральных соборах площадки, которые устраиваются для действия омовения ног великого четверга, то, расширив в своём воображении эти площадки так, чтобы они захватывали и клиросы, он будет иметь точное понятие о нашей солее. (А древние латинские хоры будут совершенно то, что эти площадки, как они есть, без расширения на клиросы, которых у католиков нет, и не было).

²⁹⁵ - У Греков вовсе не употребляется слово клирос в нашем смысле названия мест стояния чтецов и певцов; но самые места есть, а не нет, как утверждают иные, только они

стоят у них в один ряд с местами стояния мирян, с так называемыми стасидиями, о которых ниже (и называются тоже стасидиями).

²⁹⁶ - А по таинственному или духовному значению, которое придавали жертвеннику, именно значение Вифлеема и пещеры, в которой родился Христос (Симеон Солунский *De sacro templo*, гл. 137, у Миня в Патрологии т. 155, стр. 348) имели нарочитое побуждение делать жертвенник ниже алтаря.

²⁹⁷ - В св. Софии нет боковых абсид для жертвенника и диаконика и последние в древнейшее время находились не рядом с ним, а в отдалении, в особых пристройках. Но в позднейшее время жертвенник и диаконик перенесены были к алтарю, в юго и северо-восточные углы самой церкви (свидетельство у Константина Порфирогенита в *De ceremoniis*, ed. Bonn. p. 17, 34, 35, 182 и другие), а между тем пол возвышен только в абсиде и площадка только перед нею, имея боковые – южную и северную линии между столбами подкупольными и пред-алтарными.

²⁹⁸ - Греческое трапеза по-русски значит стол (τράπεζα есть сокращение из τετράπεζα, а это последнее сложено из τέτρα и πέξα, – четыре ноги; следовательно, τράπεζα собственно значит четверо-ножка, доска, поставленная на четыре ноги).

²⁹⁹ - О древнем времени см. Bingh. Vol. III, p. 226, о позднейшем Симеона Солунского *Expositio de divino templo*, у Миня в Патрологии т. 155, стр. 705 начало. [Ещё Бингам Vol. VI p. 452.]

³⁰⁰ - Рассказ Симона о святой трапезе и об освящении церкви. Тут же даётся знать, что каменный престол (доска и ножки) стоил три гривны серебра, т. е. 60 рублей на наши деньги. – Уцелевший не в полном виде престол Ярославовой Ирининской церкви был весь (доска и ножки) каменный, – Фундуклей Обзорение Киева, стр. 50.

³⁰¹ - Симеон Солунский *De sacro templo*, гл. 133, у Миня p. 341 (в настоящее время у Греков преобладает, если не исключительно употребляется, одна ножка). Ножками у Греков наибольшей частью были колонки (κίονες), но иногда

четырёхугольный выложенный или высеченный столп (ἡ ἀντί κίωνων τετράγωνος οἰκοδομηθῆς πινσὸς, βωμὸς λεγόμενος) Симеон Солунский *ibid.* гл. 101, р. 309.

³⁰² - Bingh Vol. III, р. 238 (выписка из Исидора Пелусиота), у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом ἄπλωμα.

³⁰³ - По-гречески τὸ κατασάρκα, что означает одежду, непосредственно прилежащую к телу, непосредственно надеваемую на тело (рубашка).

³⁰⁴ - Если не ошибаемся, до Симеона Солунского она не упоминается.

³⁰⁵ - О сих четырёх лоскутах, знаменующих евангелистов, см. славянский служебник XVII века, в Описании Синодальных рукописей № 370 л. 151.— В Менологии императора Василия наши, вероятно, лоскуты, в виде треугольников, нашиты сверху на одежду престольную (а в середине нашит на неё крест),— ч. I, стр. 16 и 68, ч. II, стр. 111 и 145. [У Константина Порфиrogenита в De ceremoniis, по всей вероятности, разумеются, наши лоскуты, когда говорится, что император, входя в алтарь, целует: τὰ βλῖον τῆς ἁγίας ἐνδύτης св. трапезы (у Миня в Патрологии t. 112 р. 164. О τὰ βλῖον'е, как лоскуте, нашитом на одежду для её украшения см. у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом Ταβλία).] Кирик Новгородский, у Калайдовича стр. 186 sub fin.: «плат, иже лежит на трапезе согбенный».

³⁰⁶ - Ин. 20:7.

³⁰⁷ - Εἰλητόν по-русски значит свиток, свёрток.

³⁰⁸ - Дюканжа Constantinop. Christ, lib. III, cap. LIII, р. 47 sub fin. sqq.

³⁰⁹ - Пульхерия устроила золотую, украшенную драгоценными камнями, одежду на престол Софии доюстиниановской (Константиновой); Василий Македонянин сделал престолы в построенную им так названную «Новую церковь» — серебро-позолоченные, украшенные драгоценными камнями, Дюканж *ibid.*

³¹⁰ - Фундуклей Обзорение Киева, стр. 29 fin.

³¹¹ - Κιβώριον или κιβούριον (теперь в просторечии κιβούρι), значит гроб, могилу и надгробный памятник, Дюканж Gloss.

Graecit под словом κιβώριον (к выпискам, читаемым тут, должно прибавить из Феодора Студита стихи εἰς τὸ κιβώριον τοῦ Προδρόμου, у Миня в Патрологии т. 99, стр. 1793 fin.). Думаем, что слово не есть классическое κιβώριον, что значит по Пассову Fruchtgehäuse d. ägyptischen Pflanze колокаσία (cfr Bingh. Vol. III, p. 236 примечание t), а из еврейско-сирийских кевурà, кавàр, кéвер, которые значат погребение, погребать, гроб. От кивория над престолом должно отличать киворий под престолом; этот последний – маленький ящик, в котором полагались мощи под престолом (как бы гроб или рака мощей), Симеон Солунский De sacro templo, гл. 133, у Миня т. 155, р. 341.– Что у нас киворий назывался кивотом, Лаврентьевская летопись под 1237г.: «благочестивый епископ Митрофан (Владимирский) постави кивот в святей Богородице зборней над трапезою, и украси его златом и серебром»... ещё см. ниже выписку из Патерика и Новгородскую 1 летопись под 1204г.: четыре столбы животные (у Греков нередко называет его кивотом,– κιβωτός, патриарх Герман). [В Волоколамской рукописи № 566 л. 299: «кивот над трапезой».]

³¹² - Не знаем, как было у Греков в древнее время, но в настоящее время второй способ устройства кивория, которого нам не приходилось видеть в России, не только употребителен у них одинаково с первым, но и преобладает над ним. Древние памятники большей частью выражаются о стоянии кивория над престолом не с такой точностью, чтобы можно было видеть, как именно он был ставим; но патриарх Фотий совершенно ясно говорит о кивории «Новой церкви» Василия Македонянина, что он был поставлен на самый престол, ибо, во-первых, выражается о нём τῇ θεῇ τραπεζῇ ἐπικεῖται, во-вторых, столбы его называет – στυλίσκοι (выписка из его Laudatio Neae Ecclesiae у Дюканжа Gloss. Graecit. под словом κιβώριον). Кивории в Менологии императора Василия – на колоннах, поставленных на пол алтарный, помимо престола,– ч. I, стр. 16 и 63, ч. II, стр. 111, 145 и 154.

³¹³ - Патриарх Иерусалимский Нектарий в книге Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας et cast. (заглавие огромное) говорит о главной церкви Синайского монастыря, построенного

Юстинианом: ἄνωθεν τῆς ἁγίας τραπέζης κρέματα ὁ οὐρανὸς ἐκ χρυσοῦφάντου πέπλου, т. е. поверх святого престола висит небо из златотканой материи, Венецианское издание 1677г. стр. 157. [У Греков называется ещё небом (οὐρανία), переносный (portatif) балдахин, который употребляется у них (по-западному) в крестных ходах (Χιῶτου Ἱστορία Ἑπτανήσου, стр. 268 начало. Изображение этого балдахина см. в Словаре Мюллера-Мотеса, fig. 1116, S. 767).]

³¹⁴ - Новгородская 1 летопись под 1156г.

³¹⁵ - Лаврентьевская летопись под этим годом.

³¹⁶ - Ibid. под этим годом.

³¹⁷ - О кивории Юстиниановой Софии у Дюканжа в Constantinop. Christ, lib. III, с. LVII и след., р. 50 sqq., и наш архиепископ Новгородский Антоний в своём Паломнике по изданию Савваитова стр. 73. О кивории Новой церкви Василия Македонянина патриарх Фотий в Laudatio, – у Бандури в Imperium Orientale, t. I, lib. VI, р. 119.

³¹⁸ - Правнуком одного богатого гражданина Киева, получившего в Печерском монастыре чудесное исцеление: «тоже исцелённого правнук оковал кивот златом над святою трапезою за очищение того», - рассказ Поликарпа об Алипии иконописце.

³¹⁹ - Как понимать два кивота, не видно; но вероятнее не так, что не только на престол, но и на жертвенник, а так, что на два престола.

³²⁰ - По изданию Савваитова стр. 73, cfr учёного издателя примечания 41–42.

³²¹ - Патерик, рассказ Симона о создании церкви.

³²² - В древнейшее время евангелия хранились в скевофилах и в алтарь приносились только для чтения, памятником какового приноса служит малый вход на литургии. Когда они навсегда положены на престоле, остаётся неизвестным. Крест первоначально явился в алтаре в виде большого креста запрестольного, что было в древнее время, и потом уже в виде малого на-престольного, что случилось тоже неизвестно когда (Римский папа Лев IV, 847–855, в сочинении De

cura pastorali говорит: Super altare (престол) nihil ponatur, nisi capsae cum reliquiis sanctorum... aut pyxis cum corpore domini pro infirmis, у Дюканжа Gloss. Gatinit. под словом Pyxis. В Менологии императора Василия нет на престолах евангелия, а крест не металлический, положенный, а из материи, нашитый на одежду – цитаты выше). Запрестольный крест называется иначе выносным, потому что он выносится из алтаря в крестные ходы. Напрестольный крест называется иначе воздвизальным не от воздвизания в праздник Воздвижения, а оттого, что он в противоположность кресту запрестольному стоящему есть крест лежащий и потому воздвигается, т. е. поднимается). [По уставу патриарха Алексея в неделю крестопоклонную и в день Воздвижения кресты приносятся из сосудо-хранительницы, листы 14 оборот и 78. Из этого как будто следует, что на престоле крест ещё не лежал.]

³²³ - О сосудах этих см. Bingham. Vol. III, p. 235, Дюканж Constantinop. Christ lib. III, cap. LXII и след., p. 54 sqq., его же Gloss. Latinit. под словом Pyxis, Turris, и Graecit. под словом ἄρτοφόριον, περίοτερά.

³²⁴ - Голубь, которого и доселе можно встретить висящим над престолом во многих сельских церквях, теперь, сколько знаем, уже не употребляется как сосуд для хранения даров, но именно это назначение имел он в Греции, и, следовательно, должно думать, что с этим собственно назначением перешёл и к нам в Россию. Форма башенки-церкви есть общеупотребительная в настоящее время.

³²⁵ - Митрополит Георгий предписывает в своём Уставе «держати (запасные дары, приготовленные в великий четверг) от года до года больных деля в стружке (Нифонт у Кирика: «держи в сосуде», Памятники Российской Словесности XII в., стр. 176 fin.).

³²⁶ - Антония, архиепископа Новгородского, Константинопольский Паломник по изданию Савваитова стр. 77 начало.

³²⁷ - Ипатская летопись под 1178г., 2 издание стр. 412.

³²⁸ - Повесть об убиении Боголюбского в Ипатской летописи, 2 издание стр. 395 и 396 начало.

³²⁹ - О Московских Иерусалимах см. Снегирёва Памятники Московской Древности, стр. 37, где и рисунок одного из них. В подписи на одном: «си иерусалим», на другом: «си ерусалим». О Новгородских архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде, II, 205.

³³⁰ - Константинопольский Паломник архиепископа Антония по изданию Савваитова стр. 77 начало, Устав Московского Успенского собора в Вивлиофике, т. X, стр. 138, 176, 368 и 369, Устав Новгородского Софийского собора в Описании Синодальных рукописей, отд. III, ч. 1, № 399, стр. 377–378. В обоих уставах Иерусалимы называются Сионами. В Московском Уставе говорится: «Сионы оба», стр. 176 и 368, следовательно, их было два; в Новгородском – в меньший праздник, «Сион един», в больший – «Сионы».

³³¹ - На Западе также были Сионы; но там они были совсем другое, чем у нас, Дюканж Gloss. Latinit. под словом Sium (Sion). Cfr также Рейские комментарий на Константина Порфиrogenита De ceremoniis, к книге I, гл. 1, примечанию 10.

³³² - О завесе престола см. Дюканжа Constantinop. Christ. Lib. III, с. LXV, р. 56, его же Gloss. Graecit. под словом кататетάσμα. Антоний Новгородский в приведённой выше выписке потому и называет киворий катапетазмой, что он имел между своими столбами завесу, и см. ещё у него стр. 74. У Греков и до настоящего времени весьма нередко, что церкви имеют завесы у престолов, причём, бывает или так, что вместе с этими завесами имеют завесу и у царских дверей, или так, что последней уже не имеют. В Менологии императора Василия престол с завесами между столбами кивория – ч. I, стр. 16.

³³³ - Собственно восьми, потому что на каждой стороне кивория делали по две завесы, чтобы раздёргивать на две стороны, от чего завесы называются ὀμφίθυρα (Дюканж Gloss. Graecit. под этим словом).

³³⁴ - Что этот способ завешивания был в монастырях, свидетельствует например, Герман, – выписка места у Дюканжа

Gloss. Graecit. под словом καταπέτασμα.

³³⁵ - Симеон Солунский говорит единственно о завесе престола, De sacro templo, гл. 139, у Миня t. 155, p. 348.

³³⁶ - В монастырях, как следует заключать из слов Патерика Печерского, и у нас завесы были делаемы у алтарных преград (Рассказ Поликарпа об Алипии,— о летании чудесного голубя).

³³⁷ - Симеон Солунский Expositio de divino templo, у Миня t. 155, p. 705, п. 17. [См. ещё у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом Κρητίς.]

³³⁸ - В древних церквях и у католиков главные престолы всегда ставились так, как у Греков.

³³⁹ - По-гречески: σοφία, ὀρθοί! т. е. премудрость, (будьте) прямы, (стойте) прямо, вставайте (ὀρθός – прямой, прямо стоящий в противоположность сидящему). Наше непонятное «прóсти» есть ни что иное, как перевод греческого ὀρθοί именно – прóсти множественное из прóст (прóстый), которое употреблено в его древнем значении прямой. Σοφία, значащее премудрость, в данном случае есть условное восклицание, возбуждающее внимание, которое можно было бы, если бы было позволительно, сравнить с употребляемым ныне в парламентах: слушайте, слушайте.— Во времена Иустина мученика литургия состояла из трёх частей: чтения писаний Ветхого и Нового Завета, проповеди (настоятеля или иного кого) и из молитв (с благословением даров): в продолжение первых двух частей литургии сидели, в продолжение третьей – стояли, 2 Апология у Bingh. Vol. VI, p. 185. В Постановлениях Апостольских, у Bingh. ibid., читается: «если в то время как вы сидите (в церкви за богослужением), войдёт (в неё) какой-нибудь хороший человек и известный по жизни, чужой ли или из местных жителей, то братья да примут (встретят) его через диаконов, и если нет места, то диакон, заставив встать (с места) юнейшего (из присутствующих),— вежливо, а не грубо,— да посадит его (пришедшего)». [У Василия Великого в правиле 91: Ὅρθοί ποιοῦμεν τὰς εὐχὰς..., τὸ ὀρθιον σχῆμα τῆς προσευχῆς.]

³⁴⁰ - Выписка из Григория Богослова у Bingh. Vol. III, p. 218. Тут же и другие выписки, о смысле которых, не совершенно

ясном, можно спорить.

³⁴¹ - О седалищах епископа и пресвитеров, устроенных Павлином Тирским в построенной им церкви, Евсевий говорит: *θρόνοις τε τοῖς ἀνωτάτω εἰς τὴν τῶν προέδρων τιμὴν κοσμήσας...* Н. Е. Л. Х., с. 4.

³⁴² - В древнее время епископы обыкновенно сказывали поучения со своего трона или со своей кафедры в алтаре, а не с амвона, и только в случае слабости голоса, чтобы быть лучше слышимым (как Златоустый), с последнего, — Bingh. Vol. III, p. 194.

³⁴³ - Приведённое свидетельство Евсевия о седалищах в церкви Павлина Тирского. [У нас епископский трон — «горнее место», т. е. высокое место.]

³⁴⁴ - Приведённые слова Евсевия. См. его же у Bingh. Vol. III, p. 219 (*θρόνος ὑψηλός*). — В Солуни мы видели три епископские трона, оставшиеся от времён до-турецких: один в бывшей св. Софии (т. е. в самой бывшей церкви, теперь мечети, на своём месте), другие два на дворах бывших церквей св. Георгия (ротонда) и св. Пантелеймона. Первый имеет три ступени восхода, вторые два и о шести (у последних двух, каменных, как и первый, подставы, на которых высечены ступени, сохранились таким образом, что они сами и эти их подставы высечены из одного цельного камня).

³⁴⁵ - А так как на камне сидеть нельзя, то на время богослужения они покрывались коврами (и может быть подушками), — Bingh. Vol. III, p. 220 (*θρόνος ἐσ θολισμένος, cathedra velata*).

³⁴⁶ - Вальсамон в толковании на 7 правило седьмого вселенского собора, — у Ралли и П. II, 581, он же в канонических ответах патриарха Алексея Марку, — *ibid.* IV, 459.

³⁴⁷ - Архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде, ч. I, стр. 277, 282, 326, 349, 446, 486, 491, 501, 549, 583, 592.

³⁴⁸ - Лавки или скамьи для сидения священников, как часть сопрестолій и без мысли об этих последних, как о таковых, конечно, были устрояемы везде.

³⁴⁹ - Архимандрит Макарий ibidd.

³⁵⁰ - У Ралли и П. IV, 427.

³⁵¹ - Cfr Дюканжа Gloss, Graecit под словом μίνσος и Latinit. под словом missus № I, Из missus французское mets (наша миса едва ли не из него же).

³⁵² - Иоанн Китрский у Ралли и П. V, 44 начало и Вальсамон ibid. II, 372 и 582. Первый: проσηγορία αὕτη (τοῦ ἀντιμινσίου) παράγεται ἀπὸ τοῦ μίνσου, τοῦ καθ' Ἑλλήνας τὸ κανοῦν (ο κανуне см. выше) δηλοῦτος, κατὰ δὲ τὴν Ἱταλὴν γλῶσσαν τὸ πεπραγμένον τοῖς ὀφοποιοῖς ἐδεστόν... Второй: (τὰ ἀντιμίνσια) ἀρκοῦσιν ἀντὶ καθιερώσεως ἥτοι ἐνθρονισμοῦ καὶ ἐγκαινίων καὶ ἀνοιξίων' διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἀντιμίνσια ἐκλήθησαν ἥτοι ἀντιπρόσωπα καὶ ἀντίτυπα τῶν πολλῶν τοιοῦτων μίνσων, τῶν καταρτιζόντων τὴν ἁγίαν δεσποτικὴν τράπεζαν... τὰ ἀντιμίνσια ἀντὶ, τῶν καταρτιζόντων τὸ ἅγιον θυσιαστήριον καὶ λογιζομένων μίνσων τῆς ἁγίας τραπέζης, ἡγουν τοῦ ἐνθρονισμοῦ, τῶν ἀνοιξίων καὶ τῶν ἐγκαινίων.

³⁵³ - У Ралли и П. II, 372.

³⁵⁴ - Из чего следует, что домовые церкви не были церкви в собственном смысле, но простые храмины, назначенные и отделённые для молитвы, и в которых литургия совершалась на антиминсах, как и во всяком не освящённом месте.

³⁵⁵ - Симеон Солунский De sacro templo, cap. 108, 126 и 127, у Миня t 155 p. 313, 332, 333. Ранее Симеона Солунского: соборное деяние патриарха Матфея 1400 г. (здесь о возложении антиминса на освящённый св. престол говорится: ὅπου δὲ τυγχάνει πεπληγμένον θυσιαστήριον, ἀπειροκαλία ἔσται καὶ ἐπείδιξις, ἀργήσαντα τὸ ἀνητον, ἐπιθεῖναι αὐτῷ ἀντιμίνσιν καὶ λειτουργῆσαι), Acta Patriarchatus Constantinopolitani Миклошича и Миллера II, 340, указ патриарха Нила (1378–1388) у Ралли и П. V, 141, ответы патриарха Мануила 2 († 1254) ibid. стр. 116, Иоанн Китрский и Вальсамон в указанных выше местах, – Однако в Греции не везде было так. В патриархате Антиохийском во второй половине XI века, по свидетельству Никона Черногорца, крепко содержался обычай, чтобы употреблялись в церквах антиминсы, см. Горский и Невоструев, Описание Синодальных рукописей, № 226–229, стр. 46. [Что говорит о нашем обычае

Пидалион, см. 2 примечание к 7 правилу 7 вселенского собора, Закинфское издание стр. 329.]

³⁵⁶ - Если церковь, быв построена, не скоро могла быть отделана, в таком случае до освящения в ней было служимо на антиминос, Acta Patriarchal. Constantinop. II, 563 начало.

³⁵⁷ - Симеон Солунский De sacro templo, с. 107 fin.,— у Миня р. 313, у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом ἀντιμίνσιον выписка е Nomocanone Cotelieriano и у него же выписка из Евхология под словом κατασάρκα, cfr ниже указание, как ныне у Греков. (У патриарха Мануила спрашивающий его епископ говорит об антиминосах: Ἀντιμίνσια ἴσμεν γενόμενα, ἐπὶ τὸν ὁ ἀρχιερεὺς δι' ἑαυτοῦ ἐνεργήσῃ ἐγκαίνισμὸν καὶ ἐκ τοῦ πανίου τοῦ ὑποστρωθέντος καὶ περιειλήσαντος τὴν τράπεζαν, εἰς βραχέα τεμνομένο καὶ γραφομένου, τοῖς ἱερεῦσι δίδοσθαι, у Ралли и П. V, 115. А наш митрополит Георгий в своём Уставе говорит: «антиминс свящается, егда церковь ставят или митрополита ставят или епископа»).

³⁵⁸ - Nomos. Cotelierian., Eucholog. у Дюканжа под указанными словами, Иоанн Китрский у Ралли и П. V, 413.

³⁵⁹ - У Ралли и П. V, 416, давая знать, что иные архиереи злоупотребляли выдачей антиминосов, превращая её в торговлю. Cfr Вальсамона, по которому то же при освящении церкви.

³⁶⁰ - De sacro templo, с. 127, у Миня р. 333, и при этом за невозможностью совершить освящение самому архиерею (случай болезни) дозволялось совершить его с разрешения архиерея и священнику.

³⁶¹ - В сейчас указанном месте.

³⁶² - У Ралли и П. II, 581 fin. и IV, 459. Он говорит, что домовые церкви освящались (посредством антиминосов) без положения мощей и что ἐνστομασμός τῶν ἁγίων λειφάνων составляет преимущество приходских церквей (освящённых архиереями без антиминосов).

³⁶³ - У Ралли и П. V, 142. Тут может быть не бесполезно для сравнения припомнить, что на Константинопольском соборе 1301г. епископ Сарайский Феогност спрашивал: «подобает ли

свящав трапезу преносити от места на место и на ней литургисати» и получил в ответ: «подобает, понеже по нужи есть, хотящи людем, не имеют себе упокойна места, но стрещи ю со страхом и трепетом, в чисте месте поставити ю и служите на ней» (Чтения Общества Истории и Древностей 1860г., книга 2, отд. стр. 37). [О переносном престоле полотняном или дощатом говорит преподобный Феодор Студит: *θυσιαστήριον καθήγιασμένον ἐν σινδόνι ἢ ἐν σανίσι*, – у Миня в Патрологии t. 99 p. 1056.

³⁶⁴ - Ibid.

³⁶⁵ - Ибо если с антиминсом можно служить литургию во всякой храмине и везде, то тем более в будущей церкви.

³⁶⁶ - И.И. Срезневского Древние памятники Русского письма и языка, стр. 30, col. 2, а снимок всего антиминса в приложениях к книге архимандрита Макария Археологические описания церковных древностей в Новгороде I, 254 (год 1149 у обоих по недосмотру выставлен неправильно).

³⁶⁷ - См. Новгородскую 1 летопись под 1148г.

³⁶⁸ - В половине XIII века некоторые архиереи в Греции уже думали, что без антиминсов (ни в каких церквях) нельзя служить литургии, у Ралли и П. V, 115. Но ещё и в конце XII этого не видно (Вальсамон).

³⁶⁹ - Некоторые из подобных антиминсов или платов, принимаемых за антиминсы с летописями, действительно найдены были под срачицами престолов, архимандрита Макария Археологические описания церковных древностей в Новгороде I, 163 и 350 примечания.

³⁷⁰ - См. в *Εὐχολόγιον μέγα* Чин освящения церкви – *Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἐγκαίνια ναοῦ* и Чин о поколебавшейся святой трапезе – *Τάξις γενομένη ἐπὶ σαλευθείσης ἁγίας τραπέζης*.

³⁷¹ - Иоанн Китрский у Ралли и П. V, 413.

³⁷² - Так было и у Греков и это разумеется в греческих памятниках, когда говорится об антиминсах, что они *υῤῥάφονται* (Дюканж Gloss. Grecit. Под словом *ἀντιμίνσιον*).

³⁷³ - В позднейшее время у нас явился обычай надписывать антиминсы, архимандрита Макария Археологические описания

церковных древностей в Новгороде I, 162, Описание Синодальных рукописей № 358 л. 1, № 372 л. 31.

³⁷⁴ - Описания Синодальных рукописей. № 372 л. 31.

³⁷⁵ - У патриархов Константинопольских был особый чиновник, который заведовал выдачей антиминсов и писал на них кресты – ἄρχων τῶν ἀντιμινσίων.

³⁷⁶ - Относительно материи антиминсов не было никаких законов, и только обычай установил, чтобы они были преимущественно льняные: ἐκ ὑφασμάτων εἰς καὶ μᾶλλον ἐκ λινόυ, говорит Симеон Солунский De sacro templo, с. 127, у Миня t. 155, р. 333 начало.

³⁷⁷ - Под употреблением частным должно разуметь не только употребление в домах, но и в таких местах, как на Западе – в Италии подземные кладбища или катакомбы, в которых каждый волен был украшать места, где лежали гробы его покойников, по своему личному усмотрению. Христиане из язычников не питали к изображениям Иудейской вражды, а напротив должны были чувствовать к ним склонность, принесённую из прежней среды; а поэтому в частном употреблении между христианами из язычников изображения и могли явиться очень рано. Полагают, что древнейшие изображения в Римских катакомбах восходят к первому веку (Мартиньи Dictionnaire des antiquités chrétiennes, под словом Images, – § 1 Le peintures des catacombes).

³⁷⁸ - Так понимают заповедь Климент Александрийский Protreptic. ad gentes, Иустин Мученик, Dial. cum Triph., – оба у Bingh. Vol. VII, р. 212, Евсевий Кесарийский, Epist. ad Conctantiam, – выдержки у Гизелера, KG., 4 Aufl. I, 2, S. 282.

³⁷⁹ - Εἰκὼν от εἰκω – подоблюсь значит именно портрет (написанный или иссечённый из камня); портреты императоров и чьи бы то ни было – εἰκόνας. И у нас в позднейшее время портреты царей назывались иконами.

³⁸⁰ - Так как Христос есть в человеческом образе неопикуемый Бог, то прежде чем изобразить его иконно в его подлинном виде, воспроизводя Его описуемое человечество, первое некоторое время изображали Его символически (в виде

доброго пастыря, несущего на раменах своих погибшую овцу или окружённого агнцами, – в виде агнца, подразумевается – вземлющего грехи мира, как сказал о нём Предтеча, – в виде рыбы, что составляло лицевое воспроизведение монограммы: Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель, ибо ἰχθύς Ἰησοῦς Χρῆστος, Θεοῦ Υἱός, Σωτὴρ, и пр.). [В задних частях храмов светская живопись оставалась до позднейшего времени. Образец этой живописи, сохранившейся в Киевском Софийском Соборе, см. у Полевого в Очерках русской истории по памятникам быта, II, стр. 48.]

³⁸¹ - Златоустый, Иероним, Нил Синайский, см. Пипера *Einleitung in die Monumentale Theologie*, S. 168.

³⁸² - У Бинг. vol. III, p. 305.

³⁸³ - Честью, воздаваемою портретам (εἰκόνες) царей земных защитники иконопочитания, доказывали необходимость воздавать честь иконе Царя Небесного (и внешние способы чествования икон посредством возжигания свеч, курений фимиама и поклонов взяты от способа чествования портретов императорских, на что прямо указывает VII вселенский собор, – Деяния соборов в русском переводе т. VII, стр. 85 и 140).

³⁸⁴ - Illiberis или Eliberis есть нынешняя Эльвира в южной Испании (на северо-восток от приморской Малаги).

³⁸⁵ - У Бинг. vol. III, p. 299.

³⁸⁶ - Письмо к Иоанну епископу Иерусалимскому о разодранной им завесе со священным изображением, встреченной в одной церкви в Палестине, у Бинг. vol. III, p. 299 (*Quum vidissem, in ecclesia contra auctoritatem Scripturarum, – стр. 161, примечание 2, – pendere imaginem, scidi illud*).

³⁸⁷ - У Бинг. vol. III, p. 304. – Евсевий Кесарийский († 340) был не только против общественного употребления икон, но не хотел допускать их даже и в употреблении частном. На просьбу сестры Константина Великого Констанции († прежде Константина Великого, следовательно, прежде 337), прислать ей образ Христа, Евсевий отвечал: «что разумеешь и какой это такой, как ты говоришь, образ Христа? Истинный ли и неизменяемый и в существе (существом) носящий Его черты?

Или тот, который (Он) воспринял для нас, обложив Себя видом зрака рабья? Да, ты говоришь, что просишь у нас образ (Его как) плотяного смертного прежде преложения (в воскресении): но неужели только от тебя одной утаилось это место Писания, в котором Бог законополагает не творить подобия ни того, что на небе, ни того, что на земле долу? Или случилось, что ты слышала в церкви что-нибудь подобное или сама или от другого?»...— У Гизелера I, 2, S. 282 примечание. (Это послание Евсевия к Констанции приводится в деяниях VII вселенского собора,— Деяния соборов русский перевод т. 7 стр. 580 fin).

³⁸⁸ - В похвальном слове мученику Варлааму, у Миня t. 31 p. 489.

³⁸⁹ - В похвальном слове мученику Феодору и в слове о божестве Сына и Духа, у Миня t. 46 p. 572 и 737.

³⁹⁰ - У Бинг. III, 303 fin. Что касается до иконного изображения Христа, т. е. до Его изображения в собственном человеческом образе, то Астерий Амасийский (конца IV – начала V в.) не советует делать его (μὴ ὑράφει τὸν Χριστόν), но не вообще, а только на одеждах (слово о богатом и Лазаре, у Миня t. 40 p. 168), а Василий Великий выражает желание, чтобы подобно мученикам был изображаем на досках и подвигоположник их доблестей Христос: Ἐϋραφέσθω τῷ πῖνακι καὶ ὁ τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης Χριστός (в том же похвальном слове мученику Варлааму). За сим, на мозаике триумфальной арки Римской базилики Maria Maggiore времён папы Сикста III (432–440) находим вместо Христа изображение его символов – престола со свитком и креста, и о том же папе Сиксте III имеем свидетельство, что он поставил золотую икону с изображением на ней Спасителя и 12 апостолов на престоле церкви св. Петра (Анастасия Библиотекаря Historia de vitis Rom. Pont., у Миня в Патрологии t. 128 p. 226 fin.,— super confessionem, о котором см. у Мартиньи в Словаре под словом Confessio), а на мозаике триумфальной арки Римского св. Павла extra muros времён преемника Сикстова Льва I (440–461) находим погрудный образ Спасителя.

³⁹¹ - У Гизелера I, 2, S. 284 примечание 48. [Место из Нила Синайского, цитированное по Гизелеру, читается в письме к

епарху Олимпиодору,— у Миня t. 79, p. 577.]

³⁹² - У Гизелера I, 2, S. 285 примечание 51 начало.

³⁹³ - В Константинопольской св. Софии на алтарной абсиде — Божья Мать с Младенцем — Спасителем на персях (Антоний Новгородский, выписка из которого сейчас ниже, Грелот у Бандури в *Imperium Orientale*, t. II, p. 758, 759 и 761; из-под слоя замазки икона несколько видится и в настоящее время). В Солунской св. Софии то же, что в Константинопольской (видено нами самими, см. также Записки поклонника святой Горы, Киев, 1864, стр. 15). В Новой церкви Василия Македонянина также изображена была Божья Мать (Дюканжа *Const. Christ, lib. III*, с. LI, p. 49). Ещё указание об изображении Божьей Матери у Дюканжа в *Gloss. Graec.* под словом $\mu\acute{\upsilon}\alpha\chi$. В Синайском храме Преображения, построенном Юстинианом, изображена икона Преображения,— патриарха Нектария $\epsilon\pi\iota\tau\omicron\mu\eta\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\epsilon\rho\omicron\kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\eta\varsigma\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha\varsigma$, Венецианское издание 1677г., стр. 157, и наш Барский издание 5, стр. 271, в Иерусалимском храме Сионской горницы (Деян. 1:13) была изображена икона сошествия св. Духа на апостолов, Дюканж *Gloss. Graec.* под словом $\mu\acute{\upsilon}\alpha\chi$. Относительно Божьей Матери Константинопольской Софии Антоний Новгородский уверяет, что её «первое» написал «Лазарь, писец иконный, живший при императоре Феофиле (829–842) и после (в одной церкви Константинополя лежит «Лазарь писец иконный: той первое написал в Царьграде во святой Софии в алтаре святую Богородицу, держащую Христа, и два Ангела,— по изданию Савваитова стр. 164, где см. и примечания учёного издателя). Если бы положиться на свидетельство Антония, которое он мог взять из подписи под иконой, то следовало бы заключать, что иконные изображения в собственном смысле или иконы явились на алтарных абсидах только около половины IX века. Может показаться, что это слишком поздно. Однако не против этой поздности и другие сведения, которые мы имеем. В истории иконоборчества нет указания, чтобы до его начала (726г.) иконы уже появлялись на алтарных абсидах церквей (и не невероятно думать, что это самое иконоборчество содействовало тому, чтобы, после его

прекращения, иконы, вышедшие с победой из борьбы, явились на наших абсидах).

³⁹⁴ - В Юстиниановой Софии до позднейшего времени было в алтаре (и до настоящего остаётся) только то, что у Антония, — Божья Матерь с предстоящими по сторонам ангелами (и более никаких священных изображений), — у Зальценберга VI. XXI, в Солунской св. Софии одна Божья Матерь (и никаких изображений), в Синайском монастыре апостолы по перси и Моисей, — Барского стр. 271, cfr цитаты предыдущего примечания.

³⁹⁵ - В Уставе Константинопольского монастыря Богородицы τῆς Κεχαρτίσμενης (Обрадованной), построенного супругой императора Алексея Комнина (1081–1118) Ириной, данного устроительницей, в главе о вседневном световозжигании в церкви, говорится о неугасимой лампаде ἐν τῷ μύακι, т. е. пред алтарной абсидой (вверху, где прямая стена начинает закругляться, — μύαξ один вид раковины, от формы которой название части абсиды), у Дюканжа в Gloss. Graec. под словом μύαξ. Следовательно, находившаяся на абсиде икона принималась ещё за икону, не будучи смешиваема с изображениями. — Когда снят с абсиды и поставлен за престол крест, не знаем: в бывшей Константинопольской церкви св. Ирины, в теперешнем виде принадлежащей VIII веку, он начертан на абсиде (и до сих пор видится и виден нами); в св. Софии Константинопольской в X веке был запрестольный крест, — Constant. Porphyrog. в De ceremoniis, cfr архиепископа Новгородского Антония по изданию Савваитова стр. 77. (этот абсидный — запрестольный крест всегда был четырёхконечный: крест св. Ирины в натуре, изображения запрестольного или выносного креста (λιτανικὸς σταυρὸς) в Менологии императора Василия ч. I, стр. 146, и 210 и ч. II, стр. 137; свидетельство Симеона Солунского — De sacro templo, с. 133, у Миня в Патрологии t. 155, р. 341 fin. А принятой формой креста на престольного или воздвизального была у Греков форма шестиконечная, — среднее поперечие с верхним, см. снимки миниатюр из рукописей у Бандури в Imperium Orientale, t. II, р. 632 и 991, и Менологий императора Василия под 14 Сентября, —

часть I, стр. 37. А что вообще форм креста было несколько, и что всякой формы крест есть истинный крест, см. Феодора Студита Antirrhet III,— у Миня в Патрологии t. 99, p. 421 sub fin.).

³⁹⁶ - Четыре и четыре древних святителя с каждой стороны окон с одним диаконом впереди обеих четвериц; в середине три разделанные окна и между ними два вновь написанные святителя. — Изображение у Фундуклея в Обозрении Киева, к стр. 38.

³⁹⁷ - У нас в древнее время преграда называлась именно преградой или по чисто русскому произношению перегородой, см. Паломник игумена Даниила по изданию Норова стр. 142 (перегородка), Паломник архиепископа Антония по изданию Савваитова стр. 93 и 109, Новгородскую 1 летопись под 1204г., Патерик Печерский в рассказе о трапезе и об освящении церкви (в некоторых списках — ограда), древние списки Устава,— у архимандрита Сергия в Восточной Агиологии, т. I, приб. стр. 41.

³⁹⁸ - Дюканжа Gloss. Graecit. под словом κάγκελλος, Constantinop. Christ, lib. III, c. LXX, p. 62, Scriptt post Teophan., ed. Paris p. 200 sub fin., 203.

³⁹⁹ - Свидя в Словаре под словом κικλίδες и Меурсия Glossarium под словом καγκελλοθύριου (от κάγκελλα — канцелярия). В первенствующее время, когда алтарь входен был и для мирян, приступавших в нём к самой святой трапезе для принятия Тела и Крови Христовых (так было ещё во времена Исидора Пелусиота, († около 440), сочинений русский перевод т. II, стр. 342, № 430) преграда не составляла необходимой принадлежности алтаря и действительно не везде была: из жития Василия Великого,— у Димитрия Ростовского 1 Января,— видно, что в Кесарии Каппадокийской не было алтарной преграды до его времени; о древнейшей церкви св. купины на Синае, которая и до настоящего времени не имеет алтарной преграды, см. патриарха Иерусалимского Нектария 'Επιτομή τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας, стр. 156, Барского издание 5 стр. 270 sub fin. и Журнал Министерства Народного Просвещения 1848 г., Отд. II, стр. 178.

⁴⁰⁰ - Дюканжа Gloss. Graec. под словами κάυκελλος и στήθος, Свида Словарь под словом δρύφακτοί.

⁴⁰¹ - Выписка из жития св. Евфимия Великого, принадлежащего Кириллу Скифопольскому, в котором ясно говорится, что облакачивались и клали руки на преграду, у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом κάυκελλος. [См. ещё Константина Порфириогенита в De ceremoniis, – у Миня в Патрологии t. 112 p. 256, 277, 403.]

⁴⁰² - См. Const. Porphyrog. De ceremonn. lib I, c. 9, ed. Bonn., p. 64 fin. (император, входя в церковь, целовал водружённые на алтарных дверях кресты).

⁴⁰³ - См. у Бандури в Imperium Orientale t. П, p. 632, в Менологии императора Василия ч. I, стр. 63 и ч. II, стр. 154.

⁴⁰⁴ - У Греков царские двери до настоящего времени остаются маленькими потому, что они до сих пор остаются верными древней мысли, что двери эти не должны закрывать, а только затворять алтарь от молящихся, который должен закрываться от них единственно на те недолгие времена, когда задёргивается завеса. У нас большие царские двери стали как бы второй завесой и закрывают алтарь от молящихся не только на то время, когда он должен быть закрыт (задёргивание завесы), но и на всё другое, пока они затворены, чего бы не должно быть. Этим обстоятельством, что у Греков царские двери – маленькие, а не большие, изъясняется непонятное выражение в ответе Константинопольского патриарха Паисия патриарху Никону: «затворяет нижние двери, завесу же оставляет отверсту» (Скрижаль, стр. х737а). У нас начали входить в употребление большие царские двери со времени Макария, который, в бытность архиепископом Новгородским, весьма неудачно заботясь о великолепии в ущерб другому важнейшему интересу, устроил в Софийский собор царские двери «сугубые первых в высоту и в ширину». (Эти сугубейшие двери сохранились до настоящего времени и показывают, что были им предшествовавшие: они имеют 2 аршина 9 вершков вышины и 1½ аршин в обоих створах или целой ширины, – архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде, II, 43 правило 71). В деяниях

Стоглавого собора царские двери один раз называются «дверцами» (Стоглавого глава II, Казанское издание стр. 97), а в одном Троицко-Лаврском рукописном Уставе указывается их вышина, когда говорится, что по скончанию полунощницы, поемой в притворе, братия входят в церковь, творят три поклона к алтарю и целуют висящий «на персех его (на верху алтарных дверей) крест»,— № 46 л. 114 об. fin. В нашу поездку в Новгород летом 1877г. мы нашли в Спасско-Нередицкой церкви, на полатах или на хорах, в разном сваленном хламе старые царские двери, которых четвертинки без доставленного на них полукруглого (до некоторой степени как бы сердцевидного) щита имеют вышины 1 аршин 8 вершков, а со щитом 2 аршина (в первом случае нам по верх живота, а во втором по нос. На четвертинках — четыре евангелиста, на щите — Благовещение). У Греков царские алтарные двери не назывались и до сих пор не называются царскими дверями, но святыми дверями — ἁγία θύρα (см. многие места в De ceremoniis Константина Порфирогенита и нынешний Εὐχολόγιον μέγα). Царскими дверями, собственно царскими вратами — βασιλικάι πύλαι, вовсе не от Небесного, а от земного царя, назывались у Греков в больших, посещавшихся царями в храмовые праздники и так сказать царских, Константинопольских церквях, а преимущественно в св. Софии, главные входные двери в них, потому вероятно, что они отворялись только для царей (как в Риме главные входные двери в св. Петра и в другие большие базилики отворяются только для папы). У нас царские двери начали называться царскими с появления царей (и можно подозревать, что по нарочитым притязаниям Грозного), Стоглавого главы 9—11. В Уставе церковном они и до настоящего времени называются преимущественно святыми, глава 2, чин великой вечерни (в XVI в. архиерейское служение совершалось у нас при затворённых царских дверях, Описание Синодальных рукописей № 366 л. 66 оборот, а после стало совершаться при отворённых: это значит, что когда большие царские двери закрыли у нас алтарь, чего прежде не было, то архиереи, чтобы быть видимыми (как было прежде) нашли нужным растворить двери). [Что царские двери суть входные

двери в церковь (из паперти), см. в Описание Синодальных рукописей № 380 л. 36, Антония Новгородского по изданию Савваитова стр. 79 и 93, Ипатская летопись под 1260г., 2 издание стр. 560, диакона Игнатия у Сахарова в Сказаниях стр. 103 col. 1; но у нас святые двери алтаря начали называться царскими ещё до Грозного, см. Рукопись МДА XV или начала XVI, № 187 (Мерило праведное), л. 317 и оборот (царские двери алтаря, θύραι, а входные в церковь – царские врата, πύλη л. 319).]

⁴⁰⁵ - Н. Е. lib. X, с. 4, в издании Миня р. 865 fin.

⁴⁰⁶ - См. Сборник Общества Древне-русского искусства при Московском Публичном Музее на 1866г., Отд. II, к стр. 26.

⁴⁰⁷ - Патриархи Софроний (*Commentarius liturgicus* с.4, у Миня в Патрологии t.78, р. 3984 fin.) и Герман (*Rerum ecclesiasticarum contemplatio*, у Миня в Патрологии t. 98, р. 392) говорят, что преграды из меди: κάυκελλα (ἔστί) χαλκά. Но нам не представляется вероятным думать, чтобы при решительной склонности Греков к камню медь была общеупотребительна. Сохранившиеся древние барьеры или ограды верхних женских галерей, с которыми, как должно думать, если не всегда, то большею частью были одного материала алтарные преграды, а также и сохранившиеся колонны от самых алтарных преград – все каменные.

⁴⁰⁸ - Древняя преграда из каменных высеченных балясин, наподобие наших толстых точёных, сохранилась в Равеннской церкви св. Аполлинария in Classe (у одного побочного алтаря), построенной в 534г.

⁴⁰⁹ - Что касается до количества алтарных дверей, то спереди, в алтарной преграде их делали всегда одни – царские или, как они собственно назывались, – святые, а затем делали боковые двери, находились или не находились с боков алтаря жертвенник и диаконик, так что если не находились (как это было в древнейшее время), то из боковых дверей был выход в ту же самую церковь, в её угловые отделения, находившиеся с боков алтаря. Юстиниан в алтаре своей Софии сделал трое двери – царские и две боковых, из которых последние были в ту

же самую церковь (в бока), так как он не устроил рядом с алтарём жертвенника и диаконика (которые были перенесены к последнему, в угловые отделения самой церкви, после него; что дверей в алтарь было трое, это ясно говорит Павел Силенциарий, а что двое боковых дверей были не с лица, а с боков – Const. Porphyrog. De ceremoni., ed. Bonn., p. 548: μικραὶ ἀγίαὶ θύραι τοῦ δεξιῦ ἢ μέρου). [О боковых алтарных дверях в Софии Константинопольской см. ещё Константина Порфирогенита у Миня в Патрологии t. 112 p. 360 (разумеется южная сторона).]

⁴¹⁰ - В рассказе Патерика об этой престольной доске мы находим и единственное упоминание об алтарных у нас преградах, именно говорится, что, напрасно искав всюду требуемой доски, вошли один раз в церковь петь вечерню (т. е. пели в церкви ещё не освящённой, cfr выше) «и видеша у алтарные преграды доску каменну положену и столпы на устроение трапезы». [Названия алтарной преграды в уставе патриарха Алексея: «огорода олтарьяная» л. 265, «олтарная заграды» л. 253 оборот, «святыя ограды л. 248 оборот fin., «преграда олтаря» л. 37 оборот, «чистая (ἱερὰ) преграды» л. 216 оборот начало.]

⁴¹¹ - Ипатская летопись, 2 издание стр. 396 начало.

⁴¹² - В Киевском Софийском соборе ширина алтарной арки 3 сажени с лишком, в церкви Печерского монастыря 3 сажени с половиной (т. е. церковь меньшая имеет алтарь и купол, от ширины которого зависит ширина алтаря, ибо арка алтарная между передними подкупольными столбами, бóльшие), во Владимирском соборе Боголюбского 3 сажени без небольшого. В Константинопольской Софии ширина алтарной арки (которая не между подкупольными столбами, а передними приставными) 45 футов, т. е. 6 сажень с половиной.

⁴¹³ - Полторы сажени ширины в алтарной арке Покровской-церкви на Нерли, а она может быть принята за приблизительную норму малых церквей.

⁴¹⁴ - На основании сказанного выше есть основание предполагать, что иконы впервые явились в алтарях, на их

абсидах, только в половине IX века, после окончательного восстановления иконопочитания; из этого следует, что и вообще в церквях они явились не ранее этого времени. До своего появления в церквях иконы, сделавшись предметом общественного чествования и поклонения, были поставляемы на общественных площадях, улицах и путях или дорогах (кресты на площадях и улицах начал ставить Константин Великий), над входами в церкви и жилища (образ Спасителя над воротами императорского дворца, называвшимися Халки,— в святцах 9 августа,— каковой обычай сохранился до настоящего времени). Были изображаемы на священных и не священных сосудах и одеждах. (Явившись в церквях как общественная и собственная их принадлежность только с половины IX века, иконы могли явиться в них гораздо ранее как частная собственность прихожан, т. е. можно думать, что сохранявшийся до позднейшего времени, а отчасти и доселе сохраняющийся, обычай, чтобы прихожане поставляли в церквях свои собственные иконы, начался ещё до иконоборчества. И что именно с этих частных икон и началось внесение икон в церкви. Если в истории иконоборчества не упоминается об этих иконах, то объяснить дело весьма легко: при первом же указе против икон частные иконы взяты были из церквей по домам).

[Константинопольский иконоборческий собор 754г. в своём определении как будто даёт знать, что иконы были ставимы в церквях частными людьми: ὁ δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ τοῦ παρόντος κατασκευάσαι εἰκόνα ἢ προσκυνῆσαι ἢ στῆσαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἰδιωτικῷ οἴκῳ ἢ κρύψαι, εἰ μὲν ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος εἶεν, καθαιρέσθω· εἰ δὲ μονάζων ἢ λαϊκός, ἀναθεματίζέσθω,— у Гизелера в KG. II, 1, § 1, примечание 11 (4 Aufl. S. 7). Определение седьмого вселенского собора об иконах читается: Ὅριζομεν σύν ἀκριβείᾳ πάσῃ καὶ ἐμμελείᾳ παραπλησίως τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ ἀνατίθεσθαι τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας — ἐν ταῖς ἁγίαις τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις, ἐν ἱεροῖς σκεύεσι καὶ ἐσθῆσι, τοίχοις τε καὶ σάνισιν, οἴκοις τε καὶ ὁδοῖς (ibid. примечание 18, русский перевод в Деяниях соборных VII, 593 начало). Вальсамон относительно своего времени: ἅγιοι δὲ

εἰκόνες καὶ σταυροὶ ἐν δημοσίαις ὁδοῖς παρὰ τοῦ θέλοντος ἀνασθηλοῦνται, – у Ралли и П. II 475.]

⁴¹⁵ - Дюканжа Constantinop. Christ. lib. III, с. LXX, р. 62 (наша Новгородская 1 летопись под 1204г.).

⁴¹⁶ - Константин Порфирогенит называет этот брус наддверием, ὁ πέρθουρον, и доской, δοκός, – Scriptt. post Theophan. р. 200 sub fin. и 203. Патриарх Софроний, буквально повторяемый патриархом Германом, говорит: κ ο σ μί τ ης ἐ σ τὶ κατὰ τὸ ν ο μὶ κὸ ν καὶ ἰ ᾱ γ ι ο ν κόσμ ι ο ν, ἐμφαῖνον τ οῦ σταυροθέντος Χρίστοῦ τὸ ἐκ σφρά γ ι σμα διὰ σταυροῦ κοσμούμενον ἢ εἰς τύπον ὁ κ ο σμίτης τοῦ καταπετάσματος, Comnent. Liturg. у Миня t. 87, р. 3984 fin. (в уставе св. Афанасия Афонского, – Заметки поклонника св. Горы: стр. 20, и в Уставе св. Саввы, – Дюканжа Gloss. Graecit. под словом ἰ λαστήριον, космитис прямо называется очистилищем – ἰ λαστήριον). Симеон Солунский, указывая вместе с духовным ознаменованием и вещественное значение космитиса, говорит: ὁ περάνω τῶν διαστύλων ὁ κοσμίτης συνέχων, τὸν σύνδεσμον δὲ ἡ λῶν τῆς ἀγάπης, De sacro templo, у Миня Патрология t. 155, р. 345. Название космитис было известно и у нас, только у нас оно употребляется не об архитраве, а о столбцах (косяках), на которые навешивались царские двери; епископ Савва говорит Кирику: «а попови, идуче в олтарь на выход, то в козмит целовати, то бо есть колено Христово», Памятники XII в., стр. 198. Об этих архитравах или козмитисах (надглавниках), сохранявшихся на Афоне до первой половины XVIII в., см. Барский издание 1778г. стр. 520, 605, 622. А рисунок алтарной преграды с архитравом поверх колонн см. у Л енуара в Architecture monastique, р. 343.

⁴¹⁷ - Об украшениях, состоящих в «иссечении хитром животных», Барский стр. 520, cfr 622.

⁴¹⁸ - См. выше второе примечание.

⁴¹⁹ - По издание Муральта стр. 689: κίονες καὶ σωλαῖαι (ἄμα) τῷ συμπαρακειμένῳ (τοῖς κίοσι) τοῦ σταυροῦ τύπῳ.

⁴²⁰ - Константина Порфирогенита Basilius Macedo, в Scriptt. post. Theophan р. 203: ἡ δὲ ταῖς κεφαλίσιν (τῶν στύλων) ἐπικειμένη δοκὸς ἐκ καθαροῦ χρυσοῦ πᾶσα συνέστηκε... ἐν ἡ κατὰ πολλὰ

μέρη καὶ ἡ θεανδριχὴ τοῦ Κυρίου μορφὴ μετὰ χυμεύσεως (С эмалью, финифтью) ἐκτετύπεται. [[Русское финифть – из греческого χορευτόν (χυμεύω – сплавляю, составляю: χειμευτὴ εἰκὼν τῆς Θεοτόκου,– Константин Порфирогенит De ceremoniis lib. 1 с. 31 начало, у Миня t. 112 р. 409; химипть, химипет – в записи на Мстисл. евангелии, у Срезневского Памятники русской письменности и языка 27 col. 1 fin. – финифть). В настоящее время у Греков финифть или эмаль – ἔγκαυστον, σμάλτος.

⁴²¹ - У Греков в настоящее время две формы иконостаса – своя и наша русская. Щит, как должно подразумевать, сохраняется в их собственной форме. В чём состоит различие и как, оно произошло, видно будет из дальнейшего.

⁴²² - Витрувий: supra canterios (над стропилами) templa; Фест грамматик, неизвестно когда живший в продолжение II-IV веков по Р. Х. и написавший книгу о значении слов: templum significat et lignum, quod in aedificio (supra canterios) transversum ponitur,– см. выписки во всяком хорошем латинско-немецком лексиконе, а, во всяком случае, в Handwörterbuch der lateinischen Sprache Ktutz 'а; затем – Дюканжа Gloss. Latinit. под словом panna № 2 и Словарь Мюллера–Мотеса под словом Dachstuhl,– в последнем дело объяснено с рисунками.

⁴²³ - Εἰς τὸ τεμβλον (ἴα μβ οι): Θείαν τράπεζαν πρὸ προσώπου σοῦ βλέπων, αἰδῶ τὸ σεπτὸν καὶ ὅλως στήθι φόβῳ , т. е. (ямбы) к темплону: Зря пред лицом твоим (впереди тебя) божественную трапезу, да умилишься пред святынею и да стоишь со всецелым страхом,– у Миня в Патрологии т. 99, р. 1796 начало.

⁴²⁴ - Свида в своём Словаре говорит о темплонах: τέμπλα – ἐπίσημον α . Α ἐ πί σημο ν значит всякий где-нибудь или на чём-нибудь находящийся знак, метку, условный какой-нибудь знак на щите (как признак его владельца), подобный знак на корабле, флаг, изображение на монете. Принимая слово τέμπλον в этом втором значении, можно было бы думать, что его название было усвоено прямо самому щиту с иконами в том смысле, что этот последний, быв поставлен над алтарём, служит как бы знаком, что он есть дом Божий. Но принимать этого не позволяет Феодор Студит, употребляющей слово τέμπλον, когда над

алтарём ещё не было икон. Свидетельство, выражающийся очень кратко, не понимает ли под ἐπίσημα тех же балок стропильных, украшенных знаками, резьбой? Дело в том, что у Греков и Римлян (а потом и на Западе) церкви не всегда имели потолки и кровли, но иногда и нередко одни только последние (чтобы не удивляться сему, читатель пусть вспомнит климатические условия); во втором случае стропила делались не так аляповато, как это обыкновенно у нас, но со всевозможным изяществом и украшались резьбой, см. в Словаре Миллера – Мотеса рисунки под помянутым словом Dachstuhl. – Выписки из греческих писателей о темплоне у Дюканжа в Gloss. Graec. под словом τέμπλον – самый Словарь и appendix prima; в частности о нём в отношении к форме как щита см. греческий иконописный подлинник иеромонаха Дионисия 1458г., – Ἑρμηνεὶ τῶν ζωγράφων, изданный в Афинах в 1853г., стр. 16 sqq. (французский перевод, изданный ранее подлинника – Manuel d' iconographie chrétienne, Paris, 1845, p. 26 sqq.; есть немецкий перевод). Дюканж, приведши множество выписок из греческих писателей о темплоне, не мог постигнуть, что такое он, ибо ни в одной выписке не говорится, где он находился; но если бы он имел под руками устав Константинопольского патриарха Алексея (о котором ниже), то загадка для него разъяснилась бы, ибо в последнем, в главе о возжигании свеч, ясно говорится, где находился темплон, – по славянскому переводу: «да исполнится свещ тябло (τέμπλον), иже над двѣрми алтаря», Синодальная рукопись № 330, л. 278 об., в Описании Горского и Невоструева № 380). А если бы Дюканж догадался обратиться с вопросом к первому встречному Греку, то дело было бы ещё проще, ибо у Греков так же всякий знает, что такое в церкви τέμπλον, как у нас всякий знает, что такое в церкви иконостас (у Греков нынешний иконостас, представляющий собой разросшийся древний темплон, до сих пор называется темпლოном и не называется иконостасом). – В житии некоего пресвитера Филиппа (не находящегося, кажется, в наших святцах), которое относит себя ко времени императора Аркадия († 408), которое Болландисты относят к VII-VIII в. (Maj. t. III) и которое на самом деле относится ещё к более позднему времени (а по своему

качеству принадлежит к числу тех апокрифов, о которых Трулльский собор в правиле 63), говорится, что этот Филипп, придя с одним спутником в Рим и войдя в церковь (папину, следовательно, св. Петра) «стал с левой части храма, где темплон церковный», Ἐπὶ τὰ εὐόνημα τοῦ ναοῦ, ἔνθα τὸ τέμπλον τῆς ἐκκλησίας ἐστὶ (у Болландистов и у Дюканжа под словом τέμπλον). Что разумеется в житии под темплоном, когда на Западе никаких темплонов не было (и слово templum в нашем смысле вовсе не употреблялось), не можем сказать, но, во всяком случае, это свидетельство не касается темплонов восточных, о которых дело совершенно бесспорно (можно было бы разуместь икону Спасителя с 12 апостолами, которая с весьма древнего времени, с первой половины V в., ставилась у Латинян на престолах, но эта икона ставилась на главных престолах, а не на боковых, каким мог быть находившийся в левой части, и преимущественно на престолах в так называемых криптах или конфессиях,— престолах в подпольях или подземельях под верхними главными крестами, находившихся непосредственно на гробах мучеников, о которых см. Дюканжа Gloss. Latinit. под словами Confessio и Crypta и Dictionnaire des antiquités chrétiennes Мартиньи под теми же словами).

⁴²⁵ - Имеем свидетельство Мануила Малакса, известного писателя XVI века, о том, какие иконы были на темплоне св. Софии при взятии Константинополя крестоносцами (выписка из его хроники у Дюканжа Gloss. Graec. под словом τέμπλον); но он, знавший про то, о чём пишет, столько же, сколько знаем мы, и не помышлявший ни о какой археологии, помещает на самый темплон всё то, что было писано на нём вместе с поклонными иконами (о которых сейчас ниже, именно – апостолов, пророков, иерархов, мучеников, преподобных).

⁴²⁶ - Симеон Солунский ставит икону Спасителя как будто непосредственно на архитрав: ὑπεράνω τοῦ κοσμήτου μέσος μὲν ἐστὶ διὰ τῶν ἱερῶν εἰκόνων ὁ Σωτὴρ, ἐκατέρωθεν δὲ Μήτηρ τε καὶ ὁ Βαπτιστής, De sacro templo, у Миня t. 155, С. 136, р. 345 (в надписании главы, τὸ πέπλον ошибочно вместо τὸ τέμπλον).

⁴²⁷ - О поклонных иконах – αἱ προσκυνήσεις, помещённых под темплом, упоминается в первый раз в Уставе Константинопольского монастыря τῆς; Κεχαρίτωμένης, построенного супругой императора Алексея Комнина (1081–1118) Ириной и написанного ею самой, – Устав напечатан в I томе *Analecta Graeca* Бенедиктинцев, где о поклонных иконах гл. 59, стр. 246, выписка у Дюканжа в *Gloss. Graecit.* под словом Προσκύνημα. Что поклонные иконы не лежали на аналоях, а стояли над алтарём, следовательно, под темплом, видно из того, что свечи ставились перед ними ἐν ταῖς λάμναις, о которых см. несколько ниже. Иконы месячные начали писаться и ставиться под темплом, как со всей вероятностью следует думать, со времени императора Василия II Булгаробойца (современника нашего Владимира, 975–1025), по приказанию которого были составлены лицевые святцы, – его Менологии (пролог с лицевыми святыми). У Греков иконы месячные до настоящего времени стоят под темплом (в теснейшем смысле, ибо в смысле обширнейшем называется у них темплом весь иконостас) и над местными иконами, вместе или в одном ряду с двенадцатыми праздниками).

⁴²⁸ - О храмовой иконе, лежащей (пред алтарём) на поклоне – προκειμένης εἰς προσκύνησιν, говорится в сейчас помянутом уставе монастыря Κεχαρίτωμένης гл. 59, 60 и 66 (в последней главе τὰ δωδεκάφωτα – подсвечник с 12 трубками для свеч по кругу, с 13 по середине, поставляется вместо храмовой иконы пред поклонными, нет сомнения, по ошибке). На основании Устава патриарха Алексея, в котором не говорится отдельно о храмовой иконе, можно думать, что иногда она поставлялась (как потом у нас) вместе с поклонными иконами под темплом.

⁴²⁹ - Что у нас иконы темплона, а по-нашему деисуса, писались на особых досках, см. сейчас ниже выписку из Патерика Печерского. [В позднейшее время и у нас находим тѣбла, писанные на одном цельном щите, см. Н. Суворова Описание Вологодского Софийского собора, стр. 17 примечание.]

⁴³⁰ - Что наше тябло (с носовым юсом в я) от греческого τέμπλον, а не от латинского tabula (из которого тавля, как и у Греков τάβλα, τάβλιον), для сколько-нибудь порядочного филолога не может подлежать сомнению, а для филологов не особенно порядочных вот доказательство, так сказать дающее щупать себя руками: τέμπλον у Греков в просторечии τέμπλο, произноси тембло; у нас тябло иногда пишется в рукописях «тямбло»: следовательно, тембло, тямбло. [У Сербов тябло – темпло. См. Иоакима Вуича Путешествие по Сербии, у Будиму граду, 1828, стр. 107 и 327.]

⁴³¹ - Патерика Печерского рассказ о Спиридоне просфорнике и Алипии иконописце: «великих икон пять деисуса и две наместнеи» (о которых сейчас ниже), Ипатская летопись в повести об убиении Боголюбского, издание 2 стр. 305: «от верха и до деисуса». В Новгородской летописи под 1204г. употребляется название тябло, но не о нашем темплоне, а греческом (св. Софии Константинопольской).

⁴³² - Об этом обычае, идущем из весьма глубокой древности и у нас продолжавшемся до весьма позднего времени (по крайней мере, до начала XVIII в.) мы встречали весьма много свидетельств, но имели неосторожность их не записывать, надеясь на память, которая теперь, однако, нам изменяет. Свидетельства, которые в данную минуту мы могли припомнить, смотри: в Заметках поклонника святой Горы, Киев 1864, стр. 15 (VI век), в Записках Одесского Общества и Древностей, т. II, отд. II стр. 484 (именно слово в Описании Соловецкого монастыря архимандрита Досифея, Москва 1836, I, 235, в известиях Археологического Общества, год II (1861), выпуск 1, стр. 12. [О нашем обычае у Сербов см. в сейчас помянутой книге Вуича стр. 107, 172, 236, 327, 331 (также 161, 177, 219, 337).– Снимок греческой нашего рода записи первой половины XV века см. в Крымском Сборнике Кеппена, стр. 218.]

⁴³³ - Заметки поклонника святой Горы, Киев 1864, стр. 89.

⁴³⁴ - Cfr Акты Русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона, Киев 1873, стр. 52, 54 и 60.

⁴³⁵ - Что, как мы сказали, может быть, бывало и у самих Греков.

⁴³⁶ - В рассказе Поликарпа об Алипии иконописце (о чудесном голубе).

⁴³⁷ - А по своим размерам она весьма не велика, именно – будучи более широкой, чем высокой, имеет 9 вершков ширины и 6 с половиной вершков вышины (её изображение у Фундуклея в Обозрении Киева, к стр. 66).

⁴³⁸ - Cfr Словарь Востокова под словом мьстьный.

⁴³⁹ - А позднейшие наши местные иконы названы местными по непониманию слова наместный: вверху стояли иконы наместные, следовательно, нижние должны быть просто местные. У Греков наши местные иконы называются: μεγὰλα εἰκόνας, т. е. великие иконы.

⁴⁴⁰ - Сейчас указанные размеры Печерской наместной иконы; Патерик: «великих икон пять деисуса и две наместней» (см. выше).

⁴⁴¹ - У Греков наш иконостас (теперь такой же, как и у нас, т. е. с местными иконами), как уже мы говорили выше, до сих пор не называется иконостасом, но от древней над-алтарной его части или от его древнего над-алтарного начала темплоном, – τέμπλον (желающий проверить наши слова может спрашивать любого Грека, а что касается до книг, то см. «Заметки поклонника святой Горы», принадлежащие человеку, весь свой век прожившему на Востоке, стр. 118 (тут же, кстати, см. и его размышления, с которыми, конечно, нельзя не согласиться), и книгу Ἱεροσολύμιος г. Паламы, стр. 487. Название иконостас, от εἰκὼν или εἰκόνα и ἵστημι, – ставлю икону в чём-нибудь или на чём-нибудь, у Греков употреблялось и употребляется, во-первых, о киотах икон домовых и церковных (в первом случае наше тябло или наша киота с иконами у Греков – εἰκονοστάσιον. Причём, иконы у Греков не только ставились в иконостасах или киотах, но и вешались на них, Codin. у Дюканжа в Gloss. Gr. под словом εἰκονοστάσιον. Во втором случае разумеются киоты икон настенных и настольных, о которых сейчас ниже).– Во-вторых, об аналоях в церквах и

домах, на которые клались иконы (выписки у Дюканжа в сейчас указанном месте, а затем нынешнее живое употребление). У нас иконостас не назывался иконостасом до первой половины прошлого века см. Описания Синодальных рукописей № 402 л. 243 оборот (а когда автор говорит, что «иконостас паки наричется у Греков наш деисус», то говорит неправду) и Барского издание 1778г. стр. 272 («темплон или стена, закрывающая алтарь или просто рещи резание», но не иконостас). Каким образом название иконостаса (в его смысле киоты для икон) дано было у нас темплону или деисусу, см. сейчас ниже. [Εἰκονοστάσιον употреблялось ещё у Греков в смысле комнаты, в которой стоят иконы,— моленной комнаты: οἱ δὲ τρίγωνοι οὐκ εὐλογοῦνται ἐν ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ἐν ἰκονοστασίῳ, Дюканж, Gloss. Graecit. под словом εἰκονοστάσιον. — В смысле аналогия с положенной на нём иконой слово иконостас употребляется в нашем теперешнем служебнике, в «увещании», как снестать благословенный хлеб, которое читается на конце чина вечерни.]

⁴⁴² - Повесть об убиении,— в Ипатской летописи, 2 издание стр. 395.

⁴⁴³ - В Уставе Константинопольского патриарха Алексея (1025–1043) уже упоминаются наши иконы, как иконы «по стенам» и «дольные»,— славянский перевод Синодальная рукопись № 330 (у Горского и Невоструева № 380) листы 247 оборот и 279. (А что тут разумеются не наши местные иконы, которых ещё, несомненно, не было, но которые подозревать может изъяснить охоту иной читатель, это видно из того, что пред ними предписывается поставлять в праздники менее свеч, чем пред иконами тябла, л. 279 и оборот).

⁴⁴⁴ - В пожар Владимирского собора Боголюбского 1185г. между другими богослужебными принадлежностями сгорели «укси церковные» (Лаврентьевская летопись). Думаем, что эти укси из греческого ὀξύς, что означает материю тёмно-красную или тёмно-фиолетовую, преимущественно дорогую (Дюканж. Gloss. Graecit. под этим словом) и что тут должно разуместь иконные пелены; а если так, то последние подвешивались на праздники именно к иконам, стоящим на стенах и на столбах

(см. немного ниже). Затем, Лаврентьевская летопись говорить о епископе Ростовском Кирилле под 1231г., что он украсил свою кафедральную церковь «иконами многоценьнама, ихже несть мощи и сказати, и с предполы, рекше пелены»: под иконами с предполы, несомненно, разумеются иконы настенные и настолпные. Что касается до дальнейшей истории деисуса или по позднейшему иначе тябла (что есть его собственное греческое имя – τέμπλον) превратившегося в нынешний иконостас, то обстоятельно о ней после. А кратко она есть: во-первых, самый деисус, находившийся в алтарной арке, выступил из неё и постепенно протянулся «во весь храм» (Исторические сведения о Белопесоцком монастыре иеромонаха Арсения, помещённые в Чтениях Московского Общества любителей духовного просвещения книга XI, стр. 113 и 114), что случилось к концу XV – началу XVI века. (Никоновская летопись III, 177 и Русский Временник II, 138, – о деисусах Московском, Ростовском и Новгородском). Во-вторых, явились иконы киотные, подобные настенным и настолпным, пред алтарной преградой и алтарными столбами (объясняемые желанием иметь Спасителя и Божью Матерь на бóльших иконах, нежели на каких они были в деисусе и на большей к себе близости, чем последние), которые, не быв приставляемы к алтарной преграде и алтарным столбам вплотную, были поставляемы перед нами, что случилось не позднее первой половины XVI века (Собрание летописей. VI, 285), а может быть и гораздо ранее. В-третьих, эти последние иконы, первоначально стоявшие не вплоть к преграде и алтарным столбам и поэтому производившие «безчинную» тесноту пред алтарём, были отчасти доставлены на преграду или вставлены в неё, отчасти вплотную придвинуты к столбам. Что случилось после собора 1667г. и, вероятно, вследствие его нарочитого предписания о поставлении местных образов «чинно, т. е. так, чтобы они не производили тесноты пред алтарём. (Дополнение к Актам Истории V, 460 fin., cfr Вивлиофика VI, 363 и 382 fin. – Для пещного действия местные иконы, чтобы освободить пространство, выносились из церкви, следовательно, ещё не были вставлены в ограду и приставлены к столбам. И тем

обстоятельством, что местные иконы первоначально стояли в некотором отдалении от алтаря, а не вплотную, изъясняется та загадка, что древние местные иконы суть двуличные, писанные с обеих сторон). Когда сделано было последнее, то и получился нынешний иконостас, названный так от киот икон местных, которые (киоты) суть иконостасы, — ἱκονοστάσις. (Слова деисус и тябло в старое время кроме общего значения употреблялись ещё в частных значениях: первое в смысле первого ряда икон всего деисуса, в котором стояли икона Спасителя с Божьей Матерью и Предтечей или икона деисус; второе – в смысле ряда икон под деисусом или древних наместных и потом в смысле всякого ряда икон деисуса. Деисус в первом тябле, во втором, в третьем. Затем, для обозначения особых рядов в деисусе, взятом в общем смысле, употребляются ещё выражения: деисус сидящий, деисус стоящий, т. е. ряд деисуса, в которых икона Спасителя, изображённая сидящим или стоящим). У Греков нынешний иконостас, состоящий из древнего темплона (значительно против древнего увеличенного) и под ним наших местных, а по-гречески – великих, икон, явился таким образом, что эти последние иконы были подставлены под темплон (а начали они появляться и как кажется до подставления под темплон не пред алтарём, как у нас, а внутри алтаря, сfr патриарха Иерусалимского Нектария Ἐπίτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας, издание Венеция 1677, стр. 158 fin., не позднее конца XIV века, см. Acta Patriarchat. Constantinopolitani Миклошича II, 567). [Укс из ὀξύς, как уксус из ὄξος.] [Кроме икон, стоящих в иконостасе и по стенам в киотах, в наших церквах есть ещё иконы, висящие на древках (шестах): это так называемым хоругви, собственное назначение которых состоит в том, чтобы быть носимыми в крестных ходах и вообще в торжественных церковных процессиях. Слово хоругвь, по-славянски: хорV31;гы и хоругы, хорV31;говь (-уговь), хорюговь (-в: Словари Востокова и Миклошевича), родственно с греческими χοραυία или χορηυία, – совершение религиозного кругового хождения (хоровода), и χοραυεῖον или χορηυεῖον, – место совершения этого, хождения, как в нашем слове хоровод первая половина: «хор» тождественна с греческим χορός

(которое собственно значит именно то, что наше хоровод). Необходимо думать, что предки наши во времена языческие употребляли при своих религиозных хороводах так или иначе (по той или другой причине) явившиеся у них в этом случае знамёна (которые отсюда и со здешним именем перешли потом в военные полки). И что эти-то знамёна языческих религиозных процессий, по принятию христианства, и превращены в наши христианские хоругви (с переменной изображений на них). У Греков, сколько знаем, хоругви в настоящее время не употребительны; на изображениях крестных ходов в Менологии императора Василия их также не видится (ч. I стр. 146 и 210, ч. II стр. 137). В позднейшее время у Греков и у нас иконы писались, как и до настоящего времени пишутся, по так называемому «Подлиннику», который ведёт своё начало, как необходимо думать, от сейчас помянутого Менология императора Василия (от его лицевых изображений). В житии преподобного Авраамия Смоленского есть указание на существование у нас Подлинника в период до-монгольский,— Православный Собеседник 1858г. книга 3, стр. 370 (преподобный Авраамий «образ же и подобие (имел) на Великого Василия, чрну браду таку имеа, плешиву разве имеа главу»: из этих слов видно, что в период до-монгольский святые писались у нас уже в установленном внешнем образе, а это и есть Подлинник).]

⁴⁴⁵ - Нил Синайский в помянутом нами выше письме к Олимпиодору, сказав, что в алтаре должен быть изображён один крест и более ничего, говорит о самой церкви: «святой же храм рукой лучшего живописца наполни сюду и сюду (ἐνθεν καὶ ἐνθεν, везде) историями Ветхого и Нового Завета, дабы не знающие грамоте и не могущие читать божественных писаний посредством созерцания живописи познавали (μνήμην λαμβάνωσι,— припоминали, приводили себе на память) добропобедие неложно послуживших истинному Богу и возбуждались к соревнованию славным и присноблаженным подвигам, чрез которые вместо земли они приобрели небо, у Гизелера 1, 2, S. 284 примечание 48. Подобным образом Павлин Ноланский говорит о побуждениях, по которым он украсил

живописью построенную им церковь: Propterea visum nobis opus utile, totis Felicibus domibus pictura illudere sanctā Si forte attonitas haec per spectacula mentes Agrestum caperet fucata coloribus umbra, ibid. S. 283, примечание 47.

⁴⁴⁶ - Благовещение изображено мозаикой на наших столбах в Киево-Софийском соборе, Фундуклея стр. 39; изображение его сохраняется на этих столбах в некоторых позднейших церквях, уцелев и скрываясь за местными иконами; Благовещение повелевает изображать на этих столбах и греческий иконописный подлинник иеромонаха Дионисия 1458г. – Ἐμπνεῖα τῶν ζωγράφων, стр. 252. [Симон в Патерике, в рассказе о живописцах, говорит, что Владимир Мономах, желавший создать в Ростове церковь, совершенно подобную Печерской, «и писма на хартш написал, идеже кийждо праздник в коем месте написан есть (в Печерской церкви)». Из этого видно, что тогда уже заботились о соблюдении известного порядка в размещении сюжетов живописи.]

⁴⁴⁷ - Спаситель изображён был в куполе Печерской церкви (рассказ Поликарпа об Алипии иконописце, именно – о чудесном голубе); Он изображён в Новгородской Спасо-Нередицкой церкви (а с кем, этого не видно, потому что купол глухой, без окон); живопись нашего купола в Новгородском Софийском соборе, может быть не особенно древняя, но по всей вероятности воспроизводящая древнюю, представляет Спасителя с ангелами и пророками (в самом верху Спаситель, под Ним над окнами херувимы и ангелы, между окнами пророки, Новгородская III летопись под 1045г., архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде I, 57); древний купол Киевского Софийского собора не сохранился, но сохранились его каморы или паруса и на них – мозаичные евангелисты (Описание Киево-Софийского собора стр. 45, Фундуклея стр. 39); Спасителя с ангелами и пророками повелевает изображать в нашем куполе упомянутый греческий иконописный подлинник, стр. 249, и Он же с пророками всегда изображается в нём у Греков и в настоящее время (Заметки поклонника святой Горы, стр. 16). [В куполе

Константинопольской св. Софии – крест, см. рисунок Грелота в Imperium Orientale Бандури, t. II p. 758.]

⁴⁴⁸ - Сравнивай указанный греческий подлинник, стр. 249 sqq.

⁴⁴⁹ - На нижних подхорных сводах Киевского Софийского собора изображены «звёзды, составленные из двух равноконечных крестов, соединённых между собой в центре», окружённые поясными в кругах ангелами, Фундуклея стр. 39 fin. sqq; на тех же сводах во Владимирском Дмитриевском соборе открыты изображения: Божьей Матери с праотцами и апостолов, сидящих на престолах и окружённых сонмами ангелов, гр. Строганова Дмитриевский собор стр. 11. За этим сравнивай сейчас указанный греческий подлинник, *ibid.* [Об ангеле вне дверей церковных, написующем входящих, говорит Иоанн Евхаитский, живший около половины XI века, – у Миня в Патрологии t. 120 p. 1196, n. 100. – Сделаем заметку об изображении у нас беса. Бес изображается у нас в виде безобразно-чёрного голого человека с рогами и с хвостом. Это – не создание греческой фантазии, а безобразие, взятое Греками из действительности. Бесы называются иначе эфиопами. Эфиоп значит Негр, и в этом-то образе Негра, который воплощает собой на взгляд Греков безобразие, они и изображали беса, причём и рога с хвостом взяты с действительности, ибо и до сих пор некоторые Негры Африки украшают себя первыми и последним.]

⁴⁵⁰ - На стенах, столбах и лбах арок в Киевском Софийском соборе изображены святители, мученики и мученицы (первые «в полу-исполинском виде», т. е. в размерах бóльших, чем естественные, а две вторые; там где не доставало места, – на лбах арок, не во весь рост, а поясные в кругах), Фундуклея стр. 40. В Новгородской Спасо-Нередицкой церкви на стенах продольных, южной и северной, на столбах и на лбах арок изображены: двенадцатые праздники (именно на стенах и не все, – теперь три: Введение, Сретение и Крещение, а было вероятно четыре, но один уничтожен вследствие разделки окна), мученики и мученицы (там, где не достаёт места также поясные в кругах); на западной стене под полатями по обеим

сторонам входных дверей – страшный суд, с прибавкой с одного боку из Апокалипсиса (затем ещё, на западной части южной стены под теми же полатами изображён стоящий и держаний церковь князь, – вероятно строитель церкви, пред ним сидящий и благословляющий его Спаситель, между ним и Спасителем большая запись, к сожалению, теперь не читаемая; на северной стене против князя остающиеся непонятными 12 голов в трёх четырёхугольниках).

⁴⁵¹ - И, конечно, об этих иконах, получавшихся из Корсуни посредством нарочной выписки, а не обо всех вообще привозившихся из неё на продажу, должно разуместь употреблявшееся в древнее время выражение Корсунская икона вместо «хорошая».

⁴⁵² - С этой археологической точностью, при незнании нашими иконописцами археологии, у нас случилось то, что, например, на древних святителей к митрам, саккосам и длинным волосам остаётся надеть только орден.

⁴⁵³ - Выучившийся иконописи от мастеров греческих, расписывавших Печерскую церковь, см. Патерик.

⁴⁵⁴ - В Патерике Печерском, в рассказе о зодчих, даётся знать, что из Константинополя доезжали до Киева в 10 дней.

⁴⁵⁵ - Происхождение названия тёмно, cfr Дюканжа Gloss. Latinit. под словом Musivum и Graecit. под словом Μουσείον.

⁴⁵⁶ - Разумею – была распространена не только в церковном, но и общественно-домашнем быту, как средство украшения не только церквей, но и общественных зданий и частных домов.

⁴⁵⁷ - В рассказе Симона о живописцах.

⁴⁵⁸ - Стоял ли амвон на самой солее или примыкал к ней, в настоящее время мы не можем этого сказать. У Кодина в трактате Περί στεφνηφορίας βασιλέως есть выражение, которое как будто заставляет думать, что амвон примыкал к солее, именно – он говорит, что император после венчания царским венцом, которое совершалось на амвоне, сходит с последнего не с той стороны, с которой взошёл (амвон имел два всхода), а с противоположной, πρὸς τὸν σωλέαν καὶ τὸ ἅγιον βῆμα, по

изданию Расii, Paris 1588, p. 187. Но под солеей у него можно разуместь не большую солею, на которой мог стоять амвон, а малую или нашу нынешнюю, бывшую солеей в собственном смысле. Между тем то соображение, что амвон был для клириков и, следовательно, должен был заключаться в пределах ограды, отделявшей их от мирян, каковой была ограда большой солеи, и пример Римской церкви, в которой амвоны находились именно на солее и в её ограде, заставляют более склоняться к тому мнению, что амвон не примыкал к солее, а находился на ней самой (Павел Силенциарий точно определяет место амвона в Юстиниановой Софии, именно – что он был в середине церкви, но не в самой середине, а несколько к востоку, у Дюканжа в Constantinop. Christ. lib. III, с. LXXIV, p. 67, но из его слов нельзя вывести никакого заключения по отношению к нашему вопросу. Если бы Кортюмов немецкий перевод описания амвона св. Софии, сделанного Павлом Силенциарием, был совершенно точен, см. третье примечание ниже, то следовало бы, что в св. Софии амвон не стоял на солее, а примыкал к ней, ибо говорится, что от последней ступени, обращённой к востоку лестницы амвона ведёт к алтарю длинный в середине ход, т. е. древняя большая солея. Vers. 241).

⁴⁵⁹ - См. ниже.

⁴⁶⁰ - Ἄμβων обыкновенно производят от ἀμβαίνω, ἀναβαίνω – восхожу, но едва ли оно не есть самостоятельное слово, родственное с латинским imbo; у классических Греков оно значило – выпуклость, возвышенность, холм.

⁴⁶¹ - Юстиниан должен был устроить два, один за другим, амвона в св. Софии: первый при первом построении церкви (532–537), второй при её возобновлении (558–562), когда упавший купол сокрушил между прочим амвон с солеей. Первый амвон, подробно описанный Павлом Силенциарием (современником, чиновником Юстиниана, именно силенциарием, – Ἐκφρασις τοῦ ἁμβωνοῦ, в немецком переводе Кортюма в приложении к книге Зальценберга Alt-christliche Baudenkmale von Konstantinopel), представляя собой здание великолепнейшее, был обнесён огромным шатром или

кивoriем. Как киворий святой трапезы (был поставлен в шатре, кивории), который сделан был таким образом, что кругом амвона были поставлены восемь колонн и на них положена сферическая крыша. И который отличался от кивория святой трапезы тем, что между его столбами также как у самого амвона было сделано ограждение из глухих погрудных стенок. (Иконографическое воспроизведение этого шатра или кивория, относительно крыши, которая сделана несферической – неверное, см. у Кортюма, а чтобы до некоторой степени вообразить себе всю величественную грандиозность этого кивория, для этого нужно видеть киворий над главным престолом в Римском св. Петре). Второй амвон, оставшийся, этого кивория уже не имел, потому что, как говорят позднейшие, у Юстиниана не хватило средств на его вторичное сооружение. Форма первого амвона описана Силенциарием, а что касается до формы второго, описаний которой неизвестно, то должно думать, что она была одинакова с формой первого. Это форма есть то, что мы представили выше: овальная беседка с погрудным ограждением, поставленная на колонны, и именно, как кажется, беседка без крыши над ней. (Т. е. не только без шатра, но и без крыши на колонках, поставленных на её собственные барьеры, – воспроизведение у Кортюма, но только там неправильно сделаны лестницы длинными и отлогими, тогда как Силенциарий прямо говорит, что они были крутые и, следовательно, короткие, описания Vers. 75). Изображение амвона нашей формы и крышей над ним (т. е. с крышей на колонках, поставленных на его барьер) см. у Ленуара в *Architecture monastique*, Paris, 1852, p. 340. Эту же форму имеет амвон в св. Марке Венецианском, представляющий собой, по всей вероятности, снимок с образца греческого. Изображения амвонов нашей формы, воспроизводящие её не совсем удовлетворительно, в Менологии императора Василия под 14 Сентября и 23 Октября, – ч. I, стр. 37 и 135, – в первом случае именно амвон св. Софии. – Что касается до амвонов других форм, то в городке Стагус-Калабак (др. Стагон), находящемся недалеко на северо-запад от Трикалы, до настоящего времени сохраняется в кафедральной епископской церкви древний

амвон, представляющий собой ein rechteckiger Marmorthron in Gestalt einer kleinen byzantinischen Kirche mit Aufgängen an der Ost- und Westseite,— Энциклопедии Ерша и Грубера т. 84, стр. 422 (а о самом Калабаке см. Благовещенского «Среди богомольцев», стр. 452).

⁴⁶² - По Кортюму.

⁴⁶³ - По нему же.

⁴⁶⁴ - Амвон св. Марка Венецианского, по всей вероятности, как мы сказали, снятый с образца греческого.

⁴⁶⁵ - Что амвоны ставились именно таким образом, это совершенно ясно дают знать Павел Силенциарий и Кодин, см. у Дюканжа в Constantinop. Christ, lib. III, с. LXXV, р. 68 (латинский перевод Силенциария у Дюканжа неправилен).

⁴⁶⁶ - На Западе были устраиваемы два особые амвона, — один для евангелия, другой для апостола; иногда устраиваем был и один амвон, но двухэтажный: две беседки, меньшая в большей, из коих нижняя или бóльшая — для чтения апостола, а верхняя или меньшая — для чтения евангелия (таков амвон в св. Марке Венецианском и см. у Дюканжа Gloss. Latin, под словом ambo. Древние западные амвоны сохранились в Римских церквах: св. Лаврентия за городом, св. Климента, Богородицы (S. Maria) In-Ara-Coeli и Богородицы In-Cosmedin,— Де-Блезера Rome et ses monuments, планы к стр. 175, 233, 291 и 297,— во всех четырёх случаях в двойственном числе. Вид и план западного амвона в Словаре Мюллера-Мотеса под словом Ambo, а один вид у Мартиньи под тем же словом).

⁴⁶⁷ - Ипатская летопись 2 издание стр. 396 начало.

⁴⁶⁸ - По изданию Норова, стр. 22 fin.

⁴⁶⁹ - Описание в 6 т. Собраний летописей стр. 291; самый амвон, без колонок, на которых он стоял, в настоящее время в Петербурге, в Академии Художеств (где вовсе несправедливо выдаётся за так называемую Халдейскую вещь, о которой см. ниже).

⁴⁷⁰ - Колонки, имевшие форму державших амвон на своих головах людей (кариатиды), называются в описании «человечками» (следовательно, были ниже, чем человеки).

⁴⁷¹ - Первый амвон был великолепнонейший, но и второй был великолепноный. Первый со своим киворием был устроен, по Павлу Силенциарию, из дорогих разноцветных мраморов, с инкрустацией серебра в его и кивория стенках, с золотыми капителями у колонн последнего и с золотой кровлей над последним. (О сохранившихся остатках амвона наш Антоний Новгородский говорит, что они были хрустальные, по изданию Савваитова, стр. 64, а так называемый Бандуриев Аноним по редакции славянского перевода, вероятно на основании тех же остатков, говорит об амвоне, что он сотворён был из сардонихи камня с аспидным камнем и с хрусталём и сапфиром,— Вестник Общества древне-русского искусства при Московском Публичном Музее 1874г., книги 1—3, отд. II, стр. 8). Второй амвон был сделан или деревянный или из неценного мрамора и весь обложен был серебром,— Аноним Бандуриев в *Imperium Orientale*, t. I, lib. IV, p. 78 fin. и в славянском переводе *ibid.* стр. 17, col. I fin., Антоний Новгородский по изданию Савваитова стр. 73, Новгородская 1 летопись под 1204г., Кюдин *De originibus Constantinop.*, ed. Paris., p. 72

⁴⁷² - Cfr Константина Порфирогенита с *Scriptt. post Theophan.*, p. 197 fin. sqq.

⁴⁷³ - Ибо Симеон говорит: ὁ ἄμβων τε τίθεται ἀντικρὺ τοῦ βήματος, εἰ τόπος ἐστίν, *De sacro templo* с. 101 fin., у Миня в Патрологии 1.155, p. 309.

⁴⁷⁴ - См. сейчас ниже выписку из Суханова.

⁴⁷⁵ - Новгородская 4 летопись под этим годом,— Собрание летописей т. IV, стр. 163 (Под опонами на амвоне разумеются занавеси из материи вместо стенок, как это бывало и в Греции, что даёт знать Аноним Бандуриев, неправильно утверждая, что так было сделано Юстинианом в первом амвоне,— *Imperium Orientale*, t. I, lib. IV, p. 75).

⁴⁷⁶ - Собрание летописей т. 6, стр. 291.

⁴⁷⁷ - Максим Грек говорит об этом амвоне: «амвон преухищрён, дело доброхвально всяческими цветми различных узор и вапов (резьбы и красок) преудобрен, посреди церкви водружён, Казанское издание II, 205.

⁴⁷⁸ - Описание Вологодского Кафедрального собора, Н. Суворова, Москва, 1863, стр. 18,— и продолжал оставаться в Московском Успенском соборе, см. Дополнение к Актам Истории V, стр. 100 col. 2 и 114 col. 2 (вместимость амвона).

⁴⁷⁹ - Синодальная рукопись 574, л. 325.

⁴⁸⁰ - Дополнение к Актам Истории V, 470. Патриархи вполне одобрили наши амвоны, но предоставили на волю, строить их или не строить, т. е. освободили от неперменной обязанности их строить: после этого, как должно думать, они и начали быть у нас уничтожаемы.

⁴⁸¹ - См. например, Историческое Описание Московского Донского монастыря, И. Забелина, Москва, 1865, стр. 125.

⁴⁸² - В уставе патриарха Алексея даётся знать об этом обычае чрез то, что он запрещается. Синодальная рукопись № 330, л. 253 об. sub fin., а в Уставе св. Саввы по славянскому переводу, Троицкая Лаврская рукопись № 46, л. 114 об. fin., говорится, что по скончанию полунощницы которая поётся в притворе, братия входят в церковь, творят каждый три поклона святому алтарю и целуют висящий на персях его крест; о целовании креста на царских дверях императорами в следующем примечании.

⁴⁸³ - Constant. Porphyrog. De ceremoniis 1. I, cc. 1 § 10 и 9 § 5, ed. Bonn. pp. 15 и 64 fin.

⁴⁸⁴ - В Греции мы видели церкви, в которых дело с нынешней нашей солеей и с нынешним нашим амвоном и в настоящее время имеет себя именно так, как мы представили выше, т. е. что солея весьма узка, примерно в четверть ширины или менее, и что против царских дверей сделана из неё выпушка в виде нашего амвона. Так это, например, в Панагии Константинопольской, находящейся в Пере, недалеко от русского посольства. [Ομφάλιον в настоящее время называется у Греков в некоторых местах ἄετός — орёл,— Византия Κωνσταντινούπ., I, 493.]

⁴⁸⁵ - Некоторые греки баснословили нам, что-де под этим кругом погребаются архиереи (но он находится вовсе не в одних

кафедрально-епископских церквах и так не велик, что под ним можно погresti только одного архиерея).

⁴⁸⁶ - См. нашего церковного Устава гл. 2, Чин великой вечерни.

⁴⁸⁷ - См. выписку из Марка иеромонаха у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом ὀμφαλός.

⁴⁸⁸ - В нынешнем греческом служебнике или требнике διατάξις τῆς ἱεροδιακονίας (ἐν μέσῳ τοῦ ναοῦ, т. е. именно «на пупе»).

⁴⁸⁹ - Cfr Constant. Porphyrog. De ceremon. L. I, c. 1, § 11, ed. Bonn. p. 16 (о месте ожидания императором святых даров).— Знаменитый Иерусалимский пуп земли есть ни что иное, как наш среди-церковный пуп всех церквей греческих (и отличается от пупов других церквей только тем, что на него, т. е. на этот круг, сделанный или вставленный в полу (и более ничего) поставлен маленький столбик, и именно — поставлен затем, чтобы на него (столбик) класть тарелку для принятия приношений от русских баб, приходящих целовать святой пуп и принимающих, кстати, за святыню и этот самый столбик).

⁴⁹⁰ - Подразумевается — у магометан и у нас в классе людей богатых и вообще состоятельных. [Златоуст говорит, что отцы разделили в церкви мужчин с женщинами посредством досок (σάνισιν ταύταις), т. е. преграды,— у Монфок. VII, 803. — У нас на Москве во времена патриарха Никона мужчины и женщины уже становились в церквах вместе, и Никон спрашивал патриарха Константинопольского Паисия: благословно ли это, см. его вопросы в так называемой Никоновской Скрижали, вопрос 27.]

⁴⁹¹ - В низу женщинам позволялось, не входя в самую церковь или в её, так сказать, мужское отделение, становиться в нартексах, Вальсамон в толковании на 2 правило Дионисия Александрийского, у Ралли и П. II, 8. Но если церковь была настолько велика, чтобы иметь нартекс, то не было препятствий иметь и галереи.

⁴⁹² - Боковые (южная и северная) галереи Константинопольской св. Софии своей длиной равные длине церкви (ибо идут вплоть от западной стены до восточной),

следовательно, при 34½ саженьях длины, имеют в ширину по 1 слишком сажень. Они так обширны, что служили местом для заседания соборов.

⁴⁹³ - Начало занавесей и решёток восходит к глубокой древности; в Кесарии Каппадокийской ввёл первые уже Василий Великий (по тому поводу, что раз заметил, как служивший с ним диакон перемигивался со стоявшей на галерее женщиной). В позднейшее время перед настоящим решётки или занавеси и преимущественно первые были у Греков во всех церквях. В Константинополе они остаются везде и до сих пор, но в Афинах они не очень давно сняты, потому что здесь ἐλευθερία – либерализм (здесь начинают женщины становиться и в самых церквях, чего в Константинополе ещё вовсе нет).– Решётки, которыми заставляются галереи, суть те самые или совершенно такие, какие употребляются у нас для сиденья на плетёных стульях. (Таковыми же решётками у Турок заставлены окна в гаремах.) [Диакон Игнатий у Сахарова в Сказаниях стр. 102 col. 2: «мужеский пол внутрь святыя церкви Софии (Константинопольской), а женский пол на полатах; и сице дивно и любу мудро бысть: все убо женского полу стояху на полатах за шидяными (Seide – шёлк) запонами,– лиц их украшения прелестного и мертвенного никому же от народа не видети»...]

⁴⁹⁴ - Не входя в церковь во время нахождения в ней мужчин или во время служб, женщины могли входить в него для лобызания икон в отсутствие первых, перед началом или по окончанию последних. Что касается до лобызания в дни воскресные и в праздники евангелия и икон праздников, то они приносились в них наверх (равно как священники и диаконы входили к ним и для каждения); в больших церквях, как например, София Константинопольская, были для священников и диаконов особые входы на галереи или в гинеконитисы изнутри церквей.

⁴⁹⁵ - Почему женские отделения названы катихуменами и катихумениями, это не совсем ясно. Предполагать с некоторыми, чтобы в древнейшее время стояли на этих галереях оглашённые, оставившие им своё имя, нет никакого

действительного основания; не невероятно производить название вместе с Дюканжем от того, *quod divinos, qui a sacerdotibus et cantoribus concinebantur, hymnos ibi auditu exciperent mulieres*, Constantinop. Christ, lib. III, с. XXXVIII, р. 33. Но, как кажется, самое вероятное есть то, чтобы видеть в названии уничижительное и пренебрежительное имя, данное женским галереям простым народом, в смысле места оглашённого, несобственной церкви. Как будто на это последнее происхождение названия намекает император Лев Мудрый в одной своей новелле, когда говорит: Ἐν τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ὑπερώοις, ἅπερ ὁ πολὺς ἄνθρωπος κατηχούμενα καλεῖν ἔγνων (Так как под женскими галереями внизу находились свои галереи, то эти последние, собственно – ἔμβολοι, что значит именно галереи, крытые ходы, иногда также назывались катихуменами, а для отличия одних от других – они πρώτα, а собственные катихумены – δεύτερα. Зонара и Вальсамон в толкованиях на 97 правило Трулльского собора распространялось название катихумен на здания, находившиеся в оградах церквей не основательно, не находя вероятным видеть в словах правила тот смысл, который они имеют). О женских галереях см. Дюканжа Const. Christ, указанное место и в Gloss. Graecit. под словом Κατηχούμενα.

⁴⁹⁶ - Все сохранившиеся до настоящего времени каменные церкви до-монгольского периода имеют эти галереи или полати.

⁴⁹⁷ - Что наше название женских галерей полатями должно производить не от греческого παλάτιον, что значит – дворец, палата, а от домовых или избных палатей, представляющих своего рода галереи, и что это последнее название, по всей вероятности, от того, неизвестного нам, скандинавского слова, которое по-немецки – Platten, что значит – доски, дощаная настилка, об этом мы уже говорили выше. [Что строимы были с галереями или полатями, см. житие преподобного Феодосия Печерского по изданию Бодянского л. 17 fin.]

⁴⁹⁸ - Так в Новгороде в Николо-Дворищенском соборе, в Юрьевском монастыре и у Ивана Предтечи на Опоках.

⁴⁹⁹ - В записи о чуде Николая чудотворца с отрочищем в Киеве, о которой в первой половине тома стр. 643 (полатник

Киево-Софийского собора, отличный от пономаря, о котором говорится тут же),— рукопись Московской Духовной Академии № 90, л. 236 оборот.

⁵⁰⁰ - Симеон Солунский De sacro templo с. 135, у Миня в Патрологии t.155, р. 346: ὑποδιακόνους καὶ ἀναγνώστас (καθῆσθαι ἀκόλουτον) περὶ τὴν σωλῆαν.

⁵⁰¹ - Наши формы, вероятно, при посредстве Малороссии ведут своё имя, если не самих себя (сами они могут быть остатками стасидий), из монастырей западных, см. Дюканжа Gloss. Latinit. под словом forma № 13.

⁵⁰² - Они делаются из обычного на Востоке материала для простых столярных работ – каштана; но этот материал равняется своим достоинством нашему лучшему дубу.— Изображение стасидий см. у Ленуара в Architecture monastique, р. 337.

⁵⁰³ - Мы говорили выше, что у Греков нет наших клиросов (и что в смысле места стояния чтецов и певцов у них вовсе не употребляется слово κλῆρος, из которого наше «крылос»). Чтецы и певцы помещаются там двояко» именно – или в продольных рядах стасидий занимают первые места от алтаря, по одному с той и с другой стороны (а если этих рядов по два на стороне – в передних или находящихся между столбами), имея перед собой аналои, зашитые глухими стенками, так чтобы служили и аналоями и шкафами для книг. Или впереди стасидий делаются маленькие открыто-возвышенные площадки вроде наших амвонов, на которых они и стоят, имея перед собой те же аналои (что чтецы и певцы у Греков не суть наши дьячки и пономари, которых у них в настоящее время вовсе нет, об этом мы говорили выше). В стасидиях, на ряду с одной стороны с чтецами и певцами, а с другой с мирянами, имеют свои внеалтарные места и архиереи. Именно – в правом ряду стасидий им принадлежат два ближайшие от певцов правого хора места.— В одном месте, первом от певцов и ничем не отличающемся от всех других мест, стоят они по будням. Другое место (второе от певцов), в котором поставлено на некотором возвышении кресло и которое внизу затворяется дверцей или

завешивается занавеской, составляет их внеалтарную кафедру, на которую они становятся в праздники.

⁵⁰⁴ - В Постановлениях Апостольских читаем: «если в то время как вы сидите (в храме), войдёт в него какой-нибудь почтенный и уважаемый по жизни человек, чужой или свой, то братья пусть примут его через диаконов; если же нет места, то диакон пусть посадить его, пригласив уступить место кого-либо из младших», Lib. II, с. 58,— у B in g. Vol. VI, p. 186. В житии Андрея Юродивого читаем, что раз он вошёл в церковь с учеником своим Епифанием, юношей из знатного рода, в то время как в ней шло чтение, и — «Епифаний сел в одном из сидений (ἐν ἐνὶ τῶν σκαμνῶν), а блаженный, как один из бедных, на полу». (Acta SS. Болландистов Maii t. VI, p. 46).

⁵⁰⁵ - В древнее и старое время у нас говорилось об освящении воды — крестить воду, ибо освящение совершается через начертание в воде крестом крестов. Праздник Богоявления назван у нас Крещением не потому, что он есть день крещения Господа, а потому, что он есть день крещения воды, что видно из его древнего и старого названия, которое есть «Водокрещи» См. второе ниже примечание.

⁵⁰⁶ - Эти водосвятильницы ведут своё начало у Греков собственно от первенствующего времени. Именно — в первенствующее время был обычай поставлять при церквах на их дворах чаши или вообще устраивать бассейны с водой для той цели, чтобы входящие в церковь совершали при них омовения (- омовения не в том смысле, как это делается в настоящее время католиками, чрез лёгкое опускание пальцев в чашу с водой, но изобильные — лица и рук, наподобие того,— да извинит нас читатель за сравнение,— как это делается теперь Турками, ибо писатели ясно говорят об изобилии доставлявшейся, а, следовательно, и тратившейся, воды; чаши назывались чашами или бассейнами — φιάλη, умывальниками или умовенниками — λουτήρ и λουτρόν, источниками, колодезями, фонтанами, потому что таковыми иногда были,— κρήνη, φρέαρ), см. Bingh. Vol. III, p. 179. В этих древнейших чашах (бассейнах) и начали потом ежемесячно святить воду. Когда вошло в обычай это последнее, не знаем, но обычай

совершать у них омовения лица и рук при входе в церковь оставался ещё до X века, см. Constant. Porphyrog. De ceremonn. lib. I, с. 17 § 2 и 18 § 1, ed. Bonn. p. 100 и 109 (царь, входя в церковь, заходит в λουτήρ καὶ ἔχεισε νίπεται). В настоящее время водосвятительницы находятся на всём Афоне (о водосвятительнице в Лавре св. Афанасия см. Барского издание 5, стр. 524 fin. и Заметки поклонника Святой Горы стр. 192). Затем, мы не видели их в городах (Константинополе, Афинах, Солуни и других), но видели одну в деревне и слышали, что в деревнях они большей частью есть; в Солуни остаются целыми бывшие водосвятительницы при трёх мечетях, бывших христианских церквях.

⁵⁰⁷ - В 1260г. Данило Романович Галицкий «принесе чашу от земля Угорьские мрамора багряна, изваяну мудростью чудну и змьевы главы быша округ ея и постави ю пред дверми церковьными, нарецаемыми царскими, створи же в ней крестилницу крестити воду на святое Богоявление» (Ипатская летопись, далее прибавлено не совсем для нас непонятное: «створи же в ней блаженный пискуп Иван от древа красна точен и позлащен дне, т. е. внутри, и вне, дивлению подобен»). В 1409г. Новгородский владыка Иван «постави теремец камень, идеже воду свящают на койждо месяц», Новгородская 4 летопись. В Боголюбском монастыре в настоящее время есть наша водосвятительница,— большая чаша из белого камня с такой же выпуклой крышкой и над нею навес или шатёр; последний XVII, а может быть и XVIII века, а о первой, насколько она древняя, ничего не можем сказать, но едва ли времён Боголюбского, см. Древний Боголюбов город и монастырь, В. Доброхотова, М. 1852, стр. 42, где приложен и рисунок водосвятительницы (по уверению Доброхотова, чаша называется в монастыре кандеей; но действительные кандеи (от греческого κόνδυ) совсем другое,— небольшая металлическая чаши, служившие вместо наших столовых колокольчиков таким образом, что в края их ударялось металлической палочкой или металлическим пестиком: название нашей чаши кандеей не есть ли испорченное из какого-нибудь другого и не даёт ли знать, что прежде чем сделаться водосвятной чашей она имела другое

назначение?). Водосвятительницы (после того, как перестали быть рукомойницами и вообще умывальницами) назывались и называются у Греков чашами – αἱ φιάλαι (и за этим ещё в тех кафедрально-епископских церквях, при которых оставались от древнего времени крещальни, – особые при них здания для совершения таинства крещения, и в частности в Софии Константинопольской, назывались именами этих последних, т. е. крещален, – βαπτιστήριον, φωτιστήριον (κολυμβήθρα), с прибавлением для отличия от них прилагательного μικρόν: водосвятительница – μικρόν βαπτιστήριον, φωτιστήριον, крещальня – μέγα βαπτ., φώτ., описание великолепнейшего лутира, позднейшей водосвятительницы, устроенного при св. Софии Юстинианом, см. у Анонима Бандуриева в Imperium Orientale t. I, lib. IV, p. 77, славянский перевод в Вестнике Общества древне-русского искусства при Московском Публичном Музее 1874г., книги 1–3, отд. II, стр. 17). У нас после того как установилась терминология, водосвятительницы назывались «крестильницами», см. выше выписку из Ипатской летописи и потом рукописные уставы, – например, Троицкий Лаврский XV века, № 46, л. 290 оборот (в переводе Устава патриарха Алексея по рукописи конца XII – начала XIII века водосвятительница называется лоханею т. е. лоханью, – перевод слова φιάλη, – и крестилом, Синодальная рукопись № 330, л. 264 оборот fin. и 267 оборот sub. fin.).

⁵⁰⁸ - По-гречески потир – ποτήρ, ποτήριον, от неупотребительной темы πόω, русское «пою, пью», значит сосуд для питья, чаша (в светском языке точнее – бокал, чара); дискос – δίσκος, значит блюдо; звезда, звездица – ἀστήρ, ἀστερίσκος, покровы – καλύμματα, воздух – ἀήρ, лжица – λαβίς, копье – λόγχη, рипиды – ῥιπίδια.

⁵⁰⁹ - После потира, ведущего своё начало от Тайной вечери Иисуса Христа или от самого первого совершения таинства Евхаристии, и после дискоса, если не современного ему, то явившегося скоро вслед за ним, уже Афанасий Великий упоминает о покрове дискоса и рапидах, – выписка у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом δίσκος; позднее всех явилась лжица,

но и о ней уже упоминается в деяниях двукратного собора, *ibid.* сл. λαβίς.

⁵¹⁰ - Положительно знаем, что золотыми сосудами, украшенными «каменьем драгим и жемчугом великим», Андрей Боголюбский снабдил свой Владимирский собор, Ипатская летопись 2 издание стр. 396 начало.

⁵¹¹ - См. архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде II, 192 sqq. Об употреблении стеклянных сосудов в Греции в случае нужды см. Феодора Студита *Epistoll.* L. I, ер. 57, у Миня в *Патрологии* t. 99, р. 1116, о мраморном сосуде св. Феодора Сикеота см. в *Паломнике архиепископа Антония*, по изданию Савваитова, стр. 131.

⁵¹² - Правило повторяется и в позднейших рукописях, например, Волоколамская, ныне Московской Духовной Академии, XVI века, № 566, л. 107 начало: «аще ли по грехом упроткнется патырь, то пролитое с землею искапавши и в воду всыпати»...

⁵¹³ - В древнейшее время воздѹх назывался ἀναφορά, а название воздѹха сделалось общим из местного Иерусалимского, — Дюканжа *Gloss. Graecit.* под словом ἀήρ.

⁵¹⁴ - ῥιπίδιον, от ῥιπίζω — вею, машу, значит опахало, веер. О самом веянии рипидами патриарх Герман говорит: στρέφονται αἰφνιδίως ὡς ἐν ἐκπλήξει, т. е. вертятся (рипиды) быстро, как бы в исступлении, в экстазе; но другие предписывают иначе: μετὰ πάσης εὐλαβείας καὶ ἡρέμα, т. е. со всяким благоговением и потиху, — Дюканж.

⁵¹⁵ - Почему у автора, известного под именем Дионисия Ареопагита, называются πτερὰ, — Дюканж.

⁵¹⁶ - От своей нынешней формы они называются теперь у Греков ἐξαπτέριον — шестокрыльцы, шестокрылатцы.

⁵¹⁷ - В случае неимения рипид (а, следовательно, и в случае отсутствия дьяконов, которые бы могли производить ими веяние) поведывается производить это последнее посредством покрова (следовательно, наше теперешнее веяние воздухом заменяет веяние рипидами), — у Дюканжа, у которого вообще см. о рипидах, под словом. ῥιπίδιον.

⁵¹⁸ - Митрополит Георгий в своём Уставе предписывает относительно рипид «аще лете (летом) будут мухи в алтаре, не достоин калугеру (монаху) ни подьяку отгонити от честных даров, но токмо диакону».— Об Андрее Боголюбском даётся знать, что он устроил в Боголюбовскую церковь и во Владимирский собор рипиды металлические – золотые, Ипатская летопись, 2 издание стр. 395 и 396 начало.

⁵¹⁹ - О стихарях в мирском быту, в котором они, во-первых, составляли форменную одежду некоторых придворных чиновников, а во-вторых, может быть, носились и всеми по произволу (как хитоны украшенные), см. Константина Порфирогенита *De ceremoniis lib. I, cap. 26, § 1 и 97* и Дюканжа *Glost. Graecit.* под словом *στίχάριον*.

⁵²⁰ - Это мы, впрочем, думаем о мирских стихарях, заключая от церковных, ибо о форме первых, как о таковых, сведений нет.

⁵²¹ - Надевая стихарь, священник и дьякон читают: «возрадуется душа моя... одеждою веселия одея мя»; по-гречески: *χίτων ἐνφροσύνης περιέβαλέ* В латинской церкви священнический и дьяконский стихарь называется *tunica*.

⁵²² - Мы уже говорили выше, что ни одна из церковных одежд не выдумана нарочно, но все взяты из мирской жизни, из житейского быта.

⁵²³ - Иконографические изображения в Менологии императора Василия (на бóльшей части рисунков запястья сделаны так, что как будто на них надеты поручи, но это только неискусство изображения,— в X веке священники ещё не употребляли поручей, о чём ниже).

⁵²⁴ - На Киево-Софийской мозаике, если только она верно воспроизведена у Фундуклея, без разрезов; в Менологии императора Василия и без разрезов и с разрезами (причём от неискусства изображения иногда то же, что выше).

⁵²⁵ - Патриарх Герман, вслед за патриархом Софронием, говорит о полосах на стихарях, называя их, как и последний, *τὰ λώρια*, что значит собственно ремни, как епископских, так и священнических и дьяконских, но Вальсамон усваивает их под

именем источников – ποταμοί, только некоторым избраннейшим епископам (Софроний – *Comment. Liturg.* у Миня t. 87, p. 3988, Герман – *Rerum ecclesiast. Contempl. ibid.* t. 98, p. 393, Вальсамона см. ниже). Патриарх Герман говорит о полосах – τὰ λώρια – на рукавах стихарей и на них самих с боков. В таком именно виде и находим их на стихарях святителей в изображениях последних Софии Константинопольской, где святители ещё не имеют на рукавах поручей: на концах рукавов или на так называемых их запястьях по две поперечные полосы (у одних одноцветные – красные, у других двуцветные – красно-зелёные); на самых стихарях с боков также по две полосы (и такого же цвета) продольные, – от подмышки до подола. В Менологии императора Василия дьяконские стихари имеют полосы, но не продольные с боков, а поперечные внизу, и не в числе двух, а в числе шести и пяти (под 1 и 6 Сентября и под 26 Октября, ч I, стр. 6, 21 и 146, – во втором случае с рукавами не узкими, а довольно широкими). В Новгородской Спасо-Нередицкой церкви дьяконы изображены в белых стихарях, имеющих красные оплечья и красную довольно широкую полосу по подолу.

⁵²⁶ - Симеон Солунский о посвящении священника πρῶτον μὲν ἀναγορεύει τοῦτον ὁ ἱεράρχης ἐν τῷ τῷ ὠράριον λαμβάνειν ἐκ τοῦ ἀριστεροῦ ὤμου ὅπισθεν καὶ εἰς τὸ δεξιὸν ἐπιθεῖναι, τῶν δύο μέρων γενομένων ἔμπροσθεν, ὅπερ τότε ἐστὶν ἐπιτραχήλιον ἐκτελούμενον καὶ οὕτω καλούμενον, *De sacris ordinationibus* c. 181, у Миня t, 155, p. 389. В другом месте говоря о необходимости священнику надевать на себя епитрахиль при совершении всякого богослужебного действия, он предписывает относительно того случая, когда его позвали бы для совершения неотложной требы, а между тем он не находил бы епитрахили (засунул её): ἵνα μὴ καταληφθεῖ τὸ ἔργον ὃ ζύνην ἢ ἀπὸ σχοινίου τι μέρος ἢ ἀπὸ ὑφάσματος ἱερεὺς εὐλογεῖτω καὶ ὡς ἐπιτραχήλιον περιβαλλέσθω καὶ ἐνεργεῖτω τὴν τελετὴν, *Responsa ad Gabrielem Pentanol., Quaest. 17, ibid.* p. 868 fin. В нашем теперешнем архиерейском Чиновнике говорится: «и приносят епитрахилий, и взем орарий с хиротонисанного... архиерей полагает (епитрахилий) на выю его»; но в Греческом теперешнем: «καὶ

φέρει (ἀρχιερεύς) τὸ ὀπίσθεν τοῦ ὠραρίου αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἔμπροσθεν τοῦ δεξίου μέρους.

⁵²⁷ - На иконографических изображениях (Менологий императора Василия) совершенно ясно видно, что епитрахили не сшиты; но так как священники и святители обыкновенно изображаются в ризах, которые закрывают верхи епитрахилей, то нельзя видеть, как имеют себя эти последние.

⁵²⁸ - Пояса на классических статуях.

⁵²⁹ - Которая не поддается влиянию Немцев и не имеет, как Малороссия, влияния Великороссии.

⁵³⁰ - На изображениях священников и святителей пояса, подобно верхам епитрахилей закрываются ризами. Но в Менологии императора Василия мы нашли одного святителя, который изображен так, что виден пояс (под 28 Декабря, — Феодора архиепископа Константинопольского, t. II, p. 62): пояс есть шнур. Cfr пояс Богородицы на Киевско-Софийской мозаике (неширокая тесьма). В западной церкви в настоящее время употребляются два пояса: широкий — епископами, узкий — священниками. Последний, — тесьма или шнурок с кистями. (Серединский О Богослужении Западной церкви I, 27, есть древний пояс священников и епископов. [В чине посвящения в священники, находящемся в рукописи МДА XV в., № 187 л. 333: «приносит задни конец ураря его (посвящаемого) святитель наперед».]

⁵³¹ - Менелогий императора Василия под 26 Октября t. I, p. 146 (cfr изображение Божьей Матери на мозаике в Киево-Софийском соборе).

⁵³² - Dissertatio contra Italum Argyrum, у Миня в Патрологии t. 120. p. 800, § 6 fin. Ранее говорят о ручнике (ἐγχειρίριον) патриархи Софроний и Герман (последний: καὶ πέφυκε τὸ ἐγχειρίριον ἔχειν ἐπὶ τῆς ζώνης).

⁵³³ - Пишется и φελώνης, φελόνης и пр.

⁵³⁴ - Правописание тоже различно.

⁵³⁵ - Пишемое и penula.

⁵³⁶ - По Евстафию Солунскому, у Дюканжа в Gloss. Gr. под словом φαινώλης. — О житейской (а не богослужебной) фелони

говорит апостол Павел во 2 послании к Тимофею, глава 4, ст. 13.

⁵³⁷ - У Дюканжа *ibid.*

⁵³⁸ - Симеон Солунский: αἵρεται ὑπὸ τῶν χειρῶν ἐκ πλαγίου ἐν καιρῷ τῶν ἱερῶν ἔρλων, οἷον πτερὰ γενόμενον διὰ τὸ ἀγγελικὸν τῆς ἀξίας, *De sacris ordinationibus* с. 181, у Миня в Патрологии t. 155, р. 389.

⁵³⁹ - Не знаем, мы ли в этом случае последовали Грекам или Греки нам, но у них ризы сохраняли свою древнюю форму ещё в половине XVII века, при Арсении Суханове (Просконитария Казанское издание стр. 205). В Новгородском Антониевом монастыре есть риза с вышитой на ней летописью 1654г., но, к сожалению, преосвященный Макарий, упоминая о ней в своём Археологическом описании церковных древностей в Новгороде, II, 324, не говорит, какой она формы (хотя, впрочем, если она с вырезкой, вопрос наш ею не решится, ибо, – вырезка могла быть сделана после).

⁵⁴⁰ - *De sacra liturgia* с. 83, у Миня р. 264 начало.

⁵⁴¹ - В 1 части стр. 146, 192, 210. Во второй части стр. 4, 131, 142.

⁵⁴² - Части 1 стр. 146 и 210 (литании) и части 2 стр. 93 (похороны).

⁵⁴³ - Серединский О Богослужении Западной церкви I, 26.

⁵⁴⁴ - Стихарь дьяконский иногда называется фелонью, т. е. название последней, вероятно, употреблялось в общем смысле всякой богослужебной одежды, – Житие Андрея Юродивого в Acta. SS. Болландистов, Мая t. VI, р. 74: διάκονος χρηματίζων, φορῶν τὸ φελώνιον αὐτοῦ, ἱεράτευεν.

⁵⁴⁵ - См. у Дюканжа в *Gloss. Gr.* под словом ὠράριον.

⁵⁴⁶ - См. в греческом Πηδάλιον'е примечание к 22 правилу Лаодикийского собора, издание 1864г. Закинфское издание, стр. 429.

⁵⁴⁷ - *Bingh.* I, 312.

⁵⁴⁸ - Дюканж *ibid.* [Совершенно ясное свидетельство об указанном житейском употреблении орарей см. у Дюканжа, в *Gloss. Graecit.* на конце II тома, последнего счёта стр. 245

начало, Addenda ad dissert.— В Сирии это и до сих пор так, см. Besson'a La Syrie et la Terre sainte Paris, 1862, p. 428.— В одной рукописи Синодальной библиотеки, по описанию Горского и Невоструева № 239 л. 208, орарь называется зинницей (?).]

⁵⁴⁹ - У Миня t. 87, p. 3988.

⁵⁵⁰ - Узкими они изображены в Киево-Софийском соборе (на мозаике) и ещё более узкими в Новгородской Спасо-Нередицкой церкви. Златоустый называет их *λεπταὶ ὀθόναί*, патриархи Софроний и Герман тоже прилагают к ним эпитет *λεπτός*, но не ясно, как понимают это,— в смысле ли узины или тонины.

⁵⁵¹ - Симеон Солунский *Exposit. de devino templo*, § 36 у Миня, p. 712.

⁵⁵² - У Миня t. 98, p. 393 sqq.

⁵⁵³ - «В Студийском монастыри,— говорит он,— обрете (т. е. обретох или обретается, чтобы) препоясаться диаконом», давая знать, что не так было в патриархии, Синодальная рукопись № 330, л. 253 оборот начало. [Патриарх Антиохийский Пётр, увещевая Михаила Керулария не слишком восставать на латинян за их церковно-обрядовые разности от Греков, между прочим, говорит: «в пречестной обители Студийской диаконы препоясуются, делая дело, несогласное с церковным преданием: и ты не мог искоренить этого страннейшего (*μονολούγτος*) обычая, как ни усиливался и как ни старался»,— у Миня в Патрологии t. 120 p. 808 fin.]

⁵⁵⁴ - Без поясов в Менологии императора Василия (под 1 и 6 Сентября и под 2 Декабря) и в Новгородской Спасо-Нередицкой церкви; в Киево-Софийском соборе один дьякон без пояса, другой препоясанный.— Во времена Симеона Солунского дьяконы не препоясывались поясом, как это он говорит ясно, *De sacris ordinationibus* с. 172 и 173, у Миня p. 381.

⁵⁵⁵ - Мозаика Киево-Софийского собора, живопись Новгородской Спасо-Нередицкой церкви. В Менологии императора Василия дьяконы без ручников; но там они изображены не в положении служащих, а идущими на муку. Патриарх Герман кроме ораря на плече и (как будто) ручника на поясе говорит ещё о полотенце, с которым служили в его время

дьяконы и которое они, вероятно, держали в руках (ἡ δὲ ὀθόνη, μεθ' ἧς λειτουργοῦσιν οἱ διάκονοι, δηλοῖ τὴν τοῦ Χριστοῦ ταπείνωσιν, ἣν ἐνεδείξατο ἐν τῷ νιπτήρι), у Миня р. 396.

⁵⁵⁶ - De officiis Constantinop. у Миня в Патрологии t. 157, р. 84.

⁵⁵⁷ - Кодин ibidd.

⁵⁵⁸ - Cfr Bingh. Vol. V, р. 248 sqq (ранее не упоминается).

⁵⁵⁹ - Константинопольский собор 869г. (у католиков VIII вселенский) говорит об омофорах, как о принадлежности ещё не всех, а только некоторых епископов, и употребляемой ими не при всяком служении, а только в известные определённые времена, см. у Лаббея t. VIII, р. 1376, 14. Во времена Лиутиранда Кремонского († 972) употребляли омофор уже все греческие епископы,— Legatio § 62.

⁵⁶⁰ - Вальсамон у Ралли и П. IV, 478, 545, 546 fin., 548, 552. [Ещё ibid. II, 260.]

⁵⁶¹ - Он же ibid. 478, 552.

⁵⁶² - Изображает собой заблудшую овцу (род человеческий), подъятую Спасителем на рамена и поэтому непременно должен быть из вóлны или шерсти.

⁵⁶³ - Изображений святителей в омофорах этой формы много; см. например, ч. I стр. 48, 133, 138, 166 (несколько апостолов в святительских ризах с омофорами той и другой формы), 179.— Симеон Солунский говорит об омофоре не совсем понятные для нас слова, как будто имеющие отношение к омофору нашей формы: τῷ τραχήλῳ τοῦ ἀρχιερέως τοῖς ὤμοις τίθεται, μᾶλλον δὲ κατὰ καιρὸν καὶ κύκλῳ τῶν ὤμων καὶ ἔμπροσθεν τε καὶ ὀπίσθεν, De sacris ordinat. с. 208, у Миня t. 155, р. 421. Так называемый «приперстник» саккоса наших патриархов (нашивка на нём в виде епитрахили) не из омофора ли нашей формы? — Паллии западных архиепископов имеют (или по крайней мере в XVII веке имели) совершенно ту форму, как наши омофоры второго вида, только с прорезом очень большим, так что лежат (лежали) на плечах очень низко,— см. изображение в Словаре Мюллера-Мотеса под словом Pallium, а для древнего времени

рисунки в *Vestiarium Christianum*, by the W. B. Marriott, London, 1868.

⁵⁶⁴ - Он не имел рукавов ещё при Симеоне Солунском: οὐδὲ γὰρ ἔχει τοῦτο ἃ καλοῦσι μανίκια, (рукава, лат. *manica*), τὸ περιεκτικὸν ἀπάντων δηλῶν, *Exposit. de divino templo*, у Миня р. 716.

⁵⁶⁵ - Димитрий Хоматин у Ралли и П. V, 430.

⁵⁶⁶ - Вальсамон говорит о гамматах только на стихарях; после мы их видим и на ризах или фелонях и на саккосах, где четырёхугольные гамматы окружают кресты.

⁵⁶⁷ - Что позднейшие источники патриарших стихарей суть древние полосы – στίχοι всех стихарей, это даёт знать Симеон Солунский, когда говорит: τὸ τοῦ ἀρχιερέως στιχάριον ἄνωθεν κατιόντας τοὺς λεγόμενους κέκτῃται ποταμούς, *Expositio de divino templo* § 37, у Миня р. 712. Древние полосы, как мы сказали, были или одноцветные – красные, или двуцветные – красно-зелёные. Позднейшие источники, вероятно, всегда были одноцветные красные, ибо, между прочим, знаменовали источники (κρουνοὺς) крови Христовой, – он же *De sacra liturgia*, у Миня р. 256.

⁵⁶⁸ - У Ралли и П. IV, 552.

⁵⁶⁹ - Во времена Симеона Солунского посох уже всех архиереев был двурогий (λαβὰς ὡς ἀγκύρας ἄνωθεν ἔχων), *De sacra liturgia* С. 80, у Миня р. 257.

⁵⁷⁰ - О священниках *De sacra liturgia* с. 83 и *Expositio de divino templo* § 39 sqq, у Миня р. 261 и 712 sqq; чтобы дьяконы носили епиманикии, Симеон Солунский не говорит, см. *ibidd*.

⁵⁷¹ - Т. е. малая пола (приполок).

⁵⁷² - *De sacra liturgia* с. 83, у Миня р. 261 fin.

⁵⁷³ - У Ралли и П. IV, 548.

⁵⁷⁴ - *De sacra liturgia* с. 82, у Миня р. 260.

⁵⁷⁵ - Весьма возможно, что епигонатий произошёл из древнего ручника (ἐγχεΐριον), который вместо того, чтобы быть заткнутым за пояс, был к нему, распущенный вниз, привязан. В этом случае нужно будет думать, что священники и дьяконы в период до-монгольский ручника не употребляли.

⁵⁷⁶ - Во второй половине XIII века саккос и полиставрий (и предношение свечи) усвоены были всем митрополитам, которые имели титул ὑπέρτιμος – пречестный, раздававшийся им весьма щедро, см. у Цахарие в *Ius Graeco-Romanum*, III, 598. Из наших митрополитов, несомненно, имел этот титул Феогност, – Миклошича *Acta patriaschat. Constantinop.* I, 191 начало, но, кажется, не имел ещё Пётр, – см. в Степенной книге I, 417, как приветствует его патриарх и *cfr ibid.*, 421 fin., как тот же патриарх приветствует Феогноста.

⁵⁷⁷ - С прилагательным «краткий» слово фелонь употреблялось и употребляется у нас в церковном языке почему-то в мужеском роде: «краткий фелонь», – так в Деяниях Владимирского собора 1274г. и других старых памятниках письменности, так и в нынешнем Чиновнике архиерейском.

⁵⁷⁸ - Симеон Солунский *De sacris ordinationibus* с. 159 и 186, у Миня р. 365 и 396, Кодин *De officiis Constantinop.* с. 6, *ibid.* t. 157, р. 61 fin.

⁵⁷⁹ - См. Дюканжа *Gloss. Latinit.* под словом *camisa*.

⁵⁸⁰ - И можно с вероятностью думать, что она доселе сохраняет свою древнейшую форму на Западе, где *camisia* или *camisus* низших клириков (наша малая фелонь) действительно имеет форму короткого нашего стихаря или форму как бы поколенной рубашки.

⁵⁸¹ - Серединский полагает, что нынешняя католическая священническая риза переделана из древней ризы одной и той же формы с Востоком в XV в. (О богослужении западной церкви I, 28). То же, кажется, думают и некоторые католические писатели. Однако, это неправда: в Равеннской церкви св. Аполлинария in Classe, построенной в 534–49 году, мозаичные святители представлены в фелонях или ризах, имеющих форму нынешних католических риз и вместе восточных малых фелоней Менология императора Василия. (Имея под ризами туники или стихари и потом далматики, – те же стихари, только с весьма широкими, как у нынешних наших ряс, рукавами). Следовательно, начала наших малых фелоней должно искать на Западе, как о том говорит и их название.

582 - Замена эта, как видно из слов Симеона Солунского, началась частным образом и не сделалась всеобщей ещё и в его время, именно он говорит, что на чтецов и певцов надевается при посвящении одеяние или имеющее форму малой (подразумевается, священнической) фелони, т. е. их собственная малая фелонь (по форме одна и та же с этой малой священнической фелонью) или же стихарь. De sacris ordinationibus с. 186, у Миня р. 396. Наш дьякон Игнатий, сопутствовавший митрополиту Пимену в Царьград и описавший коронацию императора Мануила, бывшую в 1390г., говорит в этом описании об одежде певцов святой Софии: «певцы же стояху украшены чудно, ризы имеяху аки священные стихари широцы и долзи, сице же и рукава их широцы и долзи» (по этому описанию стихари певцов имели форму западных далматик). Сказания Русского народа Сахарова, книга XVIII, стр. 102. Он же даёт знать, что у нас не неизвестна была в его время малая фелонь в том виде, в каком она в Менологии императора Василия; он говорит: «и облекоша царя во священный фелонец мал до пояса багрян, еже есть ризницы малы багряны точно до пояса» (ibid. стр. 103). По сличению с Кодином оказывается, что он разумеет тут мантию (De officiis Constantinop. с. 17, у Миня t. 157, р. 108 fin. и 109 sub fin.): короткая мантия представляла как бы половину (заднюю) малой фелони в её указанном виде.— И в настоящее время у нас есть малая фелонь: она надевается на дьячков и пономарей при их посвящении весьма не на долгое время; но нынешняя наша малая фелонь есть ни что иное, как точная миниатюра большой (и тоже именно нынешней, с вырезанным передом) фелони (имеющая такое же отношение к последней, как например, платье на кукле к действительному платью).— Лаодикийский собор в 15 правиле своём запрещает петь в церкви кому-нибудь кроме певцов, принадлежащих к клиру, восходящих на амвон и поющих ἀπὸ δῆθέρᾱς. Аристин толкует, что δῆθέρᾱς есть фелонь (у Ралли и П. III, 185); то же повторяет за ним и наш митрополит Кирилл (Русские Достопамятности I, 117 fin., а за Кириллом многие новые). Но δῆθέρᾱς, от δέφω, значащая, между прочим, одежду из выделанной кожи (каковую,

конечно, никогда не была фелонь дьяческая) в данном случае значит книгу (собственно пергамент, потом пергаментную книгу, а затем и вообще книгу). [Греческие полемисты укоряют латинян за то, что они употребляют богослужебные одежды, сотканные не из вóлны, а из шёлка, и не одноцветные, а разно (много-) цветные: см. Никиту Сеида у А. С. Павлова в Критических опытах, стр. 188, § 9, Феофилакта Болгарского в Патрологии Миня t. 126 p. 224 n. 2, статью: «О фрязах и о прочих латинех» в Никоновской Кормчей, гл. 48 § 13. В последней: «презвитери и епископи их святительския их ризы не от волны строят, но червлеными брячинными (шёлковыми,— Словарь Востокова) нитьми ткуще облачаются многоразлично (ποικίλοχρῶς) упестрены».]

⁵⁸³ - Хоматин у Ралли и П. V, 430, Симеон Солунский *De sacra liturgia* с. 79 и 83, у Миня p. 256 и 261, и *De sacris ordinationibus* с. 181, *ibid.* p. 388 fin.

⁵⁸⁴ - *Ibid.*

⁵⁸⁵ - *De sacris ordinationibus* с. 186, у Миня p. 396.

⁵⁸⁶ - Вальсамон у Ралли и П. IV, 539, Симеон Солунский,— *Expositio de divino templo* § 45 и *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, Quaest. 20, у Миня p. 716 и 872.

⁵⁸⁷ - Вальсамон *ibid.* Первое мнение основывается на так называемой (фальшивой) дарственной грамоте Константина Великого папе Сильвестру, которую см. у Ралли и П. I, 147 и VI, 261, а в славянском переводе в Никоновской Кормчей (на конце в приложении), cfr Симеона Солунского p. 872.

⁵⁸⁸ - Мартиньи *Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes* под словом *Évêques*, § IV.

⁵⁸⁹ - Головная повязка ветхозаветного первосвященника, по-гречески *κίθαρις* и *μίτρα*, представляла собой длинный плат, обёрнутый вокруг головы, наподобие арабско-персидского тюрбана и турецкой чалмы. Тем же в большей или меньшей мере была и повязка пап с патриархами Александрийскими. Царский венец императоров Константинопольских, быв заимствован Константином Великим с Востока, первоначально представлял собой ту же повязку. Так называемая дарственная

грамота папе Константина Великого даёт знать, что между одной и другой повязками было какое-то различие форм. Именно – он говорит, что Константин первоначально хотел, было, возложить на главу папы Сильвестра свой императорский венец, но что тот от сего отказался, и тогда он возложил на него преславный плат, знаменующий Воскресение Христово (ὕπερλαμπρον λῶρον, – собственно ремень, что́ затем значит длинная лента, длинная повязка). В IX-X веке повязка пап называлась камилавкой, заимствовав имя от одного вида венца императорского, называвшегося этим именем (скуфьеобразного, от которого скуфьи монахов названы камилавками), и один того времени писатель говорит о ней: Calamaucum (вместо camelaucum) ex bysso rotundum, quasi spara, caput tegens sacerdotale, in occipitio vitta constrictum, (носит) круглую камилавку из драгоценного полотна, застёгнутую на затылке пряжкой (завязанную лентами), покрывая ею первосвященническую голову как сферой (шлемом?), – у Дюканжа в Gloss. Latinit, под словом Camelaucum. Когда папы изменили свою тиару из повязки в нынешнюю высокую конусообразную шапку, неизвестно, но вероятно после того, как в Европе явились Арабы (Испания) с их тюрбанами или теми же головными повязками и когда таким образом оказалось предосудительное и соблазнительное тождество. Теперешняя папская тиара имеет надетыми на себя три венца, и дело должно представлять так, что папы, перестав носить повязку, как таковую, надели её на свою митру (богослужебный головной покров, общий папам со всеми епископами, тогда как тиара составляет их исключительную принадлежность, – тёмное происхождение митры, вероятно, подобно происхождению нашей митры, о чём сейчас ниже). Т. е. мы хотим сказать, что в этих вещах теперешней папской тиары, которых сначала был один и которые дошли до трёх только в позднейшее время, должно видеть древнюю повязку (митра епископская у католиков с раздвоенным верхом, а папская тиара с одиноким или цельным, но надетый на неё венец должен был сплотить её верх, как обруч, в одно). Название тиара, – τιάρα, tiara, из персидского и означает головную повязку в виде тюрбана

(чалмы), бывшую национальным головным покровом Персов. Что касается до головного покрыва патриархов Александрийских, то сведения о нём не только не достаточны, но и как будто не согласны между собой. Патриарх Александрийский Тимофей, преемник с 460г. Тимофея Елура, носил прозвание Σαλοφακίολος, что значит бело-тюбанный (из египетского σαλός – белый и взятого в египетский греческого φακίολιον или φακεόλιον, что значит тюбан, чалма, – у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом φακεώλιον, cfr Византия Κωνσταντινουπ. III, 402). В Менологии императора Василия святые Афанасий и Кирилл Александрийские, под 18 января, ч. II, стр. 116, представлены в своеобразных (ничем не украшенных) скуфьях, похожих на наши женские повойники или чепцы. Но Вальсамон о своём времени говорит, что патриарх Александрийский служит, покрывая голову своей повязкой (у Ралли и П. IV, 539 fin.: ἱερουργεῖ μετὰ τοῦ αὐτοῦ λώρου κεφαλὴν καλυπτόμενος). Симеон Солунский называет головной покров патриархов Александрийских митрой (цитата выше) и ничего не говорит об его форме (митра собственно значит повязку, но могла быть употреблена Симеоном и о шапочке). [У Свицера в Словаре под словом Ὁράριον, II, 498, из Etymologicum Magnum: Μίτραι, κυρίως οἱ ἀπὸ φασκίῶν καὶ ὠραρίων στέφανοι.]

⁵⁹⁰ - Expositio de divino templo § 45, у Миня р. 716. То же Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaest. 20, ibid. р. 872. Вальсамон у Ралли и П. IV, 539 fin.: «тогда как все служат с непокрытыми главами, один патриарх Александрийский...»

⁵⁹¹ - Папа и действительно не снимает с себя тиары во всё продолжение литургии, когда служит в ней последнюю.

⁵⁹² - У Дюканжа в Gloss. Gr. под словом σκουφία.

⁵⁹³ - У Сахарова в Сказаниях Русского народа кн. VIII, стр. 102 sub fin.

⁵⁹⁴ - De officiis Constantinop. с. VI, у Миня в Патрологии t. 157, р. 61 fin.

⁵⁹⁵ - Ибо монах, как монах, не имеющий пострижения в клирики, подобно мирянину (каков есть и он), не имеет права

читать и петь в церкви (как и надавать стихаря), Вальсам, у Ралли и П. III, 185.

⁵⁹⁶ - О шапочке, приложенной Новгородцами к мощам епископа Никиты: после 1558г., см. в Археологическом описании церковных древностей в Новгороде архимандрита Макария II, 358; название «шапочка» в служебнике конца XVI века см. в Описании Синодальных рукописей Горский и Невоструев № 366, л. 47.

⁵⁹⁷ - В древней скуфье-образной форме, но несколько в увеличенном против скуфей размере, см. митры (т. е. шапки) в лицевых Киевских святцах первой половины XVII века, напечатанных в приложении к *Annus Ecclesiasticus* Мартынова, а в натуре митру патриарха Иова см. в Московской Синодальной ризнице (мы бы весьма рекомендовали нашим архиереям возвратиться к этой форме).

⁵⁹⁸ - Изменив нашу шапку указанным образом, Греки сочинили сказку, будто патриархи Константинопольские начали носить её со времени взятия Константинополя Турками, восприняв на свою голову венец прекративших существование императоров Византийских. В 1557г. патриарх Константинопольский Иоасаф II просил царя Ивана Васильевича Грозного устроить для великой церкви новую священно-начальническую митру, какую носит один лишь патриарх во время богослужения (Сношения с Востоком Муравьёва I, 88). Но патриарх просил новой митры, вовсе не имея старой. Бывший в 1585г. в Константинополе и видевший совместную службу трёх патриархов, Константинопольского, Александрийского и Антиохийского, русский посланец пишет, что шапка была на одном Александрийском, которого де «наричут в папино место (патриарх Александрийский действительно назывался папой) и ставят больше всех патриархов» (*ibid.* I, 149). Из этих слов видно, что первый усвоил от нас нашу шапку когда-то до 1585г. патриарх Александрийский, конечно, опираясь на свои старые права. Просьбу к нашему царю о митре патриарха Иерусалимского Германа от 1560г., дающего знать, что дотоле патриархи не носили митры, см. *ibid.* I, 101. Если верить показанию Афанасия Ипсиланти (Ἀθανασίου Κομνηνοῦ

Ὑψηλάντου Τὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν, 1453–1789, издание Κωνσταντινούπ. 1870), то до 1620г. никто из греческих архиереев не носил митры, ибо он говорит, что в этом году на соборе Константинопольском, бывшем в присутствии патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского, низложен с престола архиепископ Синайский за то, «что вопреки древнему преданию первый из всех возложил на голову митру при совершении богослужения» (стр. 129). В половине XVII века при Арсении Суханове носили митры одни только патриархи и ещё никто из прочих архиереев (Проскинитарий, Синодальная рукопись № 574, л. 95), и носили так сказать по секрету от султана, который, узнав в 1653г. о митре патриарха Иерусалимского, чуть было его не удавил (Муравьёва Сношения с Востоком, ч. 3, рукопись Московской Духовной Академии, л. 814 оборот, sqq). В Менологии императора Василия все святители, за исключением Афанасия и Кирилла Александрийских, без шапок; но по непонятной для нас причине сделано ещё исключение для одного из всех – Спиридона Тримифунтского, под 12 Декабря, ч. 2, стр. 24: Спиридон в маленькой, плотно облегающей голову, скуфейке, по низу которой венчик из треугольников.

⁵⁹⁹ - Название митры дал было шапке, изменив её форму, патриарх Никон, архимандрита Саввы Указатель Московской Патриаршей ризницы, издание 2, стр. 31, но вошло оно в употребление только спустя уже много времени после него, см. в Описании документов и дел, хранящихся в архиве св. Синода приложения, стр. 38 и 166.

⁶⁰⁰ - На ново-посвящённого архиерея, по совершению обряда «вопрестоления» (ἐνθρονισμός), возлагается мантия и τὸ ἐνκόλπιον ὡς ἔνθεος ἁρράβων, как залог божественного обручения, – последние слова указывают на то, что у Греков договоры обручений скреплялись меной енколпиев или тельных крестов жениха и невесты (см. ниже), De sacris ordinationibus с. 216, у Миня р. 429. В другом месте Симеон Солунский говорит, что в свидетельство верности архиерея исповеданию веры, которое он произнёс, и как бы печать, которою он скрепил это исповедание, вешается на его шею крест малый или какой-либо

енколпий (σταυρίον ἢ ἐγκόλπιόν τι), De sacra liturgia с. 80, у Миня р. 257. О патриархах Константинопольских он говорит, что избранному в патриархи (ὁκοψηφίω) император среди прочего посылает τὸ τῆς ἐκκλησίας ἐγκόλπιον,— что тут значит τῆς ἐκκλησίας не совсем для нас понятно (как будто доржно понимать так, что патриархи носили один енколпий, принадлежащей их кафедральной церкви, т. е. св. Софии, и что император, посылая избранному енколпий, вручал ему чрез то власть), De sacris ordinat. с. 229, у Миня р. 441.

⁶⁰¹ - Архимандрита Саввы Указатель для обозрения Московской патриаршей ризницы, издание 2 стр. 12.

⁶⁰² - Деревянное масло называется деревянным не потому, чтобы оно получалось из самой древесины некоторого дерева (его дров, поленьев), как у нас думают многие, но потому, что оно получается из плодов некоторого дерева (а не из семян растений,— льна, конопли и пр., как это у нас). Дерево, дающее плоды, из которых выжимается или выбивается деревянное масло, по-русски называется масличным деревом, по-гречески ἢ ἐλαία. Ростом и видом оно приблизительно как наша яблоня, а толщины достигает значительно большей; листья по своей форме похожи на листья нашей ивы. Плоды дерева, из которых получается масло,— небольшие зелёные яблоки (те маслины, которые маринованными известным образом почти везде можно найти в продаже у нас).

⁶⁰³ - Устав Константинопольского монастыря Κεχαρίτωμένης, гл. 68, у Миня в Патрологии t. 127, р. 1084, Симеон Солунский De sacro templo с. 140, у Миня р. 349.

⁶⁰⁴ - Симеон Солунский, *ibid*.

⁶⁰⁵ - См. Менологий императора Василия, ч. I, стр. 140, ч. II, стр. 69.

⁶⁰⁶ - См. Типик монастыря Κεχαρίτωμένης.

⁶⁰⁷ - De sacro templo с. 140, у Миня р. 349. В Уставе патриарха Алексея говорится о возжигании свеч на «грезнех» (грезновие, грезне), Синодальная рукопись № 330, л. 278 оборот и 279. Если под грезном дóлжно разуместь грозн, виноградную ветвь, виноградную кисть, то нужно будет понимать дело так,

что ламны устраивались в виде последних.— Не мешает заметить, что у Греков название *λαμπάδα* и в древней форме *λαμπάς* употреблялось в двух значениях: в смысле нашей лампы, всякого подсвечника для свеч, и в смысле большой свечи в отличие от малой, которая *κηρός*, что собственно значит воск,— об употреблении слова *λαμπάδα*, *λαμπάς*, во втором смысле см. Устав монастыря *Κεχάρτωμένης*, гл. 59, у Миня р. 1080 и Кодина у Дюканжа в *Gloss. Gr.* под словом *λαμπάς*.

⁶⁰⁸ - Кодин *De officiis Sopolitanis* с. 6, у Миня t. 157, р. 64.

⁶⁰⁹ - В настоящее время у Греков есть особого рода свечи, употребляемые при браках, крещениях и, если не изменяет нам память, дьяконами при кажденьях, которые украшены так сказать восковой резьбой, наподобие резных и витых колонок в наших прошлого века иконостасах, производимой посредством отливки свеч в фигурные формы. Очень может быть, что эти красивые свечи ведут своё начало из древности и что в прежнее время бывали и у нас. (В настоящее время подобным образом иногда делаются у нас маленькие свечи в пасхальные трикирии или дикирии священников).

⁶¹⁰ - Сейчас описанные нами вощаницы половины XVII века сохранились до настоящего времени в одной из Владимирских церквей, см. Церковно-историческое описание Владимирских достопамятностей Иеромонаха Иоасафа, Владимир, 1857, стр. 112. Весьма вероятно, что иногда вощаницы делаемы были и не вощаные, а деревянные.— Вощаница с вином, которая уцелела в Ростове в пожар 1211г. (Лаврентьевская летопись) как будто наша вощаница, но что такое значит, что она была с вином, сказать не можем (сfr о вощаниках, в которых возилась святая вода, архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде, index). [Деревянное масло употреблялось у Греков для освящения церквей разбавленное водой, см. Дюканж. *Gloss. Graecit.* под словом *Κράτήρ*.— Нестор в житии преподобного Феодосия, по изданию Бодянского л. 21 оборот, строка 17, даёт знать, что у нас деревянное масло заменяли иногда льняным.— Даже в XVI веке бывало у нас, что вместо восковых свечей употребляли в церквах сальные,— Описание Синодальных рукописей № 403, стр. 396 начало.]

⁶¹¹ - Наше кадило не имеет ничего общего с греческим κανδήλη и однозвучие просто случайное. Кадило чисто славянское слово от кадить чадить и есть перевод греческого θυμιατὸν (θυμιατήριον).

⁶¹² - Симеон Солунский De sacro templo с. 140, у Миня р. 349.

⁶¹³ - Симеон Солунский De sacro templo с. 140, у Миня р. 349, см. также у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом κανδήλα (πολυκάνδηλον) выписку из продолжателя Феофанова. На Афоне эти киклосы в позднейшее время стали называться, как и теперь называются, хоросами, см. о них у Барского, издание 1800г. стр. 521.

⁶¹⁴ - О цепях церковных, служивших для нашей цели, многократные упоминания у Константина Порфирогенита в De ceremoniis. Что вместо цепей иногда были и верви, см. Кодина De S. Sophia, у Миня t. 157, р. 633.

⁶¹⁵ - О множестве отдельных кандил в св. Софии см. Дюканжа Constantinop. Christ. Lib. III, с. XLVIII, р. 29, также нашего Антония Новгородского по изданию Савваитова стр. 72 fin. (У Турок в Константинополе, по примеру, заимствованному от Греков, большие мечети увешены множеством этих отдельных кандил или лампад).

⁶¹⁶ - В настоящее время у нас, как кажется, уже весьма редко можно встретить паникадило в древней форме круга или обода, с поставленным по верху последнего трубками для свеч; однако по монастырям кой-где ещё можно найти его (в нашей Троицкой Лавре, в Троицком соборе, есть такое паникадило, только несколько переделанное на люстру).

⁶¹⁷ - Иные у нас думают, что каждение в церквях должно быть совершаемо именно нашими ладаном и ни чем-нибудь другим; но про ладан ничего не писано в канонах церковных, а обычай церковный, требуя благовонного курения или каждения, предоставили решать вопрос о благовонии людским носам.

⁶¹⁸ - Дюканжа Gloss. Latinit. под словами каза, cazia. [Кацеи в Ипатской летописи: «кацы»,— 2 издание стр. 237.]

⁶¹⁹ - См. Менологий императора Василия, ч. 1, стр. 63, 146, 160, 192, 210: ч. 2 стр. 4, 137, 140, 142, 180.

⁶²⁰ - См. тот же Менологий, ч. 1, стр. 160, и ч. 2, стр. 93 и 137; на Киево-Софийской мозаике один из двух дьяконов с сосудом, у Фундуклея стр. 38, а в Новгородской Спасо-Нередицкой церкви многие изображённые в алтаре дьяконы все с сосудами (как Киевские, так и Новгородские, держат сосуды в руках на платках, на салфетках). В позднейшее время эти сосуды были делаемы, как на Афоне и до настоящего времени делаются, в виде церквей. Но эти церкви – ладаницы вовсе, не должно смешивать с иерусалимами, о которых мы говорили выше и с которыми они не имеют ничего общего. (В настоящее время на Афоне в большие праздники дьяконы носят наши ладаницы при каждении на левом плече).

⁶²¹ - В настоящее время у нас низы стен и столбов под иконами киотными вместо пелен закрываются тумбами (стенками или щитами), которые подставляются под киоты.

⁶²² - О епископе Ростовском Кирилле Лаврентьевская летопись под 1231г. говорит; «украси церковь святая Богородица иконами многоценными, ихже несть мощи и сказати, и с предполы рекже с пелены». В многочисленной всякого рода утвари, которой снабдил Андрей Боголюбский свой Владимирский собор, не называются прямо наши пелены, но под портами, шитыми золотом и жемчугом, наволоками и уксами (о слове см. сноску 444) церковными, о которых говорят летописи, со всей вероятностью должны быть разумеемы между прочим и они (Лаврентьевская летопись под 1185г., 2 издание стр. 372, Ипатская летопись под 1175г. и 1183г., 2 издание стр. 396 и 426). У Греков обычай подвешивать под наши иконы пелены (ποδιά, ποδιάς указанным именно образом) остаётся до настоящего времени.

⁶²³ - Симеон Солунский De sacro templo с. 141, у Миня р. 349, также у Дюканжа в Gloss. Graec. appendix prima под словом ποδέα.

⁶²⁴ - Не совершается ли он и теперь?

⁶²⁵ - В Ипатской летописи под 1175г., 2 издание стр. 395 fin. sqq.

⁶²⁶ - 2 издание, стр. 372. [Татары при разграблении Переяславля (Киевского) взяли «сосуды церковныя бесчисленна златыя и драгаго камения»,– Ипатская летопись 2 издание стр. 520.]

⁶²⁷ - См. ещё в нижеследующем списке каменных церквей о Смоленских церквях Иоанна Богослова и архангела Михаила, № 3 и 4.

⁶²⁸ - Фундукля Обозрение, предисловие стр. 1.

⁶²⁹ - Быв в Киеве очень давно и не надеясь на собственную память, мы указываем расстояние по плану Киева, снабжённому масштабом, который приложен к книге Закревского: Летопись и описание города Киева.

⁶³⁰ - Летопись под 945г. (по Ипатскому списку): «И послаша Деревляне лучшии мужи свои, числом 20, в лодыи к Ользе, и присташа под Боричёвым в лодыи. Бе бо тогда вода текущи возле (Лаврентьевская: «вездолє» – вдоль) горы Киевские и на Подоле не седяху людєе, но на горе; город же бяше Киев, идеже есть двор Гордяшин и Никифоров, а двор князь бяше в городе, идеже есть ныне двор Воротиславль и Чюдинь, а перевесище бе вне города, и бе вне города двор теремный и другой, идеже есть двор деместиков за святой Богородицею (Десятинной) над горой, бе бо ту терем камен». Перевесище – место, где перевешиваются на деревьях или на нарочно поставленных кольях сети для ловли птиц.

⁶³¹ - Кий (построивший, по летописцу, первоначальный город, остававшийся до Аскольда и Дира,– под 862г.) седяше на горе, идеже ныне увоз Боричёв»,– во введении, Лаврентьевская летопись 2 издание стр. 8, Ипатская летопись 2 издание стр. 5.

⁶³² - Словами, приведёнными выше во втором примечании: «и присташа под Боричёвым, бе бо тогда вода текущи»... летописец хочет сказать: Деревляне пристали не на Днепре у Подола или не в Почайне на Подоле потому что тогда на Подоле ещё не жили. А если пристали не на Днепре и не в Почайне, значит в Крещатицком ручье, к которому,

следовательно, был Боричёв спуск (или от которого Боричёв въезд). А если Ольга приказывает послам императора Константинопольского сказать последнему, «аще ты также постоиши у мене в Почайне, якоже аз в Суду», то это, вероятно, должно понимать так, что в ручье Крещатицком останавливались только в малых судах, а не в больших, на каковом бы прибыл император.

⁶³³ - Он у Фундукля в Обозрении между стр. 24 и 25.

⁶³⁴ - Закревского Летопись и описание стр. 152.

⁶³⁵ - Под 862г.

⁶³⁶ - До Владимира Киев – «градок»; при нём, по свидетельству Титмара, *Chronic. Lib. VIII, с. 16*, он - *civitas magna, in qua habentur mercatus 8*: ясно, что Владимир значительно его расширил. В летописях упоминается находившийся в верхнем городе или на Горе мост (Лаврентьевская и Ипатская под 1147г., в рассказе об убиении Киевлянами князя Игоря). Это значит, что в верхнем городе был овраг, через который был перекинут мост. Где полагать этот овраг, неизвестно. (Если не изменяет нам память, то по направлению от Андреевского въезда к Михайловскому, – что мимо католического костёла св. Александра, – спуску на Крещатик, как будто до сих пор видны следы оврага: не здесь ли полагать мост?) [Должно думать, что монастыри Георгиевский и Ирининский находились близ Ярославова дворца. Следовательно, местностью Георгиевского монастыря (которая известна) нужно определять и местность дворца.]

⁶³⁷ - Говорится, впрочем, почти прямо: «и повеле (Владимир) рубити церкви и поставляти по местом, идеже стояху кумиры, и достави церковь святого Василья на холме»..., летопись под 988г. [По уверению Никоновской летописи, митрополит Иоанн 1, в 1008г. поставил в Киеве каменную церковь святых апостолов Петра и Павла (I, 112).]

⁶³⁸ - Т. е. церковь в монастыре, как и далее, причём, если нет прямой оговорки, всегда должно разуметь одну церковь (а не многие).

⁶³⁹ - Название урочища, на котором был построен монастырь,— Выдыбичи. Позднейшее предание производит от того, что против него пристал к берегу Днепра идол Перуна, брошенный Владимиром в реку, так как при этом язычники кричали ему: «выдыбай (выплывай) наш боже». На самом деле название, вероятно, происходит от того, что тут был перевоз через Днепр и что перевозные пристани назывались в древности выдыбичами (выдыбать, выплывать, приставать к берегу).

⁶⁴⁰ - В летописи записано: «того же лета заложи церкви святого Ивана"... т. е. вероятно пропущены слова: великий князь, Владимир Всеволодович и пр.

⁶⁴¹ - О месте убиения Глеба летопись: «поиде от Смоленска (Днепром), яко зреемо, и ста на Смядине в насаде... и ту абье послании яша корабль Глебов, и обнажиша оружие»...

⁶⁴² - В Ростове вокруг кафедрального собора епископского мы находим совершенно такой же Кремль, что и в Новгороде. Цель этого последнего Кремля не может подлежать сомнению, т. е. не может подлежать сомнению, что он устроен для защиты епископов Ростовских от язычников, среди которых они были водворены. Подобное же могло быть сделано и в Новгороде, для защиты епископов от первых, весьма ненадёжных, христиан.

⁶⁴³ - В 1042г. по 3 Новгородской летописи,— под 1116г.; в 1044г. по летописи у Карамзина,— II, примечание 35 fin.

⁶⁴⁴ - Новгородская 1 летопись; в летописи не сказано прямо, что каменную, но, во-первых, употреблено выражение «заложи», которое указывает на строение каменное. Во-вторых, в том же самом году был заложен каменный город в пригороде Новгорода — Ладоге (ibid). Что касается до расширения, то оно ясно не определяется. Всё место летописи: «в тоже лето Мьстислав заложи Новгород болии первого» (Если в той же летописи под 1262г. говорится: «срубиша Новгородци город Нов», то тут должно разуместь не Кремль Новгорода, а какой-то новый город, срубленный Новгородцами в своей области. Нейгаузен, Нейшлос?).

⁶⁴⁵ - 1302г. в Новгородской 1 летописи, 1364 и 1490г. в 3 Новгородской летописи (у Карамзина IV, 182 и примечание 394 вместо 1364 г. – 1361. Описание города после возобновления 1490 в Новгородской 2 летописи под 1493г.).

⁶⁴⁶ - Графа Толстого Святыни и древности, стр. 65.

⁶⁴⁷ - Новгородская 3 летопись (у Карамзина V, примечание 137, стр. 56; она окопана рвом в 1372г.).

⁶⁴⁸ - Софийский Временник по изданию Строева II, 380.

⁶⁴⁹ - Новгородская 3 летопись.

⁶⁵⁰ - Софийский Временник по изданию Строева II, 398.

⁶⁵¹ - Её изображение у графа Толстого в начале книги.

⁶⁵² - В части города, называвшейся и называемой Славно, от которой название конца и которая составляет угол Торговой стороны между верхним Волховом и отделяющимся от него рукавом Жилотугом, производя название не от славы, а от Славян, со всей вероятностью должно видеть место, на котором зачался Новгород. Т. е. дело должно представлять так, что Варяги, овладевшие Новгородом, поселились особой слободой от коренных жителей, что часть города, населённая этими последними, начала называться «Славянами» и что отсюда вышло позднейшее Славно или Славное. [Общественное мольбище языческих Новгородцев, находившееся над Волховом (в 980г., «пришед Добрыня Ноугороду, постави кумира над рекой Волховом»), по всей вероятности, находилось не на месте Перынского монастыря (стр. 635 абзац сноски то к нему вовсе не идёт выражение «над»), а на том месте, где стоит Софийский собор.]

⁶⁵³ - Не кафедральный, а один из тех, которые были в Новгороде для ежедневных служб.

⁶⁵⁴ - В Собрании карт, планов и рисунков к Трудам первого археологического съезда есть фасад церкви «Спас Преображения в Новгороде 1198г.»; но, если не ошибаемся, это фасад не нашей церкви, а Спаса Преображения, находящегося в самом городе, на Ильиной улице, построенного в 1374 году.

⁶⁵⁵ - В Псковской 1 летописи под 1138 г. записано: «тоя же зимы Всеволод преставися в Плескове, месяца Февраля в 11

день, в четверг масляная неделя, а в неделю положен бысть в церкви святая Троица, уже же сам создал». В своё недолговременное пребывание в Пскове Всеволод, может быть, и действительно успел создать церковь, ибо он мог создать её весьма небольшую, а может быть и так, что он только заложил её, и что она была dokonчена уже после него.

⁶⁵⁶ - Лаврентьевская летопись под 1176г., 2 издание стр. 358 fin.

⁶⁵⁷ - Никоновская летопись, Степенная книга и другие, – у Карамзина I, примечание 463.

⁶⁵⁸ - См. у Карамзина II, примечание 238.

⁶⁵⁹ - Считаю от Боголюбского до Михаила Ярославича Тверского.

⁶⁶⁰ - Название должно разуместь как имя, перенесённое с Киевской Ирпени, как это имеет себя и с названием Лыбеди.

⁶⁶¹ - Подлинные Золотые ворота Боголюбского не сохранились; но точно известно их место, на котором стоят новой постройки Золотые ворота.

⁶⁶² - Валы Детинца Всеволодова тоже довольно значительно сохранились: вал западный – против Владимирской часовни собора, через дорогу от неё; вал восточный – за домом 2 городской полицейской части. По-за Детинцу были рвы; от этого место на большой городской улице ниже Рождественского монастыря называется Ивановским мостом, хотя тут нет никакого моста (т. е. тут был мост через ров).

⁶⁶³ - Новгородская 4 летопись говорит о церкви под 1152г., но вовсе не в том смысле, что она в этом году построена.

⁶⁶⁴ - Свою каменную церковь Долгорукий, конечно, построил как главную церковь города. На этом основании весьма вероятно предполагать, что он поставил её в центре города, как последний имел себя при нём. Следовательно, местоположение церкви может служить к определению центра первоначального Владимира, построенного отцом Долгорукого Владимиром Мономахом. (Церковь находится в верхней части города, на запад от нынешнего собора, построенного Боголюбским, к Золотым воротам, – приблизительно на равном расстоянии

между одним и другими. Или над самым спуском или весьма недалеко от спуска к низменности Клязьмы: от нынешнего собора пройдя половину расстояния к Золотым воротам нужно поворотить и несколько углубиться в переулок налево).

⁶⁶⁵ - Боголюбов или Боголюбское, так названное Андреем Боголюбским (который в свою очередь получил название от него, как бывшего любимым местом его пребывания и также местом его мученической кончины), а как до него называвшееся – неизвестно, обыкновенно представляется как настоящий и собственный город. Но едва ли не правильнее представлять дело иначе, а именно – что оно было просто сельское поместье или загородная усадьба, дача князя, в которой он построил великолепный дворец, обнесши его каменной стеной. Каковая стена, по древнему называвшаяся «городом», и дала название города самому месту. Иначе сказать – едва ли не следует представлять Боголюбское просто как загородный замок князя, без всякого при нём настоящего города (и только со слободой или слободами холопов-ремесленников). Если в повести об убиении Боголюбского упоминаются «горожане Боголюбские (-Боголюбьци)», то под этими горожанами, соединяемыми с дворянами (в Лаврентьевской летописи), можно разумеать бояр, живших при князе в его городе или замке, а не обыкновенных горожан. Представляя дело по нашему, нужно будет думать, что на дворе своего замка Боголюбский построил домовый монастырь, что после его смерти замок был брошен, запустел и исчез, а монастырь остался, получив в собственность принадлежавшую замку землю.

⁶⁶⁶ - В повести об убиении Андрея Боголюбского, как она читается в Ипатской летописи, упоминается «Арсений, игумен (монастыря) святых Кузмы и Демьяна», находившегося где-то близь Боголюбова (2 издание стр. 401). Может быть, этот Арсений и был игуменом монастыря, находившегося при нынешней Покровской церкви, т. е. игумен монастыря женского, что в древнее время было обычно (и о чём см. ниже в главе о монастырях).

⁶⁶⁷ - В книге Миллера: Описание всех в Российском государстве обитающих народов, ч. II стр. 49: «Черкассы

называются... от Осетов Касахами».

⁶⁶⁸ - Давно написано нами специальное исследование о Константине и Мефодии. Отчасти по зависящим, отчасти по независящим от нас обстоятельствам оно до сих пор остаётся не напечатанным. Будущей зимой, если даст Бог здоровья, мы его напечатаем, а здесь просим читателя удовольствоваться речами весьма мало доказанными, или и совсем недоказанными.

⁶⁶⁹ - Славянофилам, конечно, это не понравится, но, увы! это факт.

⁶⁷⁰ - Отвергая общепринятое мнение, мы идём против жития Константинова (разумею – Паннонского), на котором оно основывается, и авторитет которого и мы со своей стороны признаем столько же, сколько и другие. Но необходимо думать, что в данном случае автор жития погрешает против ведомой ему истины. Писав после того, как перевод был сделан в недрах Греческой церкви и был ею допущен, он, во-первых, увлекается желанием противопоставить свою церковь церкви Римской, почему и представляет дело таким образом, будто Моравы искали перевода от Греческой церкви, уверенные получить его от неё. Во-вторых, несомненно, что автор малодушествует и, умаляя истинную заслугу Константина, представляет его только исполнителем готовой мысли о переводе затем, чтобы смягчить его мнимую (в глазах своих греческих современников) вину за совершённое им необычное и так сказать революционное дело: Константин-де решился на подобное дело потому только, что о нём была просьба от Моравов. А, наконец, в-третьих, не без вероятности, можно подозревать у него особый умысел: представляя дело таким образом, что мысль о переводе, заявленная Моравами, была встречена Греками с величайшим сочувствием, автор хочет обличать этим современных себе Греков, порицавших перевод. Что Моравы вовсе не могли просить перевода, так как ни сами не могли прийти к мысли о нём и не видели в современной или тогдашней Греческой церкви примера, которыми бы могли быть приведены к последней, это несомненно. (А о древней Греческой церкви, бывшей в этом отношении нисколько не похожей на

позднейшую, и действительно представлявшей собой то, чем изображается в житии позднейшая, вовсе не могли они знать. Ибо, конечно, было бы наивно представлять их себе людьми, учившимися церковной истории в духовной академии). Но если перевод дан был Моравам не прошенный ими, по чьей-то собственной инициативе в Константинополе, то полагаем, не может быть спора о том, по чьей именно – Константина или правительства: Правительство вовсе не заботилось о том, чтобы дать этот перевод собственным обращавшимся в христианство Славянам и, следовательно, ясно, что оно не думало о подобном переводе. Что позднейшее Греки были совсем не тех мыслей и расположений, которые им усвоятся в житии, а за житием и новыми исследователями, на это мы имеем положительные доказательства. Болгарский писатель конца IX-начала X века, черноризец Храбр, писал нарочитое сочинение в защиту Константинова перевода от нарекателей (сказание о письменех): под нарекателями, конечно, нельзя разумеать Латинян (до мыслей которых Храбру не было никакого дела) и можно разумеать только Греков. Греческий автор жития Климента Белицкого старается извинить и оправдать Константина пред своими греческими читателями за такое странное дело, как перевод книг с греческого языка на славянский: Он был вынужден к этому, говорит автор, только настоятельной нуждой – крайней тупостью Болгар (для которых, по его мнению, сделан перевод), не разумевших прекрасной греческой речи. Вообще позднейшие Греки, с мыслью об эллинизации варваров или без этой мысли, решительно не склонны были к тому, чтобы поощрять варварство на свой собственный счёт. Если Вальсамон, на предложенный ему Александрийским патриархом Марком, вопрос: «безопасно ли позволять православным Сирам и Армянам и другим служить на своих языках или непременно принуждать их служить на греческом языке», отвечал, что православные из других народов, совсем не знающие греческого языка, могут служить на своих языках, под условием точного перевода греческих богослужебных книг (у Ралли и П. IV, 452, 'Ερώτ.—'Απόκρ. 5): то, во-первых, он был человек до некоторой степени

возвышавшийся над общим уровнем; во-вторых, и как думаем-главное, он был патриарх Антиохийский (быв уже каковым он писал свои ответы Марку, как показывает надписание). В его собственном патриархате сельское население было сирское и арабское и от времён глубокой древности употребляло в богослужении свои собственные, сирский и арабский, языки; добровольно или недобровольно терпя обычаи своего патриархата, освящённые глубокой древностью, Вальсамон, естественно, должен был отвечать то, что отвечал. Между тем вопрос Марка даёт знать, какие мысли были между Греками на счёт употребления в богослужении других языков кроме греческого.

⁶⁷¹ - Переложили, однако, как должно думать, так, что немало оставили моравизмов, чего не хочет знать наша славянская филология и что в то же время составляет для неё камень преткновения. (Мы хотим сказать: болгарский язык богослужебных книг, по всей вероятности, должен быть представляем не как чистый древне-болгарский язык, а как болгарский с большей или меньшей примесью моравизмов, следовательно, язык более или менее искусственный. Хотя не в том смысле, чтобы кто-нибудь сделал язык искусственным нарочно и намеренно,— что нелепо, а в том смысле, что он сделался таковым ненамеренно и случайно. Из сказанного следует, что церковно-болгарский язык должен быть изучаем не только при помощи живого болгарского языка, но вместе и языка моравского).

⁶⁷² - Церковное правительство наше до-монгольского периода, вероятно, вовсе не поднимало мысли о том, чтобы перевести богослужебные книги с болгарского языка на русский, ибо митрополитами нашими, которые могли бы подать подобную мысль, в период до-монгольский, были почти исключительно Греки. Но частные попытки в этом роде, несомненно, бывали. Таковую частную попытку перевода на чистый русский язык, например, представляет собою так называемое Галичское или Крылосское евангелие 1144г. (Описание О. И. Буслаева см. в «Материалах для истории

письмен», изданных к столетнему юбилею Московского университета, стр. 11).

⁶⁷³ - Также цесарь, из которого царь, вместо греческого кесарь.

⁶⁷⁴ - И в самой Болгарии сидело некоторое время латинское духовенство, но это сидение было так непродолжительно (866–870), что едва ли могло оставить после себя какие-нибудь следы.

⁶⁷⁵ - Впервые обратил серьёзное внимание учёных на эти жития и прекрасно разобрал их (не совсем правильно, впрочем, назвав их Паннонскими) покойный А. В. Горский в статье: «О святых Кирилле и Мефодии», помещённой в Москвитяине 1843г., ч. III, № 5. Самые жития напечатаны покойным Бодянским в Чтениях Общества Истории и Древностей, 1863г. книга 2 и 1864г. книга 2.

⁶⁷⁶ - Разбор всех сказаний (не особенно критический) в книге Бодянского: «О времени происхождения славянских письмен» и в книге Воронова (с которым мы тоже далеко не во всём согласны): «Кирилл и Мефодий, – главнейшие источники для истории святых Кирилла и Мефодия», Киев, 1877. К ним должно присоединить издание г. Бильбасова: «Кирилл и Мефодий».

⁶⁷⁷ - Неизвестный автор жития выдаёт его за произведение архиепископа Феофилакта, а самого Феофилакта выдаёт за ученика Климентова. Но архиепископ Феофилакт жил во второй половине XI – начале XII века. Так как он мог быть выдан за ученика Климентова только такое время спустя после его смерти, как уже перестало быть точно известным, когда он жил, то этим приблизительно определяется ранний крайний срок появления жития (а усвоить житие самому Феофилакту и доказывать, будто автор не выдаёт себя за ученика Климентова, весьма странно).

⁶⁷⁸ - Будучи сказано голословно, это, конечно, весьма резко; но когда мы представим читателю доказательства, то надеемся, что убедим его в совершенной справедливости наших слов. Автор доходит до того, что страну Моравию превращает в город

Морав страны Паннонии (Μόραβος τῆς Πανονίας,— § III) и что Коцела, вассального Немцам князя или князька крошечной части Паннонии, делает государем всей её: τῆς Πανονίας συντάσας κρατοῦντα,— § IV, следовательно, Ростислава и Святополка Моравских его подручниками! (Учёный читатель, желающий видеть курьёзы нашего автора, пусть сравнивает его с Паннонским житием Константина в рассказе о входе последнего в Рим).

⁶⁷⁹ - Как об этом ясно свидетельствует житие Константиново, а «и Герьци любяще я из детска» в житии Мефодиевом должно читать: «и преци».

⁶⁸⁰ - В житии «княжение», что есть перевод греческого ἀρχοντία.

⁶⁸¹ - Поставлен из сановников в патриархи 21 Декабря 857г.

⁶⁸² - Михаил наследовал отцу своему Феофилу 21 Января 842 г., будучи 3-летним дитятей.

⁶⁸³ - Иоанн, бывший патриархом при Феофиле, низложен был после смерти этого последнего, когда в Константинополе было восстановлено иконопочитание оставшейся его супругой Феодорой.

⁶⁸⁴ - Константин путешествовал не к эмиру (амире) Милитенскому, как предполагал А. В. Горский, а к самому амирмунне, т. е. калифу.

⁶⁸⁵ - Кроме этого Константин, во время своего пребывания в Корсуни, по его Паннонскому житию, «обрет же ту евангелие и псалтырь рускими письмени писано и человека обрет глаголюща той беседой»... Под русскими письменами, как мы уверены (если не ошибаемся, вместе с Шафариком), должно разуместь готские письмена, которые могли быть названы русскими по единопольным с Готами и поселившимся с ними в Тавриде Варягам-Руссам или Норманнам перед 839г., о чём мы говорили выше. Более чем вероятно, что этим письменам мы должны в весьма значительной степени считать себя обязанными благодарностью за то, что Константин стал нашим апостолом или пришёл к мысли и решился дать нам богослужение на нашем собственном языке. Книги,

переведённые на готский язык, такой же новый, как и славянский, могли навести его на первую мысль сделать то же и для Славян, а потом укрепить его и в решимости осуществить свою мысль (впоследствии, обличая латинских епископов, Константин действительно указывает, между прочим, на готские книги).

⁶⁸⁶ - Сейчас мы сказали, что на первую мысль об этом его могли навести готские богослужебные книги, виденные им в Херсонесе или Корсуни. Раздумывая над этой мыслью, он мог вспомнить то, что во времена Иоанна Златоустого была в Константинополе готская церковь, в которой совершалось богослужение на готском языке, и что великий отец, проповедуя в этой церкви, указывал как на доказательство превосходства христианства перед язычеством на то, что писания эллинских мудрецов – Платона, Пифагора и всех афинских философов забыты, а писания рыбаков и скототворцев переведены на все языки вселенной (Златоустого *Homilia habita in ecclesia Pauli, Gothis legentibus, postquam presbyter Gothus concionatus fuerat,* – ed. Montfauc. Parisina altera, t. XII, p. 512). Это могло окончательно укрепить его в его мысли, ибо если люди рядовые, вспоминая про хорошее у предков, со вздохами искренними и лицемерными (если дело идёт о самооправдании) говорят: это было не при нас, а при других людях, то люди исключительные, наоборот, с твёрдостью говорят: это так должно быть и при нас.

⁶⁸⁷ - Мефодий перед путешествием с Константином в Моравию был игуменом одного монастыря, но не имел пресвитерского сана (каковые игумены – просто монахи у Греков в древнее время были обычны, см. ниже о монашестве). При жизни Константина и вскоре после прибытия в Рим Мефодий поставлен был папой в пресвитеры, каковым и отправился к Коцелу. А по просьбе Коцела поставлен в епископы (с восстановлением древней кафедры Паннонской).

⁶⁸⁸ - У Храбра совершенно ясно говорится об исправлении перевода Константинова, а не его азбуки, как неправильно понимают некоторые, предполагая исправителя азбуки в Клименте.

⁶⁸⁹ - А э обратное есть наша весьма поздняя буква.

⁶⁹⁰ - Для придания своему алфавиту авторитета в глазах пап, Далматинцы выдавали его за изобретение блаженного Иеронима, далматинского уроженца. В половине XIII века они добились ему и своим славянским, им писаным, книгам официального признания со стороны пап, cfr нашу книгу: Краткий очерк истории православных церквей: Болгарской, Сербской и Румынской, стр. 705 fin.

⁶⁹¹ - А также и свобода предстоятелей церквей в употреблении молитв собственного сочинения оставалась совершенно неприкосновенной, по крайней мере, до половины V века. Во времена Исидора Пелусиота († около 440г.), так же как во времена Иустина философа, некоторые из них ещё возносили за богослужением молитвы экспромтом. (Творения Исидора в русском переводе часть III, стр. 278).

⁶⁹² - Во времена Вальсамона в Иерусалиме и Александрии употреблялись ещё свои литургии – Иакова в первом и Маркова во второй, – ответы на вопросы Марка Александрийского, писанные в 1203г., у Ралли и П. IV, 448.

⁶⁹³ - Собрания древних литургий находятся у: Euseb. Renaudot'a в *Liturgiarum orientalium collectio*, два тома, Paris, 1716, у Jos. Alois. Assemani в *Codex liturgicus ecclesiae universae*, 13 томов, Rom. 1749, у Muratori в издании *Liturgia Romana vetus*, два тома, Venet. 1748г.

⁶⁹⁴ - О литургии преждеосвящённых даров специальные русские исследования: Н. Малиновского – О литургии преждеосвящённых даров, СПб. 1850г., Смирнова – О литургии преждеосвящённых даров, Москва, 1850.

⁶⁹⁵ - Об утрени в дни воскресные говорит уже Плиний в своём известном письме о христианах к Траяну (*ante lucem convenire – на заутреню rursusque coeundi ad capiendum cibum – для совершения таинства евхаристии или на литургии*).

⁶⁹⁶ - Лишние против мирских церквей службы монастырские за исключением навечерницы введены были, по уверению Кассиана, монахами Палестинскими (после монахов Египетских, которые вместе с мирянами имели только утреню и вечерню) у

В ingh. Vol. V, p. 302 sqq; но, во всяком случае, если не предупредил их, то одновременно с ними сделал то же самое Василий Великий,— *sermo asceticus* у Миня в Патрологии t. 31, p. 877; несомненно, принадлежащая именно монахам Палестинским служба из числа сейчас указанных есть первый час, который по свидетельству Кассиана, впервые введён в монастыре Вифлеемском при его собственной бытности в нём († после 432),— у Bing h. *ibid.* p. 311. Навечерница явилась в неизвестное позднейшее время,— *ibidd.* p. 304. Название этой службы значит не то, что она поётся после вечерни, а то, что она поётся после вечерней трапезы (вечеряния) или ужина (по-гречески ἀπόδειπνον от ἀπὸ и δεῖπνος ужин). Последование изобразительных (Ἀκολουθία τῶν τυπικῶν) или так называемая обедница, которая в настоящее время поётся в великом посте после часов, в древнее время пелась монахами в продолжение всего года в те дни, когда они не пели литургии (первоначальные монахи, жившие в пустынях, в разбросанных на большом пространстве отдельных кельях, собирались в церкви для служения литургии только по воскресеньям, а в остальные дни каждый отпевал службы у себя в келье. Название последования τὰ τυπικὰ значит образ литургии, т. е. значит службу, которая заменяла литургию). Греческие или восточные часы 1-й, 3-й, 6-й и 9-й, в которые введено монахами пение особых последований («часов»), в древнее время — подразумевается — совершавшихся в своё время, соответствуют нашим: 7 и 9 утра, 12 дня и 3 по полудни.— Если, например, в Постановлениях апостольских, кн. VIII, гл. 34, предписывается совершать молитву утром, в третий час и шестой и девятый, и вечером и в петеловозглашение, то это должно разуметь не об общественной молитве в церкви, а о домашней всякого христианина: общественная молитва в церкви по тем же Постановлениям, кн. II, гл. 59, дважды днём — утром и вечером. Если император Юстиниан предписывает в своём кодексе, lib. I, tit. III, 42 § 10, чтобы все клирики в каждой церкви пели τὰ τε νυκτερινὰ καὶ τὰ ὀρθρινὰ καὶ τὰ ἑσπερινὰ; то или должно разуметь у него утреню, обедню и вечерню или

понимать его так, что ночную службу предписывается клирикам петь для самих себя).

⁶⁹⁷ - Кроме Симеона Солунского, который сейчас и несколько ниже, см. ещё Григория протосинкелла ответ Марку Ефесскому, – выписка у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словами Ἡσυχαστήριον и Καθολικὴ ἐκκλησία.

⁶⁹⁸ - Выписку подлинных мест из Симеона Солунского о наших вечерне и утрени см. в приложении к этой главе. Если мы, может быть, не совсем верно передаём порядок служб, изложенный у Симеона Солунского не совершенно ясно, то читателю предоставляется самому поправить нас.

⁶⁹⁹ - По изложению Симеона Солунского на утрени кафедрально-епископских церквей нет канона; в другом месте он ясно говорит, что его на ней не было и что только он в своё время приложил его к ней (см. в выписках). Следовательно, каноны первоначально явились, и долгое время пелись, составляя как бы особое добавление к утрени, только в монастырях. Вместо целого канона мы находим в нашей утрени только одну восьмую его песнь: может быть из этой 8 песни утрени церквей кафедрально-епископских и развился целый канон монастырский.

⁷⁰⁰ - По всей вероятности, должно разумеать то пение, которое у нас называлось демественным, ибо демественный от деместик, а деместик есть греческое δорμωτικός, что значит регент хора певчих (пение партесное или многоголосное в противоположность унисонному или одноголосному).

⁷⁰¹ - Немногие сведения, которые мы имеем о службах приходских церквей (утрени и вечерне), именно говорят за то, чтобы представлять их одними и теми же с соответствующими службами монастырскими, но только более сокращёнными. Симеон Солунский говорит, что в них делаются опущения против монастырей (не читается псалтири, кроме четьиредесятницы), – De sacra precatōne c. 303, у Миня в Патрологии t. 155, p. 556 fin.; то же дают знать и наши русские сведения, см. Описание Синодальных рукописей Горский, и Невоструев, Отдел II, 3, стр. 125, № 233, л. 273 оборот. Так

должно представлять дело и по самому его существу, т. е. трудно допустить, чтобы монахи по своём появлении составили для себя службы совсем новые, а не усвоили готовые – церковей приходских. Что же касается до того, что в церквях приходских явились свои службы (утрени и вечерни), отличные от церковей кафедрально-епископских, то причина тут ясная: службы кафедральных церковей были службы торжественные, составленные так, что рассчитаны были, как свидетельствует Симеон Солунский (*De sacra precatone* с. 301, у Миня в Патрологии t. 155, р. 553 fin.), на многочисленные лики или соборы священников и на целые хоры певчих. Так как в приходских церквях ничего этого не было, то для них (после их появления) и были составлены свои чины служб. [Представляя дело о происхождении трёх классов служб исторически, нужно думать: сначала явились службы церковей кафедрально-епископских, по своему характеру торжественным; когда образовались приходы в нынешнем смысле слова, явились службы церковей приходских – простейшие; монастыри усвоили службы церковей приходских, но расширили их (и умножили).]

⁷⁰² - Относительно второго класса служб или церковей приходских под предстоятелями, как думаем, должно понимать местных епископов, а не священников самых церковей, так что здесь должно было господствовать с самого начала большее или меньшее единообразие по епархиям.

⁷⁰³ - В редакции Софрония, патриарха Иерусалимского († 644), – преосвященного Филарета Обзор песнопевцев, стр. 233.

⁷⁰⁴ - Который, как это представляется вероятным думать, был ничем иным, как несколько изменённым воспроизведением того же устава Саввина.

⁷⁰⁵ - С поместным разнообразием одних и тех же уставов наших служб можно до некоторой степени ознакомиться через книгу Гоара *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum et caet.*, в которой напечатаны или указываются редакции служб одних и тех же уставов.

⁷⁰⁶ - К иллюстрации сейчас сказанного не мешает припомнить, что в Константинопольской святой Софии пред императором Константином Мономахом (вступил на престол в 1042г.) литургия за недостатком средств совершалась не каждый день, а только по субботам, воскресениям и праздникам, см. Кедрина ed. Paris p. 790, также ямбы Иоанна Евхаитского на ежедневную литургию в святой Софии, в Патрологии Миня t. 120, p. 1157 начало. [Вальсамон в своих ответах Марку Александрийскому, писанных в 1203г., даёт знать, что тогда ещё не был принят в Константинополе устав Иерусалимский (ибо в четырехдесятницу или великий пост преждеосвященная литургия – каждый день, – ответ 57, у Ралли и П. IV, 489).]

⁷⁰⁷ - Выписка у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словами ἡσυχαστήριον и καθολικὴ ἐκκλησία.

⁷⁰⁸ - De sacra precatone c. 303, у Миня в Патрологии t. 155, p. 556 fin.

⁷⁰⁹ - См. Описание синодальных рукописей Горского и Невоструева, Отдел третий, часть первую (книги богослужебные).

⁷¹⁰ - Между Русскими могли быть переводчики только из числа тех монахов, которые жили на Афоне и вообще в монастырях греческих, а в период до-монгольский в частности ещё из числа тех Греков, которые жили в России при митрополитах или епископах (бывших из Греков).

⁷¹¹ - Стефан Новгородец в половине XIV века говорит, что он встретил в Константинополе своих земляков Ивана и Добрилу, считавшихся пропавшими без вести, которые жили в Студийском монастыре, занимаясь списыванием книг (подразумевается – славянских с болгарских рукописей). И что вообще из Студийского монастыря идёт на Русь много книг (подразумевается – славянских, писанных подобными Ивану и Добриле, жившими в монастыре – очевидно, составлявшем нарочитое русское подворье – русскими каллиграфами).

⁷¹² - В настоящее время оба служебника находятся в Московской Синодальной библиотеке; их описание в Описании

Синодальных рукописях Горского и Невоструева, № 342 и 343.— И. И. Срезневский в своих «Древних памятниках Русского письма и языка» указывает ещё третий служебник,— Новгородского Софийского собора, писанный около 1250г. и сохранившийся не в полном виде,— стр. 58 col. 2 начало. Желательно, чтобы служебник был описан, так чтобы можно было сличать три служебника одной и той же местности.

⁷¹³ - В служебнике Варлаамовом, который мы имеем под руками в точном снимке: Во съсоудохранильннцн. диккон. хотз рэзати проскоуроу. прэхртснть. трншьды ножемь. и рэжа. глт7ь се. Яко wзвѣча на заколѣнии... прэрэзав кртсомь глт7ь. ЖретьсV27; агнецъ бн7... Лэя вино н водоу в чашю. Копиимь прободен... Затем молитва: Бе7 бе7 нашъ иже нбнсьи хлѣб... И покрыть дары глз7. Гь7 воцрсисз... А се покрывая чашю. Wблэчесз гь7 всилоу. А се покадз. Домуо твоимоу... И потомъ дьяконьници (ектеньи). Блгсви вLко... (Начало литургии).

⁷¹⁴ - Ибо патриарх Константинопольский Герман (низверженный с престола Львом Исавром в 730г. и умерший после этого неизвестно в каком году) в своём *Rerum ecclesiasticarum contemplatio* ещё ничего не говорит об этом обычае,— в Патрологии Миня t. 98, р. 396. (Можно подозревать, что к установлению обычая, как к внесению икон в церкви, послужило иконоборчество, которое восставало не только против почитания икон, но и против призывания святых).

⁷¹⁵ - У Ралли и П. V, 369.

⁷¹⁶ - У Калайдовича стр. 194.

⁷¹⁷ - Ibid., стр. 173.

⁷¹⁸ - В наших старых служебниках крестовые, см. о них в Беседах к глаголемому Старообрядцу митрополита Филарета,— беседа 10, § 11. [В Измарагде Троицкой Лавры XVI, № 204 л. 229 оборот заупокойную литургию предписывается служить на четырёх просфорах: «первая Телу, вторую святцю наставшему, третья святому, которая (-го) церкви, четвёртай за упокой души положи». — Просфоры — не пятикрестные, а пятипечатные. О просфорах этих см. ещё Синодальные рукописи по Описанию Горского и Невоструева № 355, стр. 58 начало; Арсений

Суханов в Проскинитарии: «просфора одна велика..., на ней пять печатей крестных» (т. е. образующих из себя, своим расположением, крест, от чего и просфора пятипечатная иначе – крестовая), – Синодальная рукопись № 574 л. 38 оборот и ещё л. 367 fin. (указывается, как совершают службу на одной пятипечатной просфоре).]

⁷¹⁹ - В монастырях обычай совершать проскомидию на семи просфорах, что в XVI-XVII веке у нас стало общим обычаем, восходит своим первым началом не позднее, как к XI веку. Патриарх Константинопольский Алексей († 1043) в своём уставе, который он дал построенному им монастырю (уставе Студийском, о котором несколько ниже), предписывает, чтобы литургия всегда была совершаема в монастыре на семи просфорах, из коих шесть – малые, а седьмая – анафора или возношение за него – ктитора монастыря (о здравии при жизни и за упокой по смерти), имевшая разделяться братии, – большая, см. Описание Синодальных рукописей Горский и Невоструев 380, л. 228 оборот. Императрица Ирина, супруга императора Алексея Комнина († 1118), в своём ктиторском уставе основанному ею монастырю предписывает: «Ежедневно да приносятся на божественной литургии семь хлебов: один Господский, другой обрадованной Госпожи нашей и Богородицы, другой святого дня, иной за искупление и оставление грехов державного моего царя и моих, иной за усопших монахинь (монастыря, который был женский). Другой за усопших родителей и прочих сродников наших, иной о живых детях, зятях и прочих сродниках наших, – устава глава 34, у Миня в Патрологии t. 127, p. 1056. (Тут же императрица предписывает, чтобы каждую субботу приносились кресты, σταύρια, за усопших родителей, детей и сродников, – за четверых по одному, и чтобы каждое воскресение приносились другие кресты «равным образом усопшим», – ἐπίσης τοῖς κεκοιμημένοις προσκομιθῆσονται).

⁷²⁰ - Во времена патриарха Германа в Константинопольской Великой церкви агнец изымался диаконами, а в некоторых других местах священниками; не осуждая обычая других мест,

патриарх говорит, что должно смотреть на обычаи Великой церкви,— у Миня в Патрологии t. 98, p. 397 fin. и 400 начало.

⁷²¹ - По служебнику преподобного Варлаама: Рыцэм вьси. Ото всея дш7а и t. Ги7 вседержит. Богат и млсть. Не хотзи смерть. Н w пръестоящи. Помилоуи нас. И ище молимъsz нь бл7. И ище (молимся) оуслышати. И ище молимъsz за всю б. [Обычай петь, а не читать «Верую» есть древний обычай западной церкви и против него сильно восстают Греки, см. Илии Танталида Παπτιοτικῶν ἐλέγχων т. II, стр. 188.]

⁷²² - См. у преосвященного Филарета в Историческом обзоре песнопевцев, стр. 90 начало.

⁷²³ - Описание Синодальных рукописей Горский и Невоструев 344, л. 40 оборот; 347, л. 61 оборот; 348, л. 11 оборот; 360, л. 35. [Относительно § 6 cfr Пидалион в примечании к 19 правилу Лаодикийского собора Закинфское издание стр. 428.]

⁷²⁴ - Синодальная рукопись № 574, л. 261 оборот. В другом месте: «зде (в Греции) отнюдь ни в коем месте не слыхали есмы, чтобы пели Господи помилуй на октеньях, но везде говором говорят лики и вси предстоящи», *ibid.* 315 оборот.

⁷²⁵ - В Новгородской 4 летописи под 1476г. (Собрание летописей IV, 130) читаем»: «Той же зимы некоторые философовe начаша пети: о Господи помилуй, а друзеи: Осподи помилуй», Из этого следует, что в 1476г. «Господи помилуй» уже пелось в Новгороде, но нисколько не следует, чтобы пелось уже и во всей Московской Руси. Совершенно вероятно, что именно философам Новгородским XV века и должно быть усвояемо нововведение.

⁷²⁶ - Указывает на какой-то обычай преломления двоими просфоры?

⁷²⁷ - Не говоря сказанного прямо, Паннонское житие Мефодия даёт некоторое основание подозревать это. О переводе Константином богослужебных книг житие выражается, что он перевёл «избранная службы». Слово избранные как будто хочет дать знать, что Мефодий после Константина дополнил его перевод служб.

⁷²⁸ - Описание Синодальных рукописей Горский и Невоструев, Отдел III, 1, стр. 138 sqq и 143, № 371, л. 87 sqq и 110 оборот.

⁷²⁹ - Если к Ярославу пришли три певца греческие, то это должно понимать не так, как понимает Степенная книга, которая говорит о приходе (I, 224), будто только с Ярослава началось у нас настоящее греческое пение, а так, что Ярослав достал возможно хороших учителей пения, с которых началось у нас пение улучшенное.

⁷³⁰ - В одной рукописи XVII века написаны, вслед за уставом, главы иеромонаха Марка, «о неведомых уставу». Вместо главы 77, где нужно было говорить: «когда не стихословим, Господеви поем»... писец сделал замечание: «и мы убо сее статьи из устава не выписахом, потому что в мирских церквах того указу не держат кроме монастырей»; далее, опуская главы – 79: «о еже како подобает творити литию» и 80: «о еже когда бывает лития и когда не бывает», писец говорит, что он не написал их «того ради, занеже в мирских церквах того предания не держат», – Описание Синодальных рукописей Горский и Невоструев, Отдел II, 3, стр. 125, № 233 л. 273 оборот. – Выше мы сказали, что каноны утрень явились в монастырях как бы дополнения этих служб (как бы приложения, сделанные к ним) и что в церквах кафедрально-епископских, пока сохранялись в них свои особые утрени, каноны на этих последних не пелись. Из этого необходимо следует заключать, что они более или менее долго не пелись и в церквах приходских. Когда вошло в обычай петь их в церквах приходских у Греков, и вслед за Греками у нас, это, к сожалению, пока остаётся нам вовсе неизвестным. – До настоящего времени вовсе не сохранилось богослужебных книг, которые бы содержали службы по сокращению приходских церквей, а не в полном объёме монастырском. Должно думать, что в первом виде книг вовсе и не писали (за исключением тетрадок, которые попы сами составляли про себя), и это – по той простой причине, что книга со службами сокращёнными годилась бы только для одних приходских церквей, а книга со

службами полными одинаково годилась как для приходских церквей, так и для монастырей.

⁷³¹ - На конце города, вверх по Мраморному морю от святой Софии и на самом берегу первого, недалеко от Золотых ворот и от известного Семибашенья (турецкий Еди-Куле); в настоящее время мечеть Емир-Ахор-Джами, иначе – Имрагор-Джами.

⁷³² - Эту запись воспроизводит в своём уставе преподобный Афанасий Афонский, скончавшийся в 980г.; следовательно, она сделана неизвестно когда до этого 980г., cfr архимандрита Сергия Полный Месяцеслов Востока, I, 117.

⁷³³ - В греческом подлиннике она при творениях Феодора Студита, – у Миня в Патрологии t. 99, p. 1703 sqq. См. её в приложениях к этой главе.

⁷³⁴ - Язык перевода, сколько хватает наших филологических сведений, не препятствует тому, чтобы считать его сделанным в России. Но если присяжными филологами будут найдены несомненные признаки, указывающее на то, что он есть болгарский, то это будет значить не то, что он совершён в Болгарии, а то, что преподобный Феодосий сделал его при помощи Болгарина.

⁷³⁵ - Описание первого списка у архимандрита Сергия в Полном Месяцеслове Востока I, 120 и приложениях 35 sqq (автор принимает тут список Студийского устава за особый устав неизвестного Константинопольского монастыря, но после он увидел свой ошибку); описание второго списка в Описании Синодальных рукописей Горский и Невоструев № 380.

⁷³⁶ - В приложениях к этой главе мы поместим несколько выписок из устава.

⁷³⁷ - Преосвященного Филарета Обзор песнопевцев стр. 307 sub fin.

⁷³⁸ - Ibid. стр. 211 и 308. [Если по уставу Студийскому не было положено всенощных бдений ни для одного дня в году, то это вовсе не значит, чтобы их не было положено и по уставу Константинопольской великой или патриаршей церкви. Устав Студийского монастыря сам по себе, а устав великой церкви и

все другие уставы, бывшие в Константинопольском патриархате, в мирских церквах и в монастырях, сами по себе.]

⁷³⁹ - Cfr *ibid.* стр. 211 fin.

⁷⁴⁰ - Что касается до великого славословия, то по уставу патриарха Алексея в некоторые дни оно полагается,— Описание Синодальных рукописей № 380, стр. 243 fin.

⁷⁴¹ - Описание Синодальных рукописей № 380, л. 5 оборот, 10 и 32 оборот; Симеона Солунского *Responsa ad Gabriel. Pentanol., quaest. 56*,— у Миня в Патрологии t. 155, p. 904 sqq.

⁷⁴² - См. архимандрита Сергия Полный Месяцеслов Востока т. I, стр. 120 fin. и приложения. 35 sqq.

⁷⁴³ - В одной Синодальной рукописи, впрочем — позднейшей, XVI века, читается монастырский устав богослужения, по которому «состав богослужения всенощного имеет свои виды,— Описание Синодальных рукописей Горский, и Невоструев, № 330, л.10. И. И. Срезневский в своих «Древних памятниках Русского письма и языка» говорит о Новгородском монастырском уставе церковного служения, писанном по нему до 1200г., как будто о каком-то особом,— стр. 38 col. 1. [В некоторых наших монастырях ещё в XVI в., соблюдая устав Студийский, совершали преждеосвященную литургию в великом посте ежедневно,— Описание Синодальных рукописей Горского и Невоструева № 404 л. 334 оборот, стр. 405.— О частных отличиях устава богослужения в наших монастырях в позднейшее время см. *ibid.* сейчас указанное место и ещё № 391 л. 36 оборот sqq стр. 333, также описание рукописей Ундольского № 118 (уставец окозрительный архиепископа Геннадия) стр. 135.]

⁷⁴⁴ - В ктиторском уставе императрицы Ирины, супруги императора Алексея Комнина, основанному ею женскому монастырю: «во святой и великий четверг долженствует быть от честнейшей игумении омовение ног в паперти церковной, где изображено и омовение, совершенное Спасителем, по содержащемуся в уставе последованию и чину»,— п. 72, у Миня в Патрологии t. 127, p. 1096. Чин омовения игуменского у Гоара в *Euchol., ed. Paris, p. 745*. В уставе патриарха Алексея

предписывается совершать омовение ног, согласно с преданием Великой церкви, а не монастыря Студийского, как сказано в нём именно, прежде литургии, а не после её,— Описание Синодальных рукописей № 380, стр. 243 начало.

⁷⁴⁵ - Описания позднейшего их совершения: первого в Вифлиофике, VI, 163 и X, 2, второго *ibid.* XI, 3 (VI, 221).

⁷⁴⁶ - Λιτή от λίσσομαι,— просьба, моление, и λιτανεία из λιτανεύω — тоже.

⁷⁴⁷ - Симеон Солунский — *De sacra precatone*, гл. 339: περὶ τῆς ἐν νάρθηκι λιτῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ λιτανειῶν,— у Миня в Патрологии t. 155 p. 613.

⁷⁴⁸ - Описание позднейшего совершения в Вивлиофике, VI, стр. 183 и 363.

⁷⁴⁹ - *Dialogus contra haereses* с. 23, у Миня в Патрологии t. 155, p. 113 sub. fin. [В Ипатской летописи под 1146г., 2 издание стр. 228, называется воевода одного князя Иван Халдеевич. Этим даётся до некоторой степени знать, что тогда был уже у нас в обычае обряд пещного действия.]

⁷⁵⁰ - Описание позднейшего совершения в Вивлиофике, VI, 314 и XI, 54.

⁷⁵¹ - См. хронограф Малалы в Патрологии Миня t. 97, p. 701 и 704 и Рейский Комментарий к *De Ceremoniis* Константина Порфириогенита, к 19 главе II книги примечание 67,— у Миня в Патрологии t. 112, p. 1143.

⁷⁵² - Константин Порфириогенит в *De ceremoniis lib. I*, с. 32, у Миня в Патрологии t. 112, p. 412, Кодин *De officiis Constantinopolitanis* cap. 10, у Миня *ibid.* t. 157, p. 84.

⁷⁵³ - См. у Дюканжа в *Gloss. Graecit* под словом βαϊοφόρος ἡμέρα. [Выписку из, одного западного писателя начала XVII века об обряде входа в Иерусалим в неделю Ваий, совершавшемся в Иерусалиме, см. у Снегирёва в Русских простонародных праздниках, III, 172.]

⁷⁵⁴ - На Западе в средние века духовенство ездило в неделю Ваий на деревянных ослах, которые таскаемы были мальчиками (*Handbuch der christlich-kirchlichen Altertümer von Siegel*, IV, 172 начало). Но производить наш обряд от этих

западных деревянных ослов нам вовсе не представляется вероятным.

⁷⁵⁵ - Что́, впрочем, должно быть понимаемо далеко не совсем в точном смысле: у Греков нет ни одного славянского святого; между самими Славянами – у нас Русских не все святые сербские и болгарские, у Сербов и Болгар наоборот; у нас и у других Славян нет позднейших греческих святых: ни у Греков ни у кого из Славян вовсе нет грузинских святых. Следовательно, сказанное прилагается в точном смысле только к древним греческим святым. Святцы, по-славянски святыци, есть множественное слова святыць; а последнее значит или есть то же, что – святые (Словарь Востокова); следовательно, название святцы значит святые, т. е. список, каталог святых (а святки от единственного числа святок, – летопись под 1097г. – «останися на святок», – праздники).

⁷⁵⁶ - Каждая отдельная церковь имела диптих своих святых или их каталог, по которому совершала их памяти. Если бы сохранились эти официальные диптихи, то это бы – другое дело.

⁷⁵⁷ - Указ у Цахарие в *Ius Graeco-Romanum*, Pars III, p. 184. См. его в греческом подлиннике с русским переводом в приложениях к этой главе. [И только Лев Мудрый издал указ о неработании в воскресные дни не в одних городах (как было прежде), но и в деревнях (земледельцам), – у Цахарие в *Ius Graeco-Romanum*, III, 147.]

⁷⁵⁸ - А если мы имеем положительные свидетельства, что сейчас перечисленным святителям праздновалось вне мест их прославления задолго до императора Льва, то это значит, что празднование их памятей, как знаменитейших святых, более или менее повсеместно распространилось задолго до обязательного приказания.

⁷⁵⁹ - *Handbuch der christlich-kirchlichen Altertümer von Siegel* II, 270 cfr Мартиньи *Dictionnaire* под словом *Canonisation*. – Во времена Августина мученики вписывались в диптихи местных церквей или что то же канонизовались не прямо местными епископами, а после предварительного исследования

окажущими митрополитами с соборами епископов. Но это было так по особым обстоятельствам места и времени,— чтобы в число мучеников не вписать еретиков, между которыми также были мученики (Мартиньи *ibid.*).

⁷⁶⁰ - Константинопольский хартофилакс диакон Пётр в своих канонических ответах, писанных в 1092г., на вопрос: «можно ли служить литургии на одной просфоре», отвечает: «если нет памяти святого или (поминовения) умершего, можно,— у Ралли и П. V, 369.

⁷⁶¹ - А если наши месячные Минеи до-монгольского периода, сохранившиеся до настоящего времени, имеют службы на все дни месяцев,— архимандрита Серия Полный Месяцеслов, т. I приложения, стр. 52 sqq, то это можно понимать так, что Минеи писаны были в полном составе всех дней каждого месяца для того, чтобы желающим доставить возможность праздновать тем святым, каким хотят.

⁷⁶² - В 3 вёрстах,— Н. Арандаренка Записки о Полтавской губернии ч. III, стр. 387 fin.

⁷⁶³ - Ныне пересохшей и впадавшей в Днепр около версты ниже города,— Историко-статистическое описание Смоленской епархии, стр. 210.

⁷⁶⁴ - Тело Бориса было погребено в Вышгороде при помянутой церкви тотчас после его убиения; тело же Глеба первоначально погребено было где-то на поле или в лесу, недалеко от места убиения, и перенесено было в Вышгород в телу брата спустя довольно долгое время, когда Ярослав окончательно занял великокняжеский престол (Монах Иаков говорит, что тело убитого Глеба было повержено на пустом месте,— по летописи: на бреже,— т. е. Смядыни,— межю двема колодома. Это должно понимать не так, чтобы оно было брошено и оставлено лежать поверх земли,— хотя Нестор и представляет дело именно уже так,— но так, что оно погребено было с бесчестьем, ибо первое есть совершенно невозможное: целые годы валяться поверх земли люди не оставляют не только тела князей, но и самых последних нищих. Святополк не дал места телу Бориса в Десятинной церкви рядом с

Владимиром по причине понятной. Погребён же он в Вышгороде потому, что его убийцы были из последнего, т. е. с места убиения они привезли тело с собой и похоронили его при своей церкви. Вышгород, в настоящее время село, находится на правом берегу Днепра, в 8 вёрстах к северу от Киева.

⁷⁶⁵ - Новгородский архиепископ Антоний в своём Паломнике сообщает, что в Константинополе в святой Софии была большая икона Бориса и Глеба, которая служила оригиналом для иконописцев и что в части Константинополя, называемой ныне Перой, была церковь их имени (по изданию Савваитова стр. 79 и 159). Если бы последняя была построена Греками, то можно было бы заключать, что Борис и Глеб были внесены в греческие святцы; но вероятнее, что она построена не ими, а каким-нибудь из русских князей, находившихся в Константинополе в заточении. Во всяком случае, икона в Софии и делавшиеся с неё списки свидетельствуют, что Греки верили в русских святых и имели усердие к ним. Монах Иаков уверяет, что к мощам Бориса и Глеба стекались поклонники из всех православных стран: «не нашему языку единому токмо, говорит он, подано бысть Богом, но и всей земли спасение (в мощах святых мучеников); от всех бо стран ту приходяще туне исчерпают исцеления». [В одном греческом прологе, писанном в Сугдае, против 24 Июля сделана на поле заметка, что «в тот день память святых новоявленных мучеников в российских странах Давида и Романа, убиенных от единокровного брата, несчастного (τάλανος, окаянного) Сфатопулка»,— Записки Одесского Общества Истории и Древностей V, 620 начало. Из этого следует заключать, что, по крайней мере, Греки Сугдайские, ведшее торговлю с Русскими, чтит наших святых.]

⁷⁶⁶ - См. Лаврентьевскую летопись под 1230г., 2 издание стр. 431: «на память святого Феодосия, игумена Печерского» (а свидетельство Ипатской летописи под 1168г., 2 издание стр. 362, где Феодосий называется святым,— неопределённо, ибо так он мог быть называем и прежде установления празднования памяти).

⁷⁶⁷ - См. Ключевского Жития святых стр., 9 sqq. О епископе Иоанне, которому, по словам летописца, «отверзене беста от

Бога очи сердечней на церковную вещь», сfr Лаврентьевская летопись под 1194г.

⁷⁶⁸ - Летописец Владимирский, распространяющийся о епископе Иоанне под 1194г. (Лаврентьевская летопись), не позднее которого установлено празднование, ничего не говорит об этом установлении ясно, что празднование не касалось Владимира (и других мест, кроме Ростова).

⁷⁶⁹ - Который доказывает, что Владимир хотя и не творит чудес, но свят делами (первой половины тома между сносками 320 и 321). Если бы он был причислен к лику святых, то не было бы нужды этого доказывать.

⁷⁷⁰ - Которая говорит, что не только не празднуется Владимиру в день его кончины, но и за него не возносятся молитвы, – *ibid.*, ниже сноски 322 и «3. Проложное сказание о Владимире».

⁷⁷¹ - И если они были жители севера: Новгорода или Владимира-Москвы, тогда могли и не знать, что после нашествия Монголов Киев перестал быть великим градом и что Десятинная церковь (в которой погребён был Владимир) перестала существовать. В списках более раннего времени, чем XV век, нам не известно службы Владимиру. В рукописях XV-XVII века она читается не во всех в одном и том же виде, но в одних полнее, в других сокращённой. По самой полной, известной нам, редакции (Троицкой Лаврской 613, л. 392, XV в.) она содержит: две стихиры на Господи воззвах, стихиры на стиховне, тропарь, седалены по 1 и 2 кафисмах и по полиелее, два канона, светилен и стихиры на хвалитех. Из этого первоначальное, как кажется, есть первые стихиры на Господи воззвах и первый канон (обозначение стихир и канонов их началами см. в приложениях). О церкви Владимира говорится в первом или считаемом нами первоначальным каноне; именно второй стих 9 песни: «Людие рустии придете к честней церкви Владимира преблаженного, великого князя...», и потом 4: «Да торжествует днесь весело память твою святолепно в церкви, богоизбранный съсуд Божия милости, юже любезно украси»... Киев называется велиим градом во вторых стихирах на Господи

воззвах, именно во второй стихире.... «веселится и радуется велий град твой, Василие»...

⁷⁷² - Новгородская 1 летопись под 1311г. fin. В Ипатской летописи Владимир называется святым под 1254г. (2 издание стр. 545); но составляет вопрос – не позднейшая ли это приписка или поправка из «великий», как под 1229г. А что касается до позднейших приписок, то сравнивай приведённую запись Новгородской 1 летописи 1240г. с её воспроизведением в Софийском Временнике под 1241г. и в Лаврентьевской летописи под 1263г. (Ссылка на последний год в первой половине тома, между сносками 320 и 321, должна быть считаемая за недосмотр. Не Александр ли Невский установил празднование памяти Владимира, побуждённый тем, что в день его кончины одержал свою знаменитую победу?)

⁷⁷³ - У нас под руками два списка службы Ольге: Академические из Волоколамска № 372 л. 161 оборот и № 389 л. 263 оборот. В службе читается: «проси мира князем и на поганья победы»... (4 стих 3 песни канона), «мир недвижим князем испроси»... (3 стих 6 песни канона). Из этих слов как будто следует, что она писана ещё до единовластных великих князей Московских (но с другой стороны, не есть ли она творение Пахомия Сербина, – Филарет Обозрение § 95, который просто тем же воображением, что и выше, переносится во времена многих князей?) – О службе см. в приложениях.

⁷⁷⁴ - Бежав от Святополка в Венгрию, он убит и погребён на горе Угорской или на Карпатах.

⁷⁷⁵ - Софийская 2 летопись, – в Собрании летописей т. VI, стр. 195 fin

⁷⁷⁶ - Ibid., стр. 196. Cfr Историю митрополита Платона, I, 323.

⁷⁷⁷ - Рукопись Московской Духовной Академии № 61 стр. 324.

⁷⁷⁸ - Акты исторические. IV, 207 col. 2.

⁷⁷⁹ - «Принесше (из пещеры) положиша V17; в церкви своей ему в притворе на десней стране», летопись под 1091г. А также и мощи Исаии Ростовского: «полагают святого в притворе на

правой стороне входя в церковь», – житие в Православном Собеседнике 1858г., книга I, стр. 446. Что и у Греков мощи святых поставлялись в притворах, см. Вальсамона, с толкованием на 2 правило Дионисия Александрийского, – у Ралли и П. IV, 8 (а в древнейшее время мощи мучеников полагались и не в церквах, а в особых кимитириях).

⁷⁸⁰ - У Греков, по крайней мере, до конца XI в. мощи святых, находившиеся в церквах, не только не предлагались на вскрытии, но и находились в закрытых раках не поверх полов церквей, а под полами: о древнем времени до VI века включительно см. Прокопия в *De aedificiis lib. I, cap. IV* (о мощах апостолов Андрея, Луки и Тимофея, находившихся в Константинопольской церкви апостолов); что касается до позднейшего времени, то в 1087г. Барские купцы нашли мощи Николая Чудотворца под полом церкви в закрытой наглухо раке (см. в Трудах Киевской Духовной Академии в Декабрьской книге 1874г. статью Красовского: Установление праздника 9 Мая, стр. 549). – Мощи Иоанна Златоустого и Григория Богослова, находившиеся в церкви апостолов, лежали запечатанными в каменных ковчегах во второй половине XIV века (Диакон Игнатий, у Сахарова в Сказаниях русского народа, т. II, книга 8, стр. 101).

⁷⁸¹ - Сказание о нём в Лаврентьевской летописи под 1229 и 1230 годами.

⁷⁸² - Как даётся знать в сказании упоминанием о христианском кладбище в их столице.

⁷⁸³ - О чудесах говорится в нашем русском слове.

⁷⁸⁴ - Читаемая в рукописях служба на перенесение мощей (см. в приложениях), не содержащая признаков времени, может быть написана вскоре после установления праздника и автор её не есть ли Григорий, монах Печерский, который называется в Патерике «творцом канонов» и которому после канона преподобному Феодосию может быть усвоено только наш канон (если разумею каноны на определённые праздники, а не просто для молитвенного употребления).

⁷⁸⁵ - Влахернами в Константинополе называлась местность, составляющая его северо-западный угол, прилежащий к Золотому рогу или заливу. Императрица Пульхерия, сестра Феодосия младшего и супруга Маркиана († 453), построила здесь знаменитую церковь Божьей Матери, получившую от места название Влахернской. Император Лев Великий пристроил к церкви придел и в нём положил (в 469г.) обретенную в Иерусалиме и принесенную в Константинополь нешвенную ризу Божьей Матери, для которой устроил из золота и серебра великолепный ковчег, называвшийся святым гробом – ἄγιος σῶρος. В нашем видении под святым гробом разумеется придел этого святого гроба. Всенощное бдение в честь Божьей Матери совершалось в нём под каждую субботу.

⁷⁸⁶ - Под царскими дверями разумеются не наши царские двери алтаря, а главные входные двери в церковь, – у Греков эти последние назывались царскими.

⁷⁸⁷ - Τό μαφέριον – женский головной покров, женский головной платок (убрус).

⁷⁸⁸ - Τῇ ὥραϊα σεμνότητι – важностью, пристойностью (изяществом).

⁷⁸⁹ - Восемь списков XIII-XIV века Типографской библиотеки и девятый 1400г. Синодальной библиотеки.

⁷⁹⁰ - Так, Стефан, игумен Печерский, преемник преподобного Феодосия, будучи согнан с игуменства братией монастыря, составил себе в Киеве свой собственный монастырь «и церковь возгради (в нём) в имя святой Богородицы и нарёк место то по образу сущего в Костантиниграде – из Лахерна» (Нестор в житии Феодосия на конце). А вообще об известности и знаменитости у нас Влахернской церкви даёт знать Патерик Печерский, по которому зодчие для строения Печерской церкви были посланы Божьей Матерью из Влахерны.

⁷⁹¹ - Что праздник сначала был местным в том смысле, что был праздником не всей страны, а одной какой-то области и одного какого-то города, это совершенно ясно даётся знать в каноне ему, в котором многократно говорится об одном князе и об одном городе. Канон мы имеем под руками в двух списках –

Синодальном № 377 л. 1 и Академическом из Волоколамска № 389 л. 1. Во 2 стихе 3 песни: «защити князя и люди». В 4 стихе той же песни: «молися победу дати князю на враги». В 4 стихе 4 песни: «Укрепи, Владычице, славящего тя князя на враги... и заступнице граду нашему». В 4 стихе 5 песни: «подати победу князю нашему, погубити (на) нас воюющих». Во 2 стихе 8 песни: «благочестивому князю нашему рог возвыси». В 1 стихе 9 песни: «спаси град и люди умножи и дай же князю здравие». Во 2 стихе той же песни: «радуйся страж граду нашему».

⁷⁹² - Канона 8 песни стих 1. Кроме наших двух списков см. указание относительно нашего места ещё на третий в Описании Синодальных рукописей Горский и Невоструев, Отд. III, 1, стр. 554, № 431 л. 126 оборот.

⁷⁹³ - Церковь Зверина монастыря под 1148г. называется в летописях церковью святой Богородицы, но не называется Покровской.

⁷⁹⁴ - Святцы Румянцевского Обиходника, напечатанные преосвященным Макарием в приложениях к 3 т. Истории, по 2 изданию, приложение 5.

⁷⁹⁵ - 1 Октября память преподобного Романа сладкопевца, который, жив в Константинополе при церкви Богородицы Кировой, ходил во Влахернскую на всенощные бдения: нет ли тут какой-нибудь связи? Стефан Печерский, устроив свой Влахернский монастырь, во все лета творил в нём праздник светлый святой Богородице месяца Июля во 2 день (положению честной ризы Богородицы во Влахернской церкви, – Нестор в житии Феодосия). Что касается до самого Андрея Юродивого, то он скончался по житию 28 Мая, а в наших старых святцах его память записана под различными числами: 2 и 16 Октября, 4 и 5 Июня (в греческих святцах его нет). О службе Покрову см. в приложениях.

⁷⁹⁶ - В наших святцах 21 Июля: у Болландистов его жизнь под 1 Июля, Iul. t. I, p. 136 sqq.

⁷⁹⁷ - Романа Мстиславича, сына Мстислава Изяславича Владимиро-Волынского, которого Боголюбский прогнал из Киева в предшествующем 1168 году.

⁷⁹⁸ - Мы передали редакцию сказания, помещённую в Новгородской 4 летописи, которая представляется нам старейшей. Другая редакция (в Новгородской 3 летописи краткая, а в Псковской 2 летописи имеющая вид пространной и цельной повести), говорит, что архиепископу Иоанну был глас во время молитвы вынести на град икону Богородицы. Что архиепископ послал было за иконой архидиакона, но она не двинулась, и что когда он сам пришёл с крестами, икона двинулась сама о себе. Псковская 1 летопись, сокращённо повторяя Новгородскую 4, прибавляет новое против неё и против других двух упомянутых выше, что «застрелиша Суздальцы икону». По трём первым летописям число князей, приходивших под Новгород, было 70 и 2.

⁷⁹⁹ - Т. е. Новгородская 1 летопись.

⁸⁰⁰ - Лаврентьевская и Ипатьевская (последняя под 1173г.).— Все три летописи ничего не говорят и о чуде, бывшем во время осады, но автор второй из них, повторяемый в последней, пишет: «слышахом прежде трии лет бывшее знаменье Новгороде всем людем видящим: в трех бо церквах Новгородьских плакала на трех иконах святая Богородица, провидевши бо Мати Божия пагубу, хотящую быти над Новым городом»...

⁸⁰¹ - Румянцевского Обиходника, напечатанного преосвященным Макарием. (Однако, написанное в святцах: «Знамение святыя Богородица, иже на иконе» необходимо ли есть наш Новгородский праздник?).

⁸⁰² - Симеона Солунского De sacro templo глава 121: О том, что в каждом божественном храме необходимо должно быть (ежегодно) празднуемо его священие,— у Миня в Патрологии t. 155, p. 324.

⁸⁰³ - Который, как мы сказали, есть празднование дня освящения Киевской Ярославовой церкви св. Георгия.

⁸⁰⁴ - В настоящее время у нас 1 Августа «Происхождение честного и животворящего креста Христова» — праздник в воспоминание того, что в Константинополе, начиная с 1 Августа до Успеньева дня, обносился по всему городу в торжественной

процессии животворящий крест, хранившийся во дворце. (См. Константина Порфиrogenита De ceremoniis lib. II, с. 8» у Миня в Патрологии t. 112, p. 1005, cfr архимандрита Сергия Полный Месяцеслов Востока т. II, ч. 2, стр. 222). Название праздника «происхождение» есть неудачный перевод греческого слова προέλευσις, которое значит торжественную церемонию, крестный ход (или может быть – πρόοδος, которое употреблялось в одном смысле с προέλευσις. Ношение креста или ходы с ним начинались с 1 Августа, а поэтому и записано под 1 Августа, с подразумеванием, что в этот день – начало ходов). Служба Всемиловитому Спасу (по содержанию – Спасу и Кресту) печатается в Августовской месячной Минее) до настоящего времени (и её предписывает Минея совершать 1 Августа в тех храмах, которые посвящены Всемиловитому Спасу).

⁸⁰⁵ - Напечатан в Jus Graeco-Romanum Цахарие, III, 469.

⁸⁰⁶ - Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ὑπὸ Κ. Παπαρρήγουπούλου, IV, 591 (О годе и дне; победы – Geschichte von Ungarn Фесслера, издание Клейна, I, 267). Под иконой должно разумеать знаменитую Константинопольскую икону Божьей Матери Одигитрию, о которой сейчас ниже, и дело должно представлять так, что император брал её с собой в поход.

⁸⁰⁷ - Предполагать, чтобы праздник был установлен по инициативе русского князя и от него принят императором, как представляет дело наш Пролог, и само по себе совершенно невероятно. Что это и на самом было не так, а наоборот, доказательства находим в самом же Прологе: в нём уцелел отрывок послания к Боголюбскому, писанного по приказанию Мануила (и по приговору всего причта церковного, как будто патриархом) с предложением принять праздник, см. у архимандрита Сергия в Полном Месяцеслове, т. II, ч. 2 стр. 223 fin. [См. ещё Никоновскую летопись под 1157г., II, 159 fin.]

⁸⁰⁸ - Нарочитую службу празднику мы, конечно, заимствовали от Греков вместе с самым праздником. См. о ней в приложениях.

⁸⁰⁹ - Симон в главе о зодчих.

⁸¹⁰ - Ibid., самый конец главы.

⁸¹¹ - О чём выше сноски 445 Её изображение у Фундуклея в Обозрении Киева.

⁸¹² - В 1161г. по Лаврентьевской летописи, по Ипатской в 1162г. В первой: «заложи церковь святыя Богородица Пирогощую»; во второй: «заложена церкви камена святыя Богородица, рекома Пирогоща».

⁸¹³ - Летописи Лаврентьевская и Ипатская, из Вышгорода – во второй.

⁸¹⁴ - В древнее время некоторые святыя, носившие употребительнейшие или трудно произносимые имена, назывались у нас уменьшительно потому, что на них перенесён был обычай из житейского быта. Николай Чудотворец оставался с уменьшительным именем Николы до позднейшего времени (т. е. хотим сказать – в письменах, ибо у народа остаётся с ним и до сих пор).

⁸¹⁵ - См. у преосвященного Макария т. 2, по 2 изданию стр. 175, примечание 265.

⁸¹⁶ - Историко-статистическое описание Смоленской епархии, стр. 246 sqq.

⁸¹⁷ - Принесённая в Константинополь из Антиохии при императоре Феодосии Младшем, – Дюканж по цитате следующего примечания.

⁸¹⁸ - Название иконы Одигитрия, – Ὁδηγήτρια, значит Путеводительница. Она находилась в монастыре, который назывался μονὴ τῶν Ὁδηγῶν – монастырём Путеводителей и по ней (иконе) – τῆς Ὁδηγήτριας, – Путеводительницы. Монастырь ли дал название иконе или наоборот, и от чего его производить, остаётся неизвестным и спорным. Самым вероятным объяснением представляется то, что монастырь находился на морском берегу и что в нём имели обычай петь молебны, испрашивая напутствия и путеводительства, моряки, отправлявшиеся в плавание (сfr Никольское Пособие к изучению Устава, издание 3, стр. 518 примечание). Монастырь находился на берегу Мраморного моря, близъ императорского дворца, у юго-восточного угла его стены или ограды, подле

ворот городской стены от моря, которые ныне называются Ахир-Капу. См. о нём Дюканжа в Constantinop. Christ., lib. IV, p. 88 и Византия Κωνσταντινούπ. I, 184 (для точного определения места сравнить нашего Стефана Новгородца).— Икона Божьей Матери Одигитрия оставалась в Константинополе целой до Турок (наши паломники — Стефан Новгородец, иеродиакон Зосима и диакон Игнатий,— у Сахарова), а этими последними при разграблении города изрублена,— Михаил Дука, у Миня в Патрологии t 157, p. 1101, cfr архимандрита Сергия Полный Месяцеслов Востока, т. II, Заметок стр. 219. [Собственное название монастыря — τῶν Ὁδηγῶν, см. Gardthausen'a Palaeographie, SS. 314 начало и 410 примечание.]

⁸¹⁹ - «Вкова в ню боле тридесят гривен золота, кроме серебра и камня драгого и жемчюга»,— Лаврентьевская летопись под 1155г., то же Ипатская *ibid*.

⁸²⁰ - Лаврентьевская летопись под 1169г., 1175г. (2 издание стр. 349 начало) и 1177г.

⁸²¹ - Но по так называемой Академической или Троицкой летописи в 1410г. она представляется снова находящейся во Владимире: не было ли двух перенесений?

⁸²² - А за Ефесскую икона начала слыть, вероятно, потому, что за Константинопольскую слыла уже одна из двух старших икон — Смоленская или Владимирская.

⁸²³ - Сказание у архимандрита Макария в Археологическом описании церковных древностей в Новгороде I, 247 sqq.

⁸²⁴ - См. Акты Русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона, Киев 1873, стр. 52, 54 и 60.

⁸²⁵ - Лаврентьевская летопись под 1169г.: «слышахом прежде трии лет бывшее знаменье Новгороде, всем людям видящим: в трех бо церквах Новгородских плакала на трех иконах святая Богородица» (За Лаврентьевской Ипатская под 1173г.).

⁸²⁶ - Издание 2 стр. 560.

⁸²⁷ - Повесть не сполна передаётся у Карамзина, III, примечание 360 и у Воздвиженского в Историческом обозрении Рязанской иерархии, стр. 6, кратко у А. Ф. Бычкова в Описании

Сборников Публичной библиотеки № 13, а в подлинном и полном виде напечатана и во Временнике Общества Истории и Древностей, книга 15, Смесь.

⁸²⁸ - См. архимандрита Макария Памятники церковных древностей,— Нижегородская губерния, СПб. 1857, стр. 177 fin. sqq. [Упоминаются два Симеона между живописцами, писавшими изображения для Месяцеслова императора Василия, см. архимандрита Сергия Полный месяцеслов Востока, I, 219 начало.]

⁸²⁹ - Что касается до слова ἱστορέω (ἱστορηθεῖσα), то в приложении к иконам оно употребляется вместо уράφω весьма часто и совсем обычно.

⁸³⁰ - Хотя, быв написана в 993г., она могла явиться в России только уже в позднейшее неизвестное время.

⁸³¹ - Лаврентьевскую летопись повторяет Ипатская под 1173г.

⁸³² - Нифонт у Кирика в Вопросании: поступать с новокрещённым «якоже в молитвенице кажет», (как в требнике указано),— у Калайдовича стр. 183. ["Молитвенник» см. ещё в Ипатской летописи, 2 издание стр. 609 и 610.]

⁸³³ - Мы имели бы ещё желание представить чин каждой службы по древнейшим известным спискам; но в настоящую минуту мы не можем исполнить этого желания.

⁸³⁴ - Правило 59 Трулльского собора, по-видимому, противоречащее указанному Зонара толкует так, что оно понимает совершение крещения без ведома епископа,— у Ралли и П. II, 439.

⁸³⁵ - В Ius Graeco-Romanum Цахарие, III, 87.

⁸³⁶ - У Ралли и П. V, 31 sub fin.

⁸³⁷ - Греческий подлинник, с которого русский перевод, в Записках Академии Наук, т. XXII, книга 2, приложения стр. 5.

⁸³⁸ - См. ibid. стр. 17 примечание издателя подлинника А. С. Павлова.

⁸³⁹ - В Ius Graeco-Romanum Цахарие, III, 91. Пётр хартофилакс в своих канонических ответах, писанных в 1092г., на вопрос: «в какое время должно быть крестимо дитя», даёт

ответ: «если больно́, то нет срока, но крестится тотчас; если же здоро́во, то спустя 40 дней (после рождения)», у Ралли и П. V, 369.

⁸⁴⁰ - У Ралли и П. IV, 489, Ἐρώτ. – Ἀπόκρ. 57 (Πηδάλ. примечание к правилу 48 Лаодикийского собора).

⁸⁴¹ - Волоколамская рукопись Московская Духовная Академия № 566, л. 154 оборот.

⁸⁴² - Описание Синодальных рукописей Горский и Невоструев № 358 л. 171 и № 377 л. 50.

⁸⁴³ - Cfr Описание Синодальных рукописей № 347 л. 9 и № 371 л. 101 оборот.

⁸⁴⁴ - В Синодальном требнике XVI в., по Описанию Горского и Невоструева № 377 л. 50: «и синдона связав оба угодная (угольная?) конца, возлагает на выю куму»; то же в Стоглаве гл. 45, Казанское издание стр. 216.

⁸⁴⁵ - О совершении крещения перед литургией за тем, чтобы новокрещённое дитя в самый день крещения могло быть приобщено, cfr в Пидалионе к 31 правилу 6 вселенского собора примечании 2.

⁸⁴⁶ - Описание Синодальных рукописей № 347, замечание перед л. 128.

⁸⁴⁷ - De sacramentis, гл. 67, у Миня в Патрологии t. 155, p. 233 sub fin.

⁸⁴⁸ - Описание *ibid*.

⁸⁴⁹ - Одна известная нам запись, читаемая в летописи, даёт знать, что у князей наших периода до-монгольского было в этом отношении так, как следует по правильному; в Ипатской летописи под 1178г. fin., 2 издание стр. 415: «родися у великого князя Всеволода четвертая дчи и нарекоша имя во святем крещении Полагья (sic), а княже Сбыслава; и крести ю тетка Ольга».

⁸⁵⁰ - О древнем времени см. у Ралли и П. V, 380 (когда отсутствует муж, начавший воспринимать в известном доме детей,— крестивший первого сына, то вместо него приглашается его жена).

⁸⁵¹ - Κουκούλλιον, κουκοῦλλα, κουκοῦλα (Дюканж Gloss Graecit.) из латинского cucullus – колпак, колпачок, чепчик (у Ювенала nocturni cuculli – ночные колпаки, id. Gloss. Latin.).

⁸⁵² - Т. е. этот (эдакий) куколь священник имеет всегда в церкви вместе с другими вещами, относящимися к богослужению, для надевания на крещаемых детей.

⁸⁵³ - Описание Синодальных рукописей № 358 л. 184, cfr архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде, II, 357.

⁸⁵⁴ - Записок Академии Наук т. XXII, книга 2, приложения стр. 6.

⁸⁵⁵ - Греческие гражданские законы как будто менее требовательны относительно приуготовления к крещению язычника-Грека, чем Самарянина,— у Ралли и П. I, 121, Κεῖμενον.

⁸⁵⁶ - В Вышгороде при Ярославе был старейшина огородников, который «зовем бяше Ждан помирьску, а в крещении Никула» (Николай,— в чудесах Бориса и Глеба); в Киеве в 1199г. был художник-архитектор, «во своих си приятелех (называвшийся, бывший известный под) именем Милонег, Пётр по крещению» (Ипатская летопись); упоминаются (в летописях) бояре с народными именами: Жирослав, Жирята, Нездила, Судимир, Яволод и пр. [Владимир Мономах имел два христианских имени: Василия,— его грамота, и Андрея,— Никоновская летопись под 1172г., II, 216.]

⁸⁵⁷ - В сказании о построении Новгородской церкви Николы Дворищенского, см. Археологическое описание древностей церковных в Новгороде архимандрита Макария, т. I, стр. 256 примечание и т. II, стр. 58. Как будто встречалось нам и вполне достоверное свидетельство, что Мстислав носил христианское имя Георгия; не ручаемся, однако, чтобы это было так.

⁸⁵⁸ - Новгородская 4 летопись под 1342г. называет это имя «молитвенным».

⁸⁵⁹ - У князей было в обычае, чтобы внукам давать имена дедов,— Ипатская летопись под 1173г. fin., 1188г. sub. fin. и 1192 fin 2 издание стр. 386, 444 начало и 454 начало.

⁸⁶⁰ - Предполагаем последнее потому, что патриархи по крайней мере Болгарские не присвоили себе этого права и получали миро из Константинополя, см. послание в Болгарию патриарха Константинопольского Каллиста от 1355г. в *Acta Patriarchat. Constantinop.* Миклошича t. I, p. 440 и 441 (А что в патриархате Константинопольском освящал миро только патриарх, см. *ibid.* p. 441 sub fin. и Симеона Солунского, *De sacro unguento* с. 71, у Миня в Патрологии. t. 155, p. 240).

⁸⁶¹ - Строго говоря, не столько нужда, сколько склонность патриархов создать себе из этого освящения мира привилегию (и статью дохода): каждая митрополия, конечно, могла найти у себя место для варения мира и каждая из них могла, конечно, приобретать вещества, нужные для него; а что до собора архиереев, то они (не необходимо нужные) могли составляться нарочные из епископов митрополии.

⁸⁶² - Кроме того, что митрополит Фотий в одном из своих посланий в Псков пишет: «повелено есть нам – православным христианом... крещатися во имя Отца и Сына и Святого Духа и потом мазатися святым и честным, великим миром, еже идет из Царяграда, по заповеди Господни утвореное и указаное святыми отци», – *Акты Истории* I, 68 col. 2.

⁸⁶³ - См. указанное послание в Болгарию Константинопольского патриарха Каллиста, p. 441 fin. В XVI в. миро у Греков варилось и в настоящее время варится также не в определённые сроки и через весьма большие промежутки времени: о XVI веке см. *Сношений с Востоком* т. I, стр. 124 и 154; о настоящем времени в Пидалионе примечание к 6 правилу Карфагенского собора Антоний Новгородский в своём Паломнике сообщает любопытное известие относительно варения мира в Константинополе, что его варили «иконами ветхими, иже не знати святых» (т. е. употребляя такие иконы вместо дров, – по изданию Савваитова стр. 71; варилось миро, по его указанию, в самой церкви св. Софии, с левой стороны алтаря. *ibid.*). – Симеон Солунский говорит, что миро варилось преимущественно в великую среду (освящаемое в великий четверг), *ibid.* p. 240, чем даёт знать – во-первых, что оно варилось один день, во-вторых, что варилось а не на страстной

неделе. [В Вопрошании князя Антиоха у св. Афанасия (первая половина тома Дополнения, находящиеся в номоканоне 14-тительном п. 6), которое на самом деле не принадлежит св. Афанасию, говорится, что старые и совсем повредившиеся иконы Греки сожигают, см. Вальха Ketzerhistorie, X, 311.]

⁸⁶⁴ - Откровенные речи о священниках в этом отношении греческих, совершенно идущие и к нашим, см. в Пидалионе, указанное примечание к 6 правилу Карфагенского собора.

⁸⁶⁵ - Иоанн Китрский у Ралли и П. V, 413 sqq.

⁸⁶⁶ - Взрываются значит собственно падать, см. Востокова Словарь под словом взрютитися и Описание Синодальных рукописей Горский и Невоструев Отдел II, 2, стр. 400 и 672. Поэтому, под болезнью, вероятно, должно разуместь ту женскую болезнь, сопровождающуюся падением, которой страдают так называемые кликуши). (Вздрючить кого – истрепать кого хорошенько, как встрёпывает болезнь женщин?).

⁸⁶⁷ - В настоящее время простой народ так думает о браке.

⁸⁶⁸ - «Аже будет, рече, человек яжался и гной изъядна (из ядна)»... Ядно значить пластырь, прижигание, см. Описание Синодальных рукописей, Отдел II, 2, стр. 201. Следовательно, под яжался должно разуместь какую-либо операцию, которой человек искусственно вызвал гной (как это и объясняет Востоков в Словаре под словом Яжатися).

⁸⁶⁹ - Т. е. если родившая женщина не состоит под епитимией духовника.

⁸⁷⁰ - Посредством принятия 40-дневной молитвы.

⁸⁷¹ - Если и сама (мать, а не кормилица) кормила младенца.

⁸⁷² - «Любо си и не были на заутрени, часов не пой им».

⁸⁷³ - Вслед за приведённым у Кирика ещё читается: «Спросил я (Нифонта): а если толчёт яйцом в зубы до обедни, и если делает это и взрослый? Если так делают дети, отвечал (Нифонт), нет беды, пусть причащаются, а если взрослый, то когда истолчёт однажды, нет беды причащаться, а если много раз и, делая это не в забытии, то нехорошо, и ты это запрещай».

⁸⁷⁴ - См. канонические ответы Константинопольского хартофидакса Петра (о нём Fabric. Biblioth. Graec., ed. Harl., XI,

334), написанные в 1092г.,— у Ралли и П. V, 372 fin.

⁸⁷⁵ - Вальсамон у Ралли и П. III, 311 sqq, IV, 464; Симеон Солунский *De sacris ordinationibus* cap. 468, у Миня t. 155, p. 468 (Пидалион в примечании к толкованию 39 апостольского правила). [У Ралли и П. ещё: III, 45, 93, 314; IV, 536 начало.]

⁸⁷⁶ - См. Сократа Церковная История, книга V, глава 19 и Созомена книга VII, глава 16.

⁸⁷⁷ - До какой степени даже в конце XI века было придаваемо значение тому, чтобы исповедь была совершаема не механически, а надлежащим образом, видно из Петра хартофилакса, у которого читаем вопросо-ответы: «Хорошее ли дело исповедовать грехи наши духовным мужам?— Хорошее и весьма полезное, но не таким, которые относительно сего неискусны и невежественны, дабы неразумным снисхождением и потворством или безвременным и нерассудительным наложением епитимьи не сделали из тебя презрителя или ленивца или бесстрашника. Итак, если найдёшь мужа духовного и опытного, могущего врачевать тебя непостыдно и с верою, исповедуйся ему, как Господу, а не как человеку.— Если же не найду человека, к которому бы имел доверие исповедаться, что должен делать?— Исповедайся наедине Богу, осуждая себя и говоря по подобию мытаря: «Боже наш, Ты веси...» (у Ралли и П. V, 372 fin.).

⁸⁷⁸ - См. патриарха Антиохийского Иоанна *De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis*, у Миня в Патрологии t. 132, p. 1128 и Вальсамона у Ралли и П. II, 69 fin. sqq (Зонара *ibid.* 535), III, 312, IV, 465.

⁸⁷⁹ - У Ралли и П. II, 70 к III, 312 (в первом случае он выражается неясно, так что слова его подали повод к спорам между нашими учёными; но он совершенно ясно выражается во втором месте: «думать, что не могут принимать помышления людей все священники, а только священники-монахи,— незаконно; полагаю, что обычай вошёл от лицемерия, и поэтому-то крайне редко, можно сказать — никогда, не пойдёт кто-нибудь открыть свои помыслы к епископу или священнику, если он не монах»).

⁸⁸⁰ - Cfr ниже в главе о монашестве.

⁸⁸¹ - По изданию Савваитова стр. 85.

⁸⁸² - Рукопись МДА, бывшей Волоколамской, № 566 л. 6 fin. и оборот.

⁸⁸³ - Учёных Записок II Отделение Академии Наук книга. V, отдел 3, стр. 25 (Описание Белозерского Сборника л. 224).

⁸⁸⁴ - Весьма может быть, опущенное намеренно монахами-переписчиками.

⁸⁸⁵ - Ипатская летопись, 2 издание стр. 362 sub fin. (у великого князя Ростислава Мстиславича был духовником Семьон поп, который, как мирской священник, отговорил князя от пострижения в монахи).

⁸⁸⁶ - Ответы Константинопольского собора, бывшего при патриархе Николае Грамматике († 1111), на вопросы монахов Афонских, – в Никоновской Кормчей глава 54, вопрос-ответ. 14, л. 581 fin.; ответы Вальсамона на вопросы Марка, патриарха Александрийского, у Ралли и П. IV, 464, 'Ερώτ.–'Απόκρ. 21; Никифора хартофилакса (XIII в.) к монаху Феодосию, *ibid.* V, 399 fin.; Симеон Солунский *De sacris ordinationibus* с. 249, у Миня в Патрологии t. 155, р. 468 (последний даёт знать, что духовничество поручалось простым монахам епископами). [Ещё: Вальсамон у Ралли и П. III, 311 fin. и Описание Синодальных рукописей № 388 л. 378 оборот и № 395 л. 269, стр. 321 и 351.]

⁸⁸⁷ - Под 1261г. Ипатская летопись говорит, что жители одного города, осаждённого Татарами, готовясь к поголовной смерти, исповедовались к духовникам, всяким священникам и диаконам (2 издание стр. 565). Но тут разумеются не православные Русские, а католические Поляки, ибо город – Судомир, по-нынешнему Сендомир, на Висле, на половине расстояния между Краковом и Варшавой.

⁸⁸⁸ - Покаяние без епитимии называлось чистым, епитимия иначе называлась каноном, – Описание Синодальных рукописей Горский, и Невоструев, Отд. III, ч. I, стр. 177, 374.

⁸⁸⁹ - В сборниках читается правило: «Аще кто возьмет мзду, хотя зань (с кого взял) постится»... (Волоколамская рукопись

№ 566 л. 125 оборот), показывающее, что в старое время был обычай нанимать других нести за себя епитимью (в правиле предписывается, что нанявшийся поститься столько же должен поститься за себя, а взятую мзду раздать нищим, иначе будет осуждён).

⁸⁹⁰ - Читается это в Синодальной рукописи по Описанию Горского и Невоструева № 374 л. 260 оборот, в Волоколамской рукописи № 566 л. 481.

⁸⁹¹ - Который действительно был ужасен и о котором несколько мы скажем ниже.

⁸⁹² - В Греции христианский брак не входил в общий и обязательный обычай до конца IX века (не говоря о рабах, о которых ниже), см. новеллу императора Льва мудрого у Цахарие в *Jus Graeco – Romanum*, III, 185. [В Греции обручения утверждались посредством мены енколпием между женихом и невестой (или их родителями?), см. у Дюканжа в *Gloss. Graecit.* под словом *ἑυκόλπιον*, также Миклошича *Acta Patriarchat. Constantinop.* I, 485, 496; II, 49, 50, 115, 212.— Браки князей и, вероятно, людей богатых у нас, как было и в Греции, венчали епископы.— Относительно языческого венчания, которое более или менее долгое время оставалось и в христианстве (у некоторых), в одном обличительном слове читается не вполне вразумительное: «благоуханья воня, имже в лесе или в поли венчаются человеци и по удесом тычются»,— в *Летописи занятий Археографической Комиссии*, выпуск 1, статья Пыпина: «Для объяснения статьи о ложных книгах», стр. 31. О чествовании Славянами язычниками (и двоеверцами) на пирах свадебных фаллоса см. у Тихонравова в *Летописях* т. IV, Смесь, стр. 92.]

⁸⁹³ - У Ралли и П. V, 400 (относительно XI-XII, *ibidd.* 371 и II, 500 *fin.*). [Ещё *ibid.* стр. 443.]

⁸⁹⁴ - Что такое покаяльник, см. первой половины тома сноску 853.

⁸⁹⁵ - 2 издание стр. 443 *fin.*

⁸⁹⁶ - Волоколамская рукопись № 566 л. 114 оборот *fin.*

⁸⁹⁷ - Живот светого Симеуна и светого Саве написао Доментијан, издано Даничичем. Белград 1865, стр. 244. Cfr нашу книгу Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской, стр. 453.

⁸⁹⁸ - В Греции император Лев философ установил, чтобы юноши вступали в брак не ранее 15 лет возраста, а девицы – 13 (у Ралли и П. I, 285), что потом подтвердил император Алексей Комнин, *ibid.* V, 285, cfr Вальсамона *ibid.* IV, 484, Ἐρώτ.— Ἀπόκρ. 50). А обычай, как дают знать примеры, считал брачным возрастом для юношей 12-летний, см. житие Дорофея нового, принадлежащее Иоанну Евхаитскому, в Патрологии Миня t. 120, p. 1053, § 3.

⁸⁹⁹ - В Греции полагалось, что τὴν ἐπταετὴ γυναῖκα δεκτὴν ἔρωτος εἶναι,— у Ралли и П. II, 485 начало. Но там девицы, как и вообще на юге, развиваются гораздо скорее наших.

⁹⁰⁰ - У Греков нет этих вопросов и до настоящего времени.

⁹⁰¹ - Кимитирии при церквах или отдельно от них первоначально явились для хранения костей мучеников (которые в древнейшее время не полагались в церквах) и можно думать, что обычай явился вследствие желания людей, чтобы их кости лежали при костях мучеников. В западной церкви если не везде, то в некоторых местах, в частности в Италии, обычай так же существует, как и у Греков.

⁹⁰² - Cfr Дюканж Gloss. Graecit. под словом τυρπανῖται; о вынимании из земля костей умерших на Афоне см. Письма Святогорца. ч. I, издание 2 стр. 106 sqq. (письмо 9), также Барского Путешествие, издание 1800г. стр. 534 и Благовещенского «Среди богомольцев», 2 издание стр. 62.

⁹⁰³ - Летопись под 1092г. («продающей корсты» – продавцы гробов).

⁹⁰⁴ - Рака или гробница Ярославова до сих пор сохраняется в Киевском Софийском соборе. Её описание и рисунок у Фундуклея в Обозревании Киева, стр. 36 fin. (также в Описании Киево-Софийского собора). [Слово «рака» образовалось из латинского arca через перестановку букв,— Буслаева О влиянии христианства на славянский язык, стр. 116.]

⁹⁰⁵ - Ипатская летопись под 1288г. о гробнице князя Владимира Васильковича 2 издание стр. 608.

⁹⁰⁶ - Житие Евфросинии Полоцкой,— в Памятниках Куш.— Безб. IV, 174 col. 1 архимандрита Макария Археологическое Описание церковных древностей в Новгороде I, 270 sub. fin.

⁹⁰⁷ - О которых см. первой половины тома, сноску 1047.

⁹⁰⁸ - «За того единого и пение и служба» — у Калайдовича стр. 173.— В одном позднейшем исповедании священническом между другими грехами: «или сорокоустья два или три во едином месте пел буду»,— Описание Синодальных рукописей, Отд.— III, 1, стр. 219. [Никифор Исповедник говорит в одном из своих правил: «Не согрешит кто-либо, если принесёт за трёх человек одну просфору или одно кандило», у Ралли и П. IV, 428 п. 11.]

⁹⁰⁹ - О существовании в Греции обычая даже до настоящего времени см. в Пидалионе примечание к толкованию на 120 правило Карфагенского собора.

⁹¹⁰ - Описание Синодальных рукописей. Отд. III, 1, стр. 401, № 403 л. 133.

⁹¹¹ - Ibid. стр. 377.

⁹¹² - Софийская 2 летопись под 1474г. и Псковская 1 летопись под 1521г.,— Собрание летописей V. 294 и VI, 198.

⁹¹³ - Об этих скудельницах см. Новгородскую 1 летопись под 1230г., также архимандрита Макария Описание церковных древностей в Новгороде I, 138 fin., 159, 558 sqq.

⁹¹⁴ - Лаврентьевская летопись под 1231г., 2 издание стр. 436 fin. [Устав о ежегодном праздновании дня освящения церкви см. в Описании Синодальных рукописей № 372 л. 63, стр. 151.— В Малороссии и Белоруссии, по свидетельству Снегирёва, день освящения приходской церкви до сих пор составляет главный годовой праздник прихода,— Русские простонародные праздники, I, 176.— О малом освящении см. Воскресенскую летопись под 1287г. (Полное собрание летописей VII, 179) и сfr что говорит о нём Пидалион в примечании к 7 правилу 6 вселенского собора, Закинфское издание стр. 329.]

⁹¹⁵ - Описание Синодальных рукописей. Отд. III, 1, стр. 145, № 371 л. 133. [Братотворение перешло к нам из Греции (ἁδελφοποίησις, – Дюканжа Gloss. Graecit. под этим словом). Канонисты греческие запрещают совершать его монахам и говорят, что законы гражданские вовсе не признают его за какой-либо акт юридический, – у Ралли и П. V, 370 и 400.]

⁹¹⁶ - Ibid. стр. 211, № 377 л. 61.

⁹¹⁷ - Апостольское правило 69, соборов – Лаодикийского 50 и Гангрского 19, Дионисия Александрийского 1, Петра Александрийского 15.

⁹¹⁸ - См. у Бингама t. IX, p. 244, De jejuniis quatuor temporum.

⁹¹⁹ - Речи об этих постах Анастасия Синаита, патриарха Антиохийского (VI в.) Анастасия, епископа Кесарии Палестинской (после 920г.), Никона Черногорца (конца XI – начала XII в.) и Феодора Вальсамона (конца XII – начала XIII в.) см. у Ралли и П. IV, 419, 488, 565, 580, 589 sqq. [К указанным должно прибавить ещё патриарха Константинопольского Николая Грамматика (1084–1111), который говорит о постах в двух своих посланиях на Афон – к проту Афонскому и к монахам Афонским (оба послания в греческом подлиннике с русским переводом напечатаны преосвященным Порфирием в «Афоне», III, стр. 205 sqq, 340 sqq; второе послание в греческом подлиннике ещё у Ралли и П. IV 417, а в славянском переводе – в Никоновской Кормчей, гл. 54, но есть разности в редакциях).]

⁹²⁰ - Ibid. IV, 577. [Патриарх Николай Грамматик в сейчас указанных ответах монахам Афонским пишет о посте Успенском: «был прежде пост в это время (в Августе месяце), но перенесён, чтобы не совпадать с бывающими в это время постами языческими; однако и теперь ещё многие постятся этот пост (для избегания болезней)», – у преосвященного Порфирия стр. 216 и 350, у Ралли и П. стр. 419). О посте Петровском или апостолов говорится в уставе патриарха Алексея: л. 66 оборот и л. 258 оборот fin.]

⁹²¹ - Описание Синодальных рукописей. Отд. III, ч. 1, № 380 л. 205, стр. 258.

⁹²² - Сейчас указанном Синодальном (а в другом сохранившемся от периода до-монгольского списке Устава – Типографском содержится только часть богослужебная и нет части о жизни,– архимандрита Сергия Полный Месяцеслов Востока, I, 121).

⁹²³ - В поучении, надписанном Κατήχησις χρονική – поучение временное, т. е. в поучении о временах года и о пище в разные времена,– у Миня в Патрологии. t. 99, p. 1693.

⁹²⁴ - У Миня в Патрологии *ibid.*, p. 1713 § 29.

⁹²⁵ - См. в Заметках поклонника святой Горы, Киев 1864 г., стр. 207.

⁹²⁶ - Преподобный Феодор Студит говорит о посте Успенском особенным образом и как будто предоставляет его произволению людей: в нарочитых речах и предписаниях о постах он говорит о трёх постах – Рождественском, Четыредесятницы и Апостолов, но потом мимоходом упоминает и о посте Успенском, повелевая соблюдать его, как посты Рождественский и Апостолов (§ 11). После Феодора Студита о посте Успенском говорит в начале X века, как о посте соблюдаемом, официальный акт греческой церкви – так называемый Τόμος τῆς ἐνώσεως (Воспоминание церковного соединения), написанный в 920 году,– у Ралли и П. V, 8, в Никоновской Кормчей л. 575 оборот, [который ежегодно читался с амвона в Июле месяце,– у Ралли и П. VI, 159.]

⁹²⁷ - См. у Бингама Vol. IV, p. 76 и 258.

⁹²⁸ - Бингам *ibid.* p. 69.

⁹²⁹ - Пост не совершенно полный не позднее как с начала IX века, ибо у преподобного Феодора Студита в Κατήχ. χρον.: в среды и пятки пятидесятницы воздержание от мяса и сыра, за исключением преполовения и последней недели пред Троицыным днём,– § 10 и 11.

⁹³⁰ - Cfr Руднева Рассуждение о ересь и расколах, стр. 52. [Патриарх Николай Грамматики считает разрешённой от поста неделю всех святых, говоря, что думающие иначе показывают совершенное неведение законоположенного апостолами и отцами (у преосвященного Порфирия стр. 213 fin. и 348); но

Вальсамон не говорит об этой неделе (у Ралли и П. II, 89 и IV, 487). По патриарху Николаю в сырную неделю не разрешено мясо; по Вальсамону – разрешено (ibid.). – Предписываемое патриархом Николаем Грамматиком относительно разрешения поста среды и пятка, если в эти дни случатся праздники, – у преосвященного Порфирия стр. 209 и 344, § IV.]

⁹³¹ - Наши обычаи указываются Никоновской летописью в рассказе о Поликарпе, игумене Печерском, - под 1168г., II, 168.

⁹³² - См. у Кирика в Вопрошании, по Калайдовичу стр. 194.

⁹³³ - Никоновская летопись II, 161 и 184.

⁹³⁴ - Послание в Никоновской летописи II, 180; именно о посте в нём стр. 187.

⁹³⁵ - У преподобного Феодора Студита в слове о постах (Κατήχ. хрoв.): в Рождество Христово и Богоявление разрешаем на всё (§ 6 и 7); в Преображение, Рождество Богородицы, Введение, Сретение, Успение, в рождество и усекновение Предтечи и в день апостолов Петра и Павла разрешаем на масло и на рыбу (§ 5 и 11); в дни мучеников и иерархов не разрешаем поста (§ 5).

⁹³⁶ - «Упре его владыка Феодор», т. е. тот Феодор или Феодорец, который после Леона поставлен был в епископы Ростовские и который, добивавшись архиепископии, пал в борьбе с митрополитом».

⁹³⁷ - Лаврентьевская летопись ibid. Идя к патриарху, Леон встретил императора Мануила, пред которым был обличён, на какой-то реке, – вероятно, на Дунае, когда Мануил шёл войной на Венгров.

⁹³⁸ - Пред императором, – Лаврентьевская летопись, ibid.

⁹³⁹ - Лаврентьевская и Никоновская летописи под 1168г.

⁹⁴⁰ - Никоновская летопись.

⁹⁴¹ - Лаврентьевская летопись.

⁹⁴² - Разумею, слова преподобного Феодосия Печерского в послании к великому князю Изяславу: «егда ся приключит в среду или в пяток Господьскый праздник любо святей Богородици ли 12 апостол: то ежъ мясо» (Учёные Записки II Отделения Академии Наук, книга II, выпуск 2, стр. 215 начало).

⁹⁴³ - Патриарха Николая Грамматика († 1111) см. у Руднева в рассуждении о ересьях и расколах, стр. 52, патриарха Луки Хризоверга в послании к Андрею Боголюбскому см. в выписке несколько выше (А о древнем времени Бингема Vol. IX, р. 214 и 259).

⁹⁴⁴ - В Учёных Записках II Отделения Академии Наук, книга II, выпуск 2, стр. 214.

⁹⁴⁵ - Русские Достопамятности. I, 30: «в среду куна оже сыр, а в пятницу такоже».

⁹⁴⁶ - Учёные Записки... стр. 214 sub. fin.

⁹⁴⁷ - См. у Руднева в Рассуждении о ересьях и расколах примечание 54, стр. 14 и 16 (Преподобные Феодор Студит, – Κατήχ. хроч. § 11, и Афанасий Афонский, – в Записках поклонника св. Горы, стр. 207, присоединяют понедельник к среде и пятку, когда говорят о посте Апостолов, именно – предписывая особенно строгое пощение не в одни среду и пяток, но в понедельник, среду и пяток).

⁹⁴⁸ - Апостольское правило 63, Трулльского собора 67, Гангрского собора 2.

⁹⁴⁹ - Греческий подлинник в Записках Академии Наук, т. XXII, книга 2, приложения стр. 6.

⁹⁵⁰ - У Калайдовича стр. 191.

⁹⁵¹ - Ibid. стр. 190 fin.

⁹⁵² - Ibid. стр. 191 fin.

⁹⁵³ - Ibid. стр. 190 sub fin.

⁹⁵⁴ - Ibid. стр. 191 sub fin.

⁹⁵⁵ - У Калайдовича стр. 173 (вместо напечатанного «избывати» должно читать: измывати).

⁹⁵⁶ - Начало у Калайдовича стр. 195 § 4, остальное в рукописях.

⁹⁵⁷ - У Евангелиста Матфея 6:6: ты же егда молишися, вниди, в клеть твою, по-гречески εἰς τὴν ταμιεῖον σοῦ, т. е. в рухлядницу твою (в горницу твою – в точном крестьянском смысле этого слова).

⁹⁵⁸ - См. У Дюканжа в Gloss. Graec. Под словами 'Ευκόλτιον и Φυλακτήριον.

⁹⁵⁹ - При совершении брачных обручений женихи с невестами менялись енколпиями или шейными крестами-иконками.

⁹⁶⁰ - У Дюканжа под словом 'Ευκόλτιον. [У Миклошича в Acta Patriarchat. Constantinop. II, 212, об одном обручении говорится: οὐ προέβη δὲ εἰς τοῦτο οὔτε σταυρικὸς δεσμὸς, οὔτε δι' ἐυκολπίων. Следовательно, как будто различаются кресты и енколпии.— В Троицкой Лаврской рукописи № 204 л. 229 оборот говорится: «Аще кто без крестыца ходить, проклинаем есть в святеи Софеи в синадици».]

⁹⁶¹ - Как кажется, митрополит хочет сказать, что если крест будет с мощами, то не носить его на себе, а держать в честном месте и таким образом молиться ему. Кирика см. немного выше («крест на тебе ци съимаешь, буда с своею женой»).

⁹⁶² - Ипатская летопись, 2 издание стр. 312, 318 [и 358].

⁹⁶³ - У Калайдовича стр. 179 начало.

⁹⁶⁴ - Ibid. стр. 196 начало.

⁹⁶⁵ - Змеи числом от семи до двенадцати, выходят из головы со всех её сторон (наподобие того, как в колесе спицы из ступицы) и потом, простираясь к окружности, или остаются головами у этой последней или заворачиваются к голове и шипят на неё с разинутыми пастьми. [В Шестодневе Ио. Екзарха 1263г.— Описание Синодальных рукописей № 54. стр. 22 начало: «Гривну цетаву (из монет) на выи носеща».— Греческое изображение гривны см. у Несселя, I, р. 99–101 (Иосиф в гривне, возложенной на него Фараоном).]

⁹⁶⁶ - В настоящую минуту мы не имеем под руками текста «Древностей Российского государства» и не знаем, что там писано; из статей, писанных по поводу Черниговской гривны в своё время и вообще давно, мы имеем под руками: две статьи и заметку Каченовского в Вестнике Европы 1822г.

⁹⁶⁷ - Сказание о Медузе, подобно тому, как и о наибольшей части личностей греческой мифологии, многообразны и разнообразны. Кто хочет обстоятельно с ними познакомиться,

тот должен обращаться к специальным руководствам по мифологии.

⁹⁶⁸ - См. статью г. Л. Стефани: «Аполлон Боэдромиос», помещённую в Записках Академии Наук, т. III, книга 2, стр. 41 sqq.

⁹⁶⁹ - См. в Журнале Министерства Народного Просвещения 1836г., ч. 9, статью о гривне профессора Крузе, стр. 336.

⁹⁷⁰ - Оба эти снимка напечатаны ранее в Журнале Министерства Народного Просвещения за 1836г. в 9 части, а один из двух в том же журнале за тот же год в 10 части.

⁹⁷¹ - Святой Никита, не знаем – какой, ибо их в святцах несколько, на обеих иконках изображён держащим за волосы и поражающим посредством вервия бегущего от него беса (можно было бы подумать на Никиту, епископа Новгородского; но, во-первых, он канонизован только во второй половине XVI в.; во-вторых, как ясно видно на одной иконке, он не в святительской одежде).

⁹⁷² - Помимо самых филakterиев и иконок в Древностях см. их в Журнале Министерства Народного Просвещения 1836г. книга 9, стр. 343.

⁹⁷³ - Другие вероятные чтения см. в Журнале Министерства Народного Просвещения *ibid.* стр. 344 и 362 (также у Афанасьева в Поэтических воззрениях, II, 565).

⁹⁷⁴ - Часть приложений, относящаяся к Студийскому уставу, будет напечатана вместе с приложениями следующей главы.

⁹⁷⁵ - Τὰ εἰρηνικά – ектенья: «Миром Господу помолимся».

⁹⁷⁶ - Ἀνισταμένων δὲ τῶν ἱερέων, Т. е. священники, выйдя на вход, сидели где-то и на чём-то (в стасидиях?).

⁹⁷⁷ - По-гречески ἐκτενὴς δέησις, собственно: напряжённое, усиленное моление (в нашем служебнике молитва, читаемая священником во время сугубой ектеньи, называется молитвой «прилежного моленья»).

⁹⁷⁸ - Под царскими дверями разумеются главные входные двери в церковь с запада (и именно в самую церковь из нартекса).

979 - В Греции в больших церквах входных дверей с запада (из нартекса в самую церковь) было не по одним, но по несколько: обыкновенно три, а в Константинопольской Софии девять (по три в среднюю церковь и в боковые отделения, что под палатами или верхними галереями).

980 - Т. е. когда нет боковых дверей.

981 - В Солунской ли только Софии находилась икона архангела на указанном месте, или она должна была находиться на нём в каждом храме, у Симеона не ясно.

982 - Мысль та, что славные апостолы изгласили узаконение о праздновании Господских праздников.

983 - Т. е. дней празднования кончины апостолов и мучеников.

984 - В нынешней печатной Минее это – на утрене по 2-й стихологии седален.

985 - Эта стихира и две предшествующие в печатной Минее – на великой вечерне на стиховне стихиры 1-я, 2-я и 3-я.

986 - Эта стихира и предшествующая в печатной Минее – двй первые ина (вторые) стихиры на Господи воззвах.

987 - В печатной Минее эти же стихиры на хвалитех.

988 - В месячном Стихираре XII века, находящемся в библиотеке Академии Наук, помещено 11 стихир святым Борису и Глебу. Из них две первые суть наши две первые на стиховне (Кыми похвальными веньци»... «Кыми песньными добротами»...); остальные девять суть новые. Стихиры напечатаны во 2 выпуске II книги Учёных Записок II Отделения Академии Наук, в приложении к Описанию рукописей А. Х. Востокова, стр. 123. Некоторые из этих новых стихир читаются в печатной Минее.

989 - В печатной Минее наш канон есть второй из двух канонов, в ней помещённых.

990 - В рукописи, очевидно, пропущено слово: лик.

991 - В печатной Минее наш канон есть первый из двух канонов, в ней помещённых.

⁹⁹² - По выпискам у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом Εὐαγγέλιον как будто следует, что сами Греки употребляли название τετρεὺαγγέλιον в приложении не к полным евангелиям, а к богослужебным избороам чтений или к нашим апракосам, и что слово ἄπρακτος в нашем приложении у них не употреблялось, сfr у него же слова ἄπρακτος и ἔμπρακτος. Дело, может быть, должно понимать так, что выписки Дюканжа из более раннего языка, чем из какого взяты наши тетро и апракос.

⁹⁹³ - Первой половины тома ниже сноски 1600. Нами указано одно евангелие – Галичское или Крылосское 1144г. К этому одному должны быть прибавлены ещё два, сохранившиеся в весьма небольших отрывках (но два листика из того и другого), оба XII века, – Срезневского Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, № XLI, в Записках Академии Наук т. XX, книга 1.

⁹⁹⁴ - Доски сохранились до настоящего времени; снимок с передней доски в Памятниках Московской древности Снегирёва и в Древностях Российского государства. [О. архимандрит Амфилохий в предисловии к Галичскому четвероевангелию 1144г., – Чтения в Обществе Любителей духовного просвещения, 1880г., Июль, стр. 4, указывает: «Евангелие 1096г. Архангельское».]

⁹⁹⁵ - См. например, Троицкий Лаврский апостол № 79 в Описании рукописей Лавры и у Востокова в Описании № 9, стр. 12 fin.

⁹⁹⁶ - Неволина О пятинах и погостах Новгородских, в VIII книге Записок Географического Общества, приложения стр. 151.

⁹⁹⁷ - Ibid. стр. 165.

⁹⁹⁸ - Ibid. стр. 171; см. ещё стр. 160 и 175 и другие.

⁹⁹⁹ - Изображая картину водворения христианства на Руси при Владимире он, между прочим, включает ту черту, что «монастыреве на горах сташа».

¹⁰⁰⁰ - Под 1037г.

¹⁰⁰¹ - Под 1051г.

¹⁰⁰² - Несторово житие Феодосия в Чтениях Общества Истории и Древностей 1858г., книга 3 л. 5.

¹⁰⁰³ - Похвала князю Володимеру,— первой половины тома сноска 361.

¹⁰⁰⁴ - А также весьма может быть и позднейшей припиской, т. е. слова «черноризец».

¹⁰⁰⁵ - Летопись о Печерском монастыре под 1051 годом.

¹⁰⁰⁶ - Источник сведений о преподобном Антонии – летопись под 1051г. и отчасти под 1074г. (о не дошедшем до нас его житии см. ниже); источник сведений о преподобном Феодосии и о создании обоими монастыря – та же летопись под указанными годами и Несторово житие Феодосия.

¹⁰⁰⁷ - Любеч (Любец) принадлежит к числу доисторических городов Руси, существовавших уже перед прибытием Варягов,— летопись под 882г., при Олеге он был в числе главных городов, в которых сидели его «велиции князи»,— *ibid.* под 907г.. В последующее время он не играл никакой политической роли, оставаясь постоянно пригородным (не княжеским) городом в Черниговском уделе и имев известность только тем, что близь него была «вся жизнь» Черниговских князей, т. е. их сёла с сельско-хозяйственными заведениями,— Ипатская летопись под 1148г. и 1149г., 2 издание стр. 251 и 254 sqq. В историческом отношении Любеч известен во-первых, сражением Ярослава со Святополком в 1016г., во-вторых,— большим съездом князей «на устроенье (взаимного) мира» в 1097г. В настоящее время он – заштатный город или местечко.

¹⁰⁰⁸ - Преподобный Антоний не принимал сана священства, оставаясь простым монахом, н можно думать, что он был человек неграмотный; а это более, хотя вовсе и нерешительно, говорит за его происхождение из мещано-крестьянства, чем боярства.

¹⁰⁰⁹ - В летописи по спискам Лаврентьевскому и Ипатскому и наибольшей части других говорится: «бе некий человек именем мирским от града Любча», без обозначения мирского имени Антония; но в некоторых немногих списках (так называемый Переяславский летописец,— во Временнике Общества Истории и Древностей книга 9 стр. 45 начало и одна Синодальная летопись,— у Погодина в издании Супрасльской

летописи стр. 164) выставлено это имя и есть Антипа. Гораздо вероятнее думать не так, что в большинстве списков пропуск имени, а так, что оно было неизвестно летописцу и что в позднейших немногих списках оно выставлено самими переписчиками и редакторами последних, водившимися тем соображением, что монашеские имена давались начинавшиеся с одной буквы с мирскими. (Чего в древнее время, впрочем, вовсе не было) и подобравшими мирское имя наиболее подходящее к монашескому (Ант-ипа, Ант-оний).

¹⁰¹⁰ - «Вложи сему (мирскому человеку, неизвестному по имени, после Антонию) Бог в сердце в страну ити»; «в страну» тут значит в иную страну, за границу.

¹⁰¹¹ - С прошлых сороковых годов стало у нас известным вовсе неизвестное дотоле предание Афонского монастыря Есфигмена (на восточной стороне полуострова, второго от суши или от Солуни после Хилендаря), что Антоний был пострижен в монахи именно в нём, и что подвизался некоторое время близь него, в пещере, находящейся на высоком морском берегу (на высокой горе над морем). Предание это, не упоминаемое обстоятельнейшим Барским, следовательно, в его время не существовавшее, не нашло у нас веры между учёными людьми, за исключением левоверного Муравьёва, но людьми не особенно учёными оно было принято. Прикровенно и не слишком прикровенно против предания было писано, см. Путеводитель по св. горе Афонской, издание 3, СПб. 1863, стр. 154 примечание, заметки поклонника святой Горы, Киев 1864, стр. 293 sqq, Акты Русского на святом Афоне монастыря, Киев 1873, стр. 5–6. Но если на Афоне дело известно всем и каждому без всякой прикровенности, то отчего не знать нагой истины и нам в России? Итак, предание это просто-напросто выдуманно Есфигменцами для той цели, чтобы поставить свой монастырь под патронат России, чтобы привлечь в него нашу известную щедродательность, а, во всяком случае, чтобы испросить право производить в России сборы (в первом монастырь не успел, а в последнем действительно весьма успел). Сочинив предание, Есфигменцы написали житие Антония с изложением доказательств, что он пострижен у них; но с житием случилась

та беда, что оно приводило Антония на Афон в 973г., т. е. ещё до крещения России. Когда указана была творцам его подобная нелепость, они написали вторую его редакцию, потом третью. Третья редакция, существовавшая уже в 1863 г., всё ещё приводит Антония на Афон в 1012–13г. (согласно с печатным Патериком, см. ниже), а поэтому весьма возможно, что в настоящее время (узнав про несостоятельность и печатного Патерика) прибавили их ещё две-три. (Когда мы были на Афоне в 1873 г., собственный автор жития в первой и в последующих редакциях был ещё жив). Если будет доказано, что на Афоне во вторую половину правления Ярослава существовал Русский монастырь (в виде настоящего монастыря или в виде хотя бы кельи в Афонском смысле), что весьма возможно, то самое вероятное будет предполагать, что Антоний постригся именно в Русском монастыре. Во всяком случае, для будущих сочинителей новых преданий и для будущих охотников им верить заметим: приходил на Афон смиренный русский поклонник, в одном из монастырей постригся в монахи с тем, чтобы потом (после научения монашеству) воротиться домой, что и сделал. С какой стати могло остаться и сохраниться о нём какое-нибудь предание в месте его пострижения?

¹⁰¹² - Где именно находилось (давно, вероятно – с нашествия Монголов не существующее) село Берестово в теперешней Печерской части Киева (ибо явившаяся около Печерского монастыря слободка теперь составляет уже часть Киева), остаётся неизвестным. Так как Иларион в своей пещере желал удалиться из села и от людей, то очевидно, что оно находилось не рядом с Печерским монастырём (который на месте и близ места первой), а в том или другом от него отдалении, следовательно – не менее приблизительно версты (по направлению от Днепра, где была пещерка и где потом стал монастырь, внутрь или к западу).

¹⁰¹³ - Симон в Патерике пишет Поликарпу: «Илариона же митрополита и сам чел еси в житии святого Антония, яко от того пострижен бысть и тако священства (епископства, поставления в митрополиты) сподоблен бысть». Но не дошедшее до нас и загадочное житие Антония, о котором скажем ниже, говорило

неправду. Летописец ясно даёт знать, что Антоний воротился с Афона, когда Иларион уже был поставлен в митрополиты. Затем, если бы и могло быть так, что когда Антоний воротился, Иларион ещё не был поставлен, а только избран, то, во всяком случае, не было бы ни малейшего основания и никакой возможности усвоить пострижения ему: во-первых, Антоний воротился с Афона совершенно безвестным монахом, – с какой же бы стати пострижение Илариона было поручено ему? Во-вторых, Антоний, не имея сана священства, постригал приходивших к нему учеников не сам, а руками, пресвитера Никона (Нестор в житии Феодосия); но это пострижение учеников, как ясно даёт знать летописец, началось только уже в правление Изяслава. – Поселившись в пещере Иларионовой, Антоний, как должно думать, сделался чрез это известным ему, ибо, конечно, он не забыл своей пещерки и после поставления; сделавшись известным, он должен был приобрести всё уважение и всё покровительство Илариона, ибо последний по духу и на деле сам был такой же подвижник. Но обо всём этом мы не можем говорить ничего положительного, потому что ничего не говорят об этом источники.

¹⁰¹⁴ - «Приде с дружиною своею». Дружина значит собственно дружину; но она может значить и жену – подружие; так как не даётся основания понимать слова в последнем значении, то мы и понимаем его в первом.

¹⁰¹⁵ - Не сам, как сказали мы выше, а руками пресвитера Никона.

¹⁰¹⁶ - По Нестору в житии Феодосия из 15.

¹⁰¹⁷ - Если Никон, постригавший приходивших к Антонию, был не самым первым из пришедших, то о пришедших до него должно думать, что они посылаемы были Антонием для пострижения в другие монастыри.

¹⁰¹⁸ - О первых пришедших к Антонию в пещеру – Нестор в житии Феодосия. Варлаам, по мирскому имени неизвестный, как кажется, был сын того боярина Ивана Творимирича, о котором летопись говорит под 1043г.. Он решился пойти в монахи, быв человеком женатым (и постригшись, как кажется, без согласия

жены, оставшейся как будто бы в миру). Отец пытался было возвратить его в мир, но напрасно. В чём состояла не упоминаемая более должность кажеников или евнухов, людей оскотлённых, скопцов, каков был Ефрем, ясно не видно, но вероятно (подобно евнухам византийским и до некоторой степени нынешним турецким) они ведали всю женскую половину дома (которая в древности состояла из огромного множества рабынь, составлявших отчасти домовую прислугу, отчасти продажный товар).

¹⁰¹⁹ - Нестор утверждает, что Феодосий и в миру носил имя Феодосий; по его словам, когда детищем принесён был Феодосий к пресвитеру для наречения имени, то последний «сердечныма очима прозрев еже о нем, яко хочет измладу Богу датися, Феодосием того нарицает (Θεοδόσιος от Θεός – Бог и δίδωμι – даю). Но можно думать, что, увлечшись желанием сказать сейчас приведённое, он забыл про то обстоятельство, что при монашеском пострижении переменялось имя (хотя в то время, может быть, бывало и так, что оставлялось мирское имя). [Одно и то же имя в миру и в монашестве – Лаврентьевская летопись под 1206г., 2 издание стр. 403 (супруга великого князя Всеволода Мария).]

¹⁰²⁰ - Что отец Феодосия был чиновник, видно из того, что он переселился из Василева в Курск, «князю тако повелевшю». Немногочисленные в древнее время чиновники городские были посадники или житийным слогом «властелины градов» и при них тиуны двоякого рода – княжеские, действительные чиновники, и их собственные – просто их холопы. Так как отец Феодосия не был посадником или властелином града, что ясно даёт знать Нестор («ни от властелин град пастуха и учителя инокиим»), то остаётся думать, что он был тиуном княжим (весьма не из бóльших между ними, ибо служил в незначительных городах, каковы Василев и Курск). О некоторой родовитости отца Феодосиева даёт знать его мать, когда, укоряя его за работу на селе с рабами и потом за просфорничество, говорит: «укоризну себе и роду своему твориши... хулу наносиши на род свой».

¹⁰²¹ - О круге учения Феодосиева у единого от учитель Нестор выражается: «извыче вся граматикия»; но несомненно,

что под этими граматиками должно разуме́ть одну грамоту и более ничего: учителя граматикий,— настоящих наук, что́, вероятно, разумеет под ними Нестор, как можно думать, ещё оставались до некоторой степени в России во время детства Феодосиева, но оставались единственно в Киеве и никак ни во время его детства ни ранее не могли попасть в такой городок, как Курск.

¹⁰²² - Нестор представляет дело так, что Феодосий начал подвизаться до некоторой степени ещё до поступления в учение. Если бы Феодосий видел живые примеры подвижников, то это было бы не невероятно, ибо известны несомнительные случаи чрезвычайно раннего увлечения живым примером. Но так как Феодосий не видел живых примеров и мог воодушевиться своим желанием стать подвижником только от слышания, то вероятнее представлять дело так, как мы его представляем.

¹⁰²³ - Нестор говорит о матери Феодосия: «бе телом крепка и сильна, якоже и муж (мужчина): аще бо кто и не виде в ея ти слышаше ю беседующу, то начынаше мнети мужа ю суща».

¹⁰²⁴ - У Нестора: «и се приидоша страньници в град т»; странники значит тут не странников в теперешнем смысле, а иностранцев, людей Греческой земли; можно разуме́ть под ними греческих торговцев-коробейников, но всего вероятнее — сборщиков.

¹⁰²⁵ - Могли быть странники и такие пройдохи, что просто предполагали продать юношу, выдав его за своего раба.

¹⁰²⁶ - «Такоже створи дни многи ходя».

¹⁰²⁷ - В древнейшем известном списке жития Феодосиева, относящемся к XII веку, говорится, что он провёл в занятии просфорничеством более 12 лет: «сице же пребысть двенадесяте лете или боле творя»; в позднейших списках вместо 12 лет читается 2 лета (преосвященный Макарий т. 2, издание 2 стр. 49, примечание 83). Мы решительно находим, что правильнейшим чтением должно быть признаваемо чтение позднейших списков, а не древнейшего: во-первых, совершенно невозможно допустить, чтобы мать Феодосиева терпела его

просфоропекарство целые 12 лет; во-вторых, сам Нестор далее говорит, что Феодосий пришёл в Киев для пострижения в монахи, будучи «отроком»; но если бы он провёл в просфоропекарстве 12 лет, то в минуту прихода в Киев был бы уже вовсе не отроком. Если бы Феодосий провёл в просфоропекарстве 12 лет, то в минуту его ухода от матери в Киев ему было бы лет 28–30; а если бы это было так, то мать много раз должна бы была пытаться женить его, чего, однако, в житии Нестора вовсе не говорится.

¹⁰²⁸ - Мать Феодосиева, напрасно искав сына четыре года, наконец, явилась в Киев и нашла его в пещере у Антония. Но вместо того, чтобы убедить сына возвратиться в мир, сама была убеждена им принять монашество, что и сделала, постригшись в Киевском Никольском монастыре (находившемся за городом в одну сторону с Печерским и не особенно далеко от него, – ныне мужской Пустынно-Николаевский, стоящий, впрочем, не совсем на древнем месте, см. ниже роспись монастырей).

¹⁰²⁹ - Феодосий остался 13 лет после отца и затем должно быть полагаемо от 3 до 5 лет на время от смерти отца до второго бегства в иной город к пресвитеру. И приблизительно столько же на время от второго бегства до третьего или окончательного в Киев. В минуту своего прибытия в Киев Феодосий был, по Нестору, отроком – юношей: в монастырях Киевских не хотели принять его, – «видевше отрока простоту и ризами же худыми облечена»; Антоний говорит ему: «ты же ун сый».

¹⁰³⁰ - Мать Феодосия пришла в Киев спустя 4 года после его поселения у Антония; но когда она пришла, монастырь находился ещё в пещере, а не поверх земли; вынесение же монастыря из пещеры, по Нестору, имело место в 1062г.

¹⁰³¹ - Принимая, что Феодосий пришёл к Антонию 18–20-летним юношей в 1055–56г., мы получим, что он родился в 1035–38г.

¹⁰³² - «В ону гору», – подразумевается: что видите за оврагом отсюда.

¹⁰³³ - Первую Антониеву пещеру (наследованную от Илариона), в которой зачался Печерский монастырь, составляют нынешние дальние или Феодосиевы пещеры монастыря; вторую пещеру – нынешняя ближняя или его собственная (имени Антониевы) пещеры. Холм второй пещеры лежал от холма первой, отделяясь от него оврагом, ближе к городу; в настоящее время от ближних до дальних пещер по галерее, перекинутой через овраг, 91 сажень. Что Антоний удалился во вторую пещеру не в буквальном смысле один и что он и после принимал к себе желавших отшельничествовать, это видно из рассказа летописца (под 1074г.) о затворнике и потом юродивом Исааке Торопчанине. Дальнейшая личная история преподобного Антония, предоставившего созидать монастырь другим, есть та, что он во второй пещере и скончался, имев только то приключение, что на некоторое время должен был удаляться из неё от гнева великого князя Изяслава к его брату Святославу в Чернигов. В 1067г. Изяслав вместе с братьями Святославом и Всеволодом взял в плен Всеслава Полоцкого и посадил в поруб в Киеве; в следующем 1068 году киевляне высекли из поруба Всеслава и объявили своим великим князем, а Изяслав должен был бежать к Ляхам; ещё в следующем 1069г. Изяслав возвратил себе престол, оставленный Всеславом, бежавшим в Полоцк, с помощью Болеслава Ляшского. Возвратившись на престол (2 Мая 1069г.) Изяслав «нача гневаться на Антонья из Всеслава»; поэтому Святослав Черниговский тайно увёз Антония из Киева к себе в Чернигов (тайно, нет сомнения, затем, чтобы скрыть от Изяслава местопребывание Антония, который в противном случае мог потребовать его выдачи). Где Антоний и жил некоторое время, пока, вероятно, не примирился с Изяславом с помощью Святослава, подвизавшись в ископанной им пещере на подгородных Болдиных горах (летопись под 1074г., см. в списке монастырей монастырь Черниговский. Болдино-Успенский). Что было причиной гнева Изяслава на Антония, который не простирался на весь Печерский монастырь, а ограничивался им лично, остаётся неизвестным. Так как Всеслав взят был в плен изменой, с преступлением крестного целования (летопись под

1074г.), то может быть Антоний открыто укорял» за это Изяслава. А Изяслав в свою очередь, может быть, этим укорам приписывал то, что киевляне его прогнали. Год смерти преподобного Антония не отмечен ни у летописца, ни у Нестора (которые после его переселения во вторую пещеру оставляют говорить о нём и первый из которых сообщает приведённый нами эпизод по удалению в Чернигов только случайными образом), и мы находим указание на него только в Патерике. Но указание, возбуждающее некоторые сомнения. В Патерике рассказывается, что Царица (небесная или Божия Мать), посылая из Константинополя зодчих строить «великую» каменную церковь Печерского монастыря, говорила им, что «Антоний точию благословив (заложение церкви) отходит света сего на вечный, а Феодосий в два лета по нем идет к Господу» (рассказ Симона о зодчих). Церковь Печерского монастыря была заложена в 1073г., подразумевается (как заложение всякой каменной церкви) весной; следовательно, Антоний умер не ранее лета или весны 1073г.; но Феодосий, который умер по Патерику через два года после Антония, скончался 3 мая 1074г., не чрез два года, а чрез один от заложения церкви (летопись). В летописи читается, что Антоний, ископав вторую пещеру, в ней «сконча живот свой, не исходя из пещера лет 40 нигдаже» (никудаже). Эти «лет 40», над которыми иные учёные ломают головы, составляют или позднейшую приписку в летописи, основанную на каком-то недоразумении (у Нестора также говорится о неисходном пребывании в пещере, но без обозначения числа лет: «ископав пещеру, живяше, не излазя из нее», по изданию Бодянского в Чтениях л. 9 стр. 27) или позднейшую поправку другой цифры. В обеих пещерах Антоний жил около 22 лет (1051–73), а во второй пещере (о которой именно речь), если предположить, что переселился в неё около 1060г., жил около 13 лет (если верить Татищеву, то в некоторых бывших у него под руками списках летописи вместо 40 лет стояло 8, Истории ч. II, стр. 111 примечание 256. Но это также вовсе неладно, ибо будет выходить, что Антоний переселился во вторую пещеру только в 1065г. Можно предполагать, что в подлиннике стояло четырнадцать, что совсем сходится с

вероятным временем пребывания во второй пещере, и что из этого четырнадцать по ошибке явилось сорок).

¹⁰³⁴ - Великую, сравнительно с предшествующей церковцей, но в сущности небольшую, как это узнаём из истории построения следующей, на самом деле великой, церкви (Нестор). Она была деревянная, как прямо говорит Нестор, но странно, что об её строении употребляются летописцем слова: заложиша и свершиша, обыкновенно употребляемые только о церквях каменных, и что пол в ней, как даёт знать тот же летописец (под 1074г. в рассказе об Исаакии) был каменный.

¹⁰³⁵ - Построение монастыря Нестор соединяет с поставлением в игумены преподобного Феодосия, ему усвоив это построение. Но по более достоверному свидетельству летописца монастырь построен не им, а до него Варлаамом. Таким образом, 1062г. у него можно разуместь или о построении монастыря или о поставлении в игумены Феодосия. Во всяком случае, из слов Нестора следует то, что монастырь построен не позднее 1062 г., но или в этом году или несколько ранее.

¹⁰³⁶ - Оказывающийся по нашей хронологии слишком молодым возраст Феодосия в минуту поставления его в игумены как будто заставляет склоняться к другой хронологии, которая прибавляет ему в этом случае 10 лет. Но чтобы не два года, а 12 лет Феодосий мог провести в просфоропекарстве, это представляется нам совершенно невозможным.

¹⁰³⁷ - Летописец и Нестор не одинаково говорят о приобретении Феодосием Студийского устава. Первый пишет – «и нача (Феодосий) искати правила чернечьского, и обретесе тогда Михаил чернец монастыря Студийского, иже бе пришел из Грек с митрополитом Георгием, и нача у него искати устава чернец Студийских, и обрет у него и списа»... Нестор пишет: «посла (Феодосий) единого от братия в Костяньтинъ град к Ефрему скопцу (помянутому выше, который ушёл из Печерского монастыря в Константинополь и жил там по всей вероятности именно в монастыре Студийском), да весь (весь) устав Студийского монастыря исписав пришлет ему; он же преподобного отца нашего повеления ту абие и створи, и весь устав монастырский исписав посла блаженному отцу нашему

Феодосию». Как можно и вероятно примирять эти известия, см. выше.

¹⁰³⁸ - И поэтому-то Антониевы пещеры суть ближние пещеры к монастырю, до сих пор остающемуся на его втором месте.

¹⁰³⁹ - И поэтому его, Феодосиевы, пещеры суть дальние от (теперешнего) монастыря пещеры. Не совсем понятно, что Феодосий погребён был не вместе с Антонием и не в одной с ним пещере. Это как будто наводит на подозрение, что когда умер Феодосий, Антоний был ещё жив. – О погребении Феодосия летописец и Нестор говорят не совсем согласно.

¹⁰⁴⁰ - В Патерике Печерском даётся знать, что к росписи церкви было приступлено спустя более 10 лет после смерти Феодосия (рассказ о живописцах) и, следовательно, спустя более 7 лет после окончания кладки.

¹⁰⁴¹ - О сане архимандрита см. ниже.

¹⁰⁴² - См. послание неизвестного к архимандриту Василию, усвояемое Кириллу Туровскому (первой половины тома сноски 1479) в прибавлениях к Творчествах Святых. Отцов, ч. 10 стр. 347 и 348.

¹⁰⁴³ - Подробно говорит о разрушении монастыря Татарами Синописис, но известия берёт он, по всей вероятности, только из устного предания.

¹⁰⁴⁴ - Если в Патерике Печерском врач Николы Святоши говорит этому последнему, постригшемуся в монахи в 1106г.: «кто из бояр поступал, так или хотя желание имел идти по этому пути (монашескому), кроме Варлаама, бывшего здесь (в Печерском монастыре) игуменом», то это ничего не доказывает: это только позднейшее ораторство.

¹⁰⁴⁵ - Нестор называет Стефана то еkkлесиархом, то доместиком (деместик), и весьма возможно, что у нас в его время оба названия означали одну и ту же должность или обе должности соединялись в одном и том же лице. Еkkлесиарх, что значит начальник церкви, в монастырях греческих в древнее время чин важный, был смотрителем над церковью (начальником над пономарями), уставщиком и распорядителем

в ней относительно богослужения и вместе с тем и зрителем над монахами во время их пребывания в церкви. Доместик – начальник хора певцов, регент.

¹⁰⁴⁶ - Так рассказывает летописец; Нестор в житии Феодосия рассказывает иначе (и также с явно намеренным погрешением против истины, как и в том случае, когда построение Печерского монастыря усвояет не Варлааму, а Феодосию). Будучи постриженником именно Стефана, он совсем умалчивает об Иакове и представляет дело таким образом, будто Стефан был предложен прямо самим Феодосием.

¹⁰⁴⁷ - В 1078г. по Патерику игуменом был уже преемник Стефана Никон (Затворник Никита, после епископ Новгородский, при игумене Никоне предсказал смерть князя Глеба Святославича, а последний убит в 1078г.).

¹⁰⁴⁸ - Объяснение этого самосуда см. ниже.

¹⁰⁴⁹ - Нестор в житии Феодосия. К этому случаю возвратимся после.

¹⁰⁵⁰ - Нестор в житии Феодосия. Патриарх Никон и митрополит Платон с названиями своих монастырей: Ивер, Новый Иерусалим и Вифания имеют перед собою древний пример в нашем Стефане.

¹⁰⁵¹ - Именно монастыря св. Мины. Другой монах, по своему происхождению был боярин, и вот фактическое доказательство несправедливости уверений Патерика, что до Святоши из бояр постригся в монахи только Варлаам. О построении Никоном Тмутараканского монастыря (вместе с его удалением из Печерского монастыря и обратным возвращением) рассказывает Нестор в житии Феодосия.

¹⁰⁵² - Никон возвратился в Печерский монастырь после того, как привёл, из Руси в Тмутаракань князя Глеба Святославича на место убитого Ростислава (Нестор), а Ростислав убит в 1066г. (летопись).

¹⁰⁵³ - Никон, возвратившись в Печерский монастырь, «вся своя благая» предал блаженному Феодосию. Это обстоятельство и удаление его из Киева в обществе монаха-

боярина наводят на мысль, что и сам он был по происхождению из бояр.

¹⁰⁵⁴ - О спутнике Никона из Киева – другом монахе Нестор говорит: «болярин же идыи к Костянтиню граду, обрете остров среди моря, и ту всели(в)ся в нем поживе лета многа, терпя зиму и глад и тако успе с миром, се же и до ныне остров т (тот) зовом есть боляров». Какой разумеется остров на Чёрном море (на котором совсем нет островов посредине и есть только островки при берегах), не знаем (не думаем, однако, чтобы тут легендарно разумелся Принцев остров на Мраморном море, один из группы Принцевых островов).

¹⁰⁵⁵ - Житие напечатано в Православном Собеседнике, 1858, ч. II, стр. 159 и 310. [Меркурий Смоленский был родом римлянин веры греческой, – Волоколамская рукопись № 640 л. 160 fin.: отсюда взял Нифонт?]

¹⁰⁵⁶ - Cfr Ключевский Жития святых, стр. 306 sqq.

¹⁰⁵⁷ - См. Нифонтово сказание «О преложении честного и многочудесного тела преподобного отца нашего Антония Римлянина, иже в Великом Новеграде» котором вместе с рассказом об открытии мощей преподобного Антония содержится описание 21 чуда, совершившихся при мощах перед их открытием и вслед за их открытием. Послесловие сказания напечатано у Востокова, в Румянцевском Музее стр. 209 col. 2 и в Описании рукописей Хлудова А. Попова стр. 437 (мы имели сказание в рукописи Московской Духовной Академии фундам. № 96, Августовская Четъ-Миня).

¹⁰⁵⁸ - Описание икон (небольших размерами, металлическо-эмалевых на деревянных не толстых досках) у архимандрита Макария в Археологическом описании церковных древностей в Новгороде II, 163 sqq и в статье Ю. Д. Филимонова: Древнейшие западные эмали в России, помещённой в Сборнике Общества древнерусского искусства при Московском Публичном Музее, 1874г. книга 4–5 (со снимком). Мнение г. Филимонова об этих иконах есть то, что они представляют собой не собственные иконы, а переплётные окладные доски с богослужебных книг (евангелий), что они работы XIII, а не XII

века, и, следовательно,— попали в монастырь уже после Антония, что по месту работы они из Лиможа во Франции (лиможская эмаль). Колокол весом в 1 пуд 10 фунтов, с вероятностью может быть усвоено самому Антонию, или вообще периоду до-монгольскому, ибо позднее у нас начали лить колокола свои. Что касается до сосудов «с подписями Римским языком», о которых говорит Нифонт, т. е. которые были в монастыре в его время, то в настоящее время их в монастыре нет, а сосуды Московского Успенского собора, принимаемые за Антониевы (будто бы привезённые из Новгорода Грозным), на самом деле вовсе не из Антониева монастыря.

¹⁰⁵⁹ - Замечания на неё см. у Ключевского в Житиях святых, стр. 308 fin. Свои хронологические данные Нифонт заимствует из Новгородской летописи, а заставляет прибыть Антония в Новгород не в 1117г., в котором, по летописи, последний начал строить церковь, а в 1116г. (во всех списках жития: «в лето 6614»; но это, как очевидно, из дальнейшего у автора, обмолвка вместо: 6624) затем, чтобы дать время приплыть бочке и самому Антонию обучиться русскому языку. Что касается до епископа Никиты в 1116 г., то тут, как должно думать, Нифонт введён был в заблуждение грамотой преподобного Антония о которой сейчас ниже.

¹⁰⁶⁰ - В своей грамоте преподобный Антоний пишет о себе: «се аз Антоний, худши во мнисех, изыдох на место се»... Если он был в Новгороде иностранный пришелец, то он бы выразился «придох», а не «изыдох».

¹⁰⁶¹ - Отсюда Нифонт узнал, что преемником Антониевым (на игуменстве) был Андрей.

¹⁰⁶² - Грамоты напечатаны в Истории Иерархии III, 123 sqq. Подложной должно считать ту, которая напечатана на первом месте и в которой содержится обозначение границ земли, купленной Антонием у Смехна и у Прохна у Ивановых детей у посадничих: из грамоты Антониеву монастырю царя Ивана Васильевича от 1573 г., *ibid.* стр. 144, явствует, что наша Антониева грамота явилась только после этой грамоты, быв извлечена отчасти из неё (границы земли), отчасти из подлинной грамоты Антониевой (цена земли, с превращением

гривен в рубли). В грамоте Антониевой, которую мы считаем подлинной, говорится о покупке им села Волховского, из-за которого в позднейшее время происходили между монастырём и городом тяжбы. Но думать, чтобы монастырь завладел селом у города после Антония насильно, было бы весьма невероятно, ибо очень трудно монастырю завладеть землёй у города и особенно очень трудно было завладеть ею у такого города, как Новгород. Другое дело – границы земли, где можно возводить на противную сторону ложные обвинения в захвате и выдумывать мнимую «старину».

¹⁰⁶³ - См. о нём в Патерике, – первый рассказ Поликарпов.

¹⁰⁶⁴ - Неправильно напечатанное в Истории Иерархии место грамоты о покупке села должно быть читаемо: «на селе есмь дал гривен сто на Волховском (далее холопы, купленные с селом) Тудор с женою»...

¹⁰⁶⁵ - В 1573г. монастырь жаловался Ивану Васильевичу, «что де была чудотворцова купля пашенная земля и луг под монастырём, и ту де землю отняли Новгородцы насильством и припустили к пасьбе», – История Иерархии *ibid.* стр. 145.

¹⁰⁶⁶ - Монастырь Хутынский находится на Волхове, в 10 вёрстах от города вниз по течению, на правом (Торговой стороны города) берегу. Летопись употребляет выражение «внизу» не в том смысле, что он стоит в низине, а в том смысле, что вниз от города. Монастырь стоит не в низине, а на возвышенности над рекой и от того он не в Хутыне, а на Хутыне. О производстве слова Хутынъ от худый и об обитания будто бы на месте до преподобного Варлаама нечистой силы см. у архимандрита Макария в Археологическом Описании церковных древностей в Новгороде I, 431 примечание. Не помним, где-то мы встретили, что Хотынъ по-фински значит возвышенность.

¹⁰⁶⁷ - В Новгородской 4 и Софийской 1й (П. С. Л, т. 4 и 5).

¹⁰⁶⁸ - См. у Ключевского стр. 61.

¹⁰⁶⁹ - В 1243г. скончался в Хутынском монастыре Варлаам – не основатель преподобный, а бывший в миру Вячеслав Прокшинич, сын помянутого сейчас выше Прокши Малышевича, в монашестве Порфирия (Новгородская 1 летопись).

¹⁰⁷⁰ - Мартириев Спасо-Преображенский монастырь находится на северном краю г. Русы, на правом берегу реки Полисти, вниз по её течению, см. о нём История Иерархии VI, 301 sqq. Он назван «на острове», как догадывается гр. Толстой, «вероятно потому, что ручей Войо, обтекающий город с восточной стороны и впадающий за монастырём в р. Полисть, образует собою остров» (Святыни и древности Старой Русы, – в Душеполезных Чтениях в Июньской книге 1878г.).

¹⁰⁷¹ - Житие преподобной Евфросиньи по языку и по редакции, в каких оно дошло до нас, довольно новое, но по содержанию, несомненно, древнее, напечатано в Памятниках старинной Русской литературы гр. Кушелева-Безбородко, выпуск IV, стр. 172.

¹⁰⁷² - О монастыре, в котором была игуменьей княгиня Романовая, нет никаких сведений, кроме нашего упоминания и, по всей вероятности, должно представлять его себе как монастырь несобственный, как монашескую (т. е. монахиньскую) слободку где-нибудь при приходской церкви.

¹⁰⁷³ - О голбцах или голубцах см. выше.

¹⁰⁷⁴ - Почему Евфросинья избрала местом для основания монастыря епископскую мызу, а не другую свободную и свою землю, в житии не объясняется. Вероятно епископ, обменявшись с ней на другую землю или взяв с неё деньги для приобретения другой мызы, сам пригласил её основать на мызе монастырь потому, что на ней, как говорится в житии, были погребены прежние Полоцкие епископы и что он желал видеть у гробов последних монастырь.

¹⁰⁷⁵ - Мужской монастырь преподобной Евфросинии не сохранился до настоящего времени и где именно он находился, остаётся неизвестным.

¹⁰⁷⁶ - Позднейшее предание, читаемое в Синаксаре Никифора Каллиста, действительно усвояло евангелисту Луке написание трёх икон Божией Матери (см. также Синаксарь Никодимов под 18 Октября).

¹⁰⁷⁷ - Известие жития, что Евфросиния уставила по вся вторники носить икону по святым церквам, делает более чем

вероятным предположение, что икона была копия с Константинопольской иконы Одигитрии, ибо эта последняя икона, по известиям наших паломников (Стефана Новгородца и дьяка Александра, см. их в издании Сахарова) «была выносима всякий вторник» (куда – не говорят паломники, но дают знать, что в дома желающих). О Константинопольской Божией Матери Одигитрия см. выше до сноски 817.

¹⁰⁷⁸ - Объяснение «над обоими» см. ниже.

¹⁰⁷⁹ - Император Мануил предпринимал несколько походов против Венгров и решить – в поход какого именно года встретила с ним Евфросиния, не представляется возможным.

¹⁰⁸⁰ - «Обита у святых Богородицы в русском монастыре». По словам жития, Евфросиния, прибыв в Иерусалим, «посла слугу своего Михаила (который ходил и в Константинополь за иконой Богородицы) тогда сущему патриарху глаголюще: владыко святой, сотвори милость ко мне, повели, да отворятмися врата Христова; он же повеле прошению ея быти», так что преподобная вошла в Иерусалим сими вратами. Тут, конечно, разумеются так называемые Златые врата, находящиеся в восточной стене города, к стороне Елеона, в которые по позднейшему преданию вошёл Спаситель в своём торжественном входе в Иерусалим после воскрешения Лазаря (говорим, по позднейшему преданию, так как читатель, надемся, припомнит, что после Спасителя Иерусалим был совершенно разрушен Титом). Если бы дело было во времена владычества мусульман, то рассказ был бы, несомненно, ложен, потому что врата ведут на площадь мечети Омаровой, составляющей величайшую святыню мусульман, на которую христианам до последнего времени не дозволено было и смотреть. Но Евфросиния бала в Иерусалиме между 1099 и 1187 годами, когда им владели крестоносцы. Поэтому, может быть допущено, что для Евфросинии были отворены ворота, хотя с дозволения и не православного патриарха, а католического государя.

¹⁰⁸¹ - В житии означено число, но нет года, который находим в Прологе. Можно думать, что в ныне известных списках жития пропуск и что в Прологе год взят из него. Во всяком случае,

1173г. должно считать если не совершенно, то приблизительно верным.

¹⁰⁸² - В настоящее время мощи преподобной Евфросинии находятся в Печерском (т. е. Киевском) монастыре, в Дальних или Феодосиевых пещерах. Но составляет вопрос то, когда и как они перенесены и также составляет странность то, что не говорит о них Кальнофойский в своей Тератургиме 1638г. (см. в Описании Киевопечерской Лавры митрополита Евгения).

¹⁰⁸³ - См. книгу «Шематизм провинции св. Спасителя чина св. Василия Великого в Галиции, уложеный... 1866 и Короткий погляд на монастыри и монашество Руске», напечатанную во Львове, 1867, стр. 163. Из Шематизмов униатских епархий Львовской и Перемышльской, которые мы имеем под руками, оказывается, что в настоящее время нет селения Полонины в Австрийско-Русской Галиции. Не знают, где находилась Полонина, и специальные исследователи истории Галича и Галичской области, см. Исидора Шараневича Историю Галицко-Володимирской Руси, во Львове, 1863, стр. 108 и статью «Стародавний Галич» в сборнике Зоря Галицкая яко альбум на год 1860, во Львове, стр. 326.

¹⁰⁸⁴ - Ипатская летопись, 2 издание стр. 573.

¹⁰⁸⁵ - Та же летопись под 1262г., 2 издание стр. 568 начало.

¹⁰⁸⁶ - Μοναστήριον – уединённое жилище от μοναστής – уединённо живущий, а это от μονάς (μόνος) – один, одинокий, уединённый.

¹⁰⁸⁷ - Изложение Устава Пахомиева см. в Истории православного монашества П. С. Казанского, ч. 1 стр. 129 sqq.

¹⁰⁸⁸ - Сочинения Василия Великого, посвящённые монашеству, носят общее название Τὰ ἄσκητικά, в славянском переводе Постнические слова. Главные из них: Ὅροι κατὰ πλάτος – Пространные правила, Ὅροι κατ' ἐπιτομήν – Правила в сокращении, Ἀσκητικάι Διατάξεις – Подвижнические заповеди (наставления). В греческом подлиннике сочинения в Патрологии Миня t. 31; русский перевод сочинений Василия Великого, сделанный при Московской Духовной Академии.

¹⁰⁸⁹ - Двукратного собора правило 6.

¹⁰⁹⁰ - Название – κελιωτικός μοναχός, κελιωτική μονή у Вальсамона в примечании к 24 главе 1 титла Номоканона и в толковании на 45 правило Трулльского собора. Новейшее и доселе употребляемое название – особножитие – по-гречески ἰδιόριθμία (μοναστήριον ἰδιόριθμον, μοναχὶς ἰδιόριθμος).

¹⁰⁹¹ - Новела 133, cfr новеллу 123 гл. 36.

¹⁰⁹² - Двукратного собора правило 6.

¹⁰⁹³ - В толковании на 41 правило 6 вселенского собора, у Ралли и Потли II, 405: Σήμερον δὲ εἰς μὲν τὰ γυναικεῖα μοναστήρια ἐνεργοῦσι τὰ τῆς νεαρᾶς, εἰς δὲ τὰ ἀνδρῶα οὐδαμοῦ.

¹⁰⁹⁴ - Описание этой второй части, также как и первой, в Описании Синодальных рукописей Горского и Невоструева № 380. В нашем дальнейшем изложении устава мы будем ссылаться отчасти на это Описание (в том, что приведено в нём), отчасти на самую рукопись, которая по каталогу библиотеки № 330.

¹⁰⁹⁵ - У Миня в Патрологии t. 99, p. 149 n. 34.

¹⁰⁹⁶ - У Миня *ibid.* p. 941 и 1820 n. 7. В одном из писем своих преподобный Феодор пишет: «монаху сокровище (монах уже приобрёл великое богатство), если кто притяжет себе свыше трёх монет, по написанному у отцов, и то с мыслию о бедных, поскольку тщательный монах, господствующий над миром чрез нестяжательность, не приобретает и ни одной монеты и взывает со св. Павлом: яко нищи, а многи богатяще; яко ничтоже имуще, а вся содержаще (2Кор. 6:10)», у Миня *ibid.* p. 1557.

¹⁰⁹⁷ - «Нарицающаясяжеся отрицания дающим и того ради сподоблятися хотящим произвольном быти и келия различнейше инех имети и слуги множайша имети, хлеб же и вино боле и луче примати, ни вступити на двор монастырский не дадим», рукопись л. 235 оборот «Нарицающаясяжеся отрицания» – так называемые отрицания; ясно, что словом отрицание переводится какое-то греческое слово, употреблявшееся как техническое название вкладов; какое именно, сказать не можем, но вероятно – ἀποταγή, которое означало собственно монашеское отрицание от мира при пострижении (Дюканж Gloss. Graecit. слово ἀποταγή) и которое

в приложении к деньгами будет значить деньги, даваемые при пострижении.

¹⁰⁹⁸ - «Да входят убо вси в трапезницу всегда и вкупе да ядят; еже бо приобидети кому общая трапезы и еже с всею братьею пребывания, а в кельи ести, всяцем образом отметаем, аще (не) недугом одержим будет или от иная некая нужи на трапезницу не может приити», рукопись л. 213 оборот и также 201 оборот fin. в главе «о второй трапезе», т. е. об ужине. поскольку многие не ходят на трапезу «изветом» посещения их от друзей и ближних, то последних кормить, по рассмотрению, в трапезе, л. 213. оборот и 214. «А еже имети неким, паче уным, укропця (сосуды для воды) или гърнця (горшки) или... (пропуск) в своих келиях: не хожем, дело бо се тайядения, еже отцы, яко мерзость, некако(у) и инех страстей матере и яко се перву вину священных (sic, мирских ?) попечений, добре творяще, отгнаша», рукопись л. 214.

¹⁰⁹⁹ - Подлинно «Точию от руна и то черно или то само чермно или серо наричаемое».

¹¹⁰⁰ - Подлинно «Светлость имея»; светлость, конечно, есть перевод греческого λαμπρότης, а точное значение слова λαμπρότης в отношении к одежде есть именно лоск.

¹¹⁰¹ - «Чермным блищанием радуются».

¹¹⁰² - Рукопись л. 223.

¹¹⁰³ - «Уродьство» – глупость, безумие.

¹¹⁰⁴ - Рукопись 223 оборот. Но относительно богослужебных («святительских») одежд патриарх предписывает, чтобы они были от белой волны, удобрены честно и доброутварно украшены, ibid. и л. 224, приведённый в Описании; то же относительно этих одежд и Феодор Студит, – у Миня t. 99, p. 941 fin. и 1821 n. 19.

¹¹⁰⁵ - «Толстии черного орница свиты учящены».

¹¹⁰⁶ - Рукопись л. 224, приведённый в Описании.

¹¹⁰⁷ - «Мантиями толстыми пъртянами». Пъртяный, портяный собственно значит, кажется, холщевый (онучи холщевые – портянки, тогда как суконные – онучи, cf. у Востокова в слове пърть), но в нашем месте по смыслу должно

разуметь сукно. Cfr собственную запись Студийского монастыря, где наши мантии называются ἐπὶ ὠρία μᾶλλωτά, у Миня р. 1720.

¹¹⁰⁸ - О названии клобук см. ниже.

¹¹⁰⁹ - Это предписание патриарха Алексея не совсем для нас понятно. В «епитимиях» Феодора Студита, не принадлежащих, впрочем, ему, а позднее написанных в его монастыре, или, по крайней мере, дошедших до нас в позднейшей редакции (ибо малый и великий образ) читается: «делающий какое бы то ни было дело без мантии (малой, см. ниже) или кукуля, да накажется епитимьей как пренебрежитель», у Миня р. 1749 п. 4.

¹¹¹⁰ - «Подобает же им ни в наричаемых наногах ходити». Наногва – ногава, ногавица значит чулок, а точнейшим образом верхнюю часть чулка, его трубу, отрезанную от носка, которая в древнее время носилась отдельно от носков. (Как и доселе ещё инде носят крестьяне, называя эти трубы наголенками).

¹¹¹¹ - Рукопись л. 224 оборот, приведённый в Описании.

¹¹¹² - Подлинник «плесньцы»; см. в словаре Востокова слова плесница и плесньць.

¹¹¹³ - «А напред лунице малы». Луница уменьшительное от луна, которая в смысле полукруга (ущербающая).

¹¹¹⁴ - Рукопись л. 225.

¹¹¹⁵ - В «епитимиях» преподобного Феодора читается: «кто в воскресенье и особенно в праздничный день не наденет бóльшей мантии, т. е. на два светильничные и на утреню, да положит перед алтарем поклонов 50, и потом воротившись (в келью) да наденет её», у Миня р. 1737 п. 33.

¹¹¹⁶ - Κοινδотζάυυα и μαχротζάυυα, см. у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом τζάυυα.

¹¹¹⁷ - У Миня р. 1720.

¹¹¹⁸ - Правила относительно пищи читаются и в собственной записи Студийского монастыря (у Миня р. 1713: «о количестве пищи и о благочинии на трапезах»). Запись почти совершенно согласна с уставом, за исключением некоторых деталей.

¹¹¹⁹ - Рукопись л. 205 sqq, приведено в Описании. О постах апостолов или Петровском и Богородицы или Успенском в

правилах о пище не говорится. О посте Успенском мы не встречали упоминаний и в других местах устава, а о посте Петровском упоминания встречаются, например, л. 66 оборот и 259.

¹¹²⁰ - «По вечерний ударяему, в било тришды събираются вси на трапезницу» л. 202 оборот начало; павечерница спустя «мало» времени после ужина, л. 203 sub fin.

¹¹²¹ - В Уставе патриарха Алексея опущено о рыбе, сыре с молоком и яйцах, о которых после говорится мимоходом. Прямо сказано о них в собственной записи Студийского монастыря: Ἰστέον δὲ, ὅτι ἀπὸ τῆς πασχαλίας μέχρι τῶν ἁγίων πάντων (в записи есть Петров пост) τὰς β' μαγειρίας τὸ τε λάχανον καὶ τὸ ὄσπριον μετὰ ἐλαίου ἐσθίμεν· χρώμεθα δὲ καὶ ἰχθύων καὶ τυροῦ καὶ ὠοῦ, у Миня р. 1713 н. 29.

¹¹²² - Новогреческое название вина τὸ κρασί от κεράννυμι – смешиваю, т. е. вино с водой. Заметим здесь, кстати, что наши красоуля или красовуля есть греческое красοβόλιον (Дюканжа Gloss. Graec. слово κράση) или красοῦάλιον (Εὐχολογ. Гоара по Index' у), из которых второе от κρασί и ὕαλος – стекло, т. е. винное стекло, стеклянный сосуд, стакан для вина, а первое, если не произошло из второго, от κρασί и βάλλω – бросаю, вергаю, наливаю, т. е. сосуд для наливания вина.

¹¹²³ - Самое слово «утешение» в уставе л. 200, 204 оборот fin., 209 оборот fin., 210 начало и другие.

¹¹²⁴ - В праздник св. Феодора: варево, ино брашно и сочиво, л. 208 оборот: в праздник св. Алексея, ангела патриархова: вина по 4 чаши урочные, л. 209 оборот; о пирогах – «хлебах чистых» л. 209 оборот, 211 оборот и другие (самое название пироги л. 212 оборот), о кутье в главе «о издании» л. 244 fin. sqq.

¹¹²⁵ - «Ведети есть, яко присно, егда несть утешения, на обеде убо подобает быти почерпания (вина) три, а на вечери 2, кроме поста святого Филиппа, в т (тот) бо единою ядят и по три берут чашки», л. 204 оборот fin. Относительно употребления в пост Филиппов видов пищи сделано замечание, имеющее значение в истории постов, что во весь этот пост никому из

монахов никак не дозволяется есть сыра и яиц, ибо в продолжение его воздерживаются от них и весьма многие из мирян,— приведено в Описании.

¹¹²⁶ - В уставе патриарха Алексея: «ривифина уха (которая есть) смешение с кропом и с пыпьрьмь», приведённая в Описании стр. 259 fin. В собственной записи Студийского монастыря: εὐκράτον, τὸ ὀποῖον συνίσταται ἐχ τε πιπέρεωσ καὶ κυρίνου καὶ ἀνίσου θερμοῦ (у Миня р. 1716), т. е. растворение, которое составляется из перца, тмина и тёплого аниса (ривифина от древнегреческого Ῥεβίϛθος или ново-греческого ροβίϛι — вид гороха).

¹¹²⁷ - «Да будут чисти хлеби, сиречь питы великия». Пита по-гречески πῆϛτα или πῆϛττα — круглая булка.

¹¹²⁸ - В собственной записи Студийского монастыря о страстной неделе иначе; в великие понеделник, вторник, среду и пяток — как на первой неделе; в великий четверг одно кушанье — сочиво с тёртыми орехами и варёные бобы; «в великую же субботу,— что составляет замечательное и нелегко объяснимое,— в 11-м часу начинается светильничный и по отпуске едим сыр и рыб и яйца и пьём три чаши», у Миня р. 1716 п. 30.

¹¹²⁹ - Что за каждый стол по 9 человек, об этом не говорится прямо в уставе патриарха Алексея, но прямо говорится в собственной записи Студийского монастыря: κάθηνται δὲ κατὰ τράπεζαν ἀκόβηθον (читай ἀκοβήθων) θ', у Миня р. 1713 п. 28, т. е. за каждый стол садится по 9 человек; ἀκόβηθος латинское accubitus — возлежащий за трапезой, сидящий.

¹¹³⁰ - Рукопись л. 205 fin. и оборот.

¹¹³¹ - л. 205 оборот.

¹¹³² - ibid.

¹¹³³ - Рукопись л. 197 оборот sqq.

¹¹³⁴ - О том, что «присно на обеде и на вечери чтение от божественных писаний должно есть бывати», в уставе есть нарочитая речь, л. 203 оборот начало.

¹¹³⁵ - Укроп собственно горячая вода; но тут слово значит, кажется, просто воду, которая подавалась монахам для разведения вина. [Блюдо, назначенное для ударений во время

трапезы и представлявшее собой столовый звонок, называлось у нас кандией или кандеей. Наше название из греческого *kónđu*, что значит большая чаша (*εἶδος μεγάλου ποτηρίου, σκόφος*) – Словарь Византия; о кандее, хранящейся в ризнице Новгородского Софийского собора см. у архимандрита Макария в Археологическом Описании церковных древностей в Новгороде, II, 285).]

¹¹³⁶ - «На инех брашных, аще утешение будет и боле предложных будет», л. 199 оборот *fin.*; это как будто даёт знать, что иногда были предлагаемы утешения более обильные, нежели как указано выше.

¹¹³⁷ - От укуров никто ничего не должен брать; каждодневно они раздаются келарем пред вратами монастыря просящей братии нашей, л. 200 оборот.

¹¹³⁸ - На ужине – Богородицы.

¹¹³⁹ - На ужине трапезарь, взяв мису, сотворит ею крест и велегласно возгласит: Пресвятая Богородице помогай нам, и отвечают все: аминь, л. 203.

¹¹⁴⁰ - Рукопись л. 204. В собственной записи Студийского монастыря нарочито сказано, что во время трапезы братия имеют на головах кукули, у Миня р. 1713 п. 28, *cfr* в Истории православного монашества на Востоке Л. С. Казанского I, 156 *fin.*, о том, как имели головные покровы во времена трапезы монахи Египетские.

¹¹⁴¹ - Рукопись л. 216 *fin.* и оборот.

¹¹⁴² - Рукопись л. 221 оборот.

¹¹⁴³ - Исключение из всех монахов составляли монахи ремесленники, т. е монахи, знавшие какие-нибудь нужные для монастыря специальные ремёсла и занимавшиеся изготовлением для монастыря произведений своих ремёсел («ручьнии хитрьци, ремествьники»): ради своего многого труда они будились к заутрене позднее других в своё особое время, – правила относительно этого л. 254 оборот *sqq.* Наказания монахам, опаздывающими за службы см. в «епитимиях» Феодора Студита, у Миня р. 1733; в нашем уставе: «аще ли кто от братья последи кажения придет (за заутреню), три

поклонения створ пред царскими (входными в церковь) дверьми, крестное знамение на челе и на персех знаменав, станет в своем чину» (на своём месте) л. 248 оборот начало. Есть в уставе нарочитые речи о благоговейном стоянии монахов в церкви, л. 249 оборот, и о порядке, в каком они должны стоять (разделённые на две стороны, на каждой стороне впереди «попы» или иеромонахи, потом диаконы и т. д.; «попове да стоят пред олтарем на запад зряще»), л. 235.

¹¹⁴⁴ - Слова: «молитися – сблазняются» взяты из Юстиниановой новеллы 133, гл. 2. «Лик» в подлиннике *χορός*.

¹¹⁴⁵ - Рукопись л. 220 и оборот. В собственной записи Студийского монастыря пишется относительно чтения книг в дни свободные от работ: «Дóлжно знать, что в которые дни имеем свободу от телесных дел, ударяет библиотекарь в дерево однажды, и собираются братия в библиотеку (*εἰς τὸν τόπον τῶν βιβλίων*) и берёт каждый книгу и читает до вечера, и прежде ударений бил к светильничному опять ударяет библиотекарь однажды и все приходят и возвращают книги по записи» (сделанной, когда выдавались), у Миня р. 1713 п. 26.

¹¹⁴⁶ - Рукопись л. 221 fin. и оборот.

¹¹⁴⁷ - Рукопись л. 227 оборот начало. Монахи месили тесто, пекли хлеба и варили пищу, подразумевается, под надзором и руководством специальных поваров и хлебопекарей; то же дóлжно разуместь и о других службах, требующих специальных знаний. Из числа работ прямо и нарочито поименовывается мешение теста, нет сомнения, потому, что оно вместе с поварничеством и хлебопекарством вообще считалось работой самой унижительной или низкой (сfr у Нестора в житии преподобного Феодосия, по изданию Бодянского л. 27, как преподобного Феодосия по его худой одежде принимали не за игумена, а за «единого от варящих»).

¹¹⁴⁸ - Рукопись л. 227 оборот и 228.

¹¹⁴⁹ - Т. е. монастырь патриарха Алексея стоял где-нибудь недалеко от берега моря.

¹¹⁵⁰ - Рукопись л. 229.

¹¹⁵¹ - Рукопись л. 218 оборот.

¹¹⁵² - В наставлении преподобного Феодора Студита ученику его Николаю читается замечательное в этом отношении увещание: «да не приобретёшь раба ни для собственной нужды, ни для вверенного тебе монастыря, ни для сёл твоих,— человека созданного по образу Божию, ибо это дозволено только находящимся в миру», у Миня р. 910 sub fin.

¹¹⁵³ - У Миня р. 1717 n. 33.

¹¹⁵⁴ - Рукопись л. 269–270.

¹¹⁵⁵ - Рукопись л. 225. Вратарь называется странноприимником, потому что принимает приходящих в монастырь, выбранный из монахов старых и целомудренных и послушствованных от всех, т. е. таких, которые всем известны за людей верных и надёжных, он имеет трёх помощников из людей столько же доброкачественных, как и он сам,— нарочитые речи л. 229 fin. sqq.

¹¹⁵⁶ - «Женам же непроходиму быти отинудь святыи монастырь с (сей) хоцем, якоже закон и правила повелевают, и никоеяже ради вины или извета входну быти тем честный священный (сей монастырь), ни аще кто сына или брата получив или кого от рода имети ту речет, ближики бо мнихом на земли несть», рукопись л. 230 («Закон и правила» т. е. гражданский закон и церковные канонические правила: гражданский закон, с безусловной строгостью запрещающий женщинам вход в мужские монастыри и мужчинам в женские, есть новелла Юстиниана 132, гл. 3; церковное каноническое правило, запрещающее мужчинам вход в женские монастыри и, следовательно, подразумевающее обратное и о мужских, есть 7 вселенского собора правило 20. Слова: «ближики бо мнихом на земли несть», патриарх Алексей берёт именно из новеллы,— συγγένεια γὰρ τοῖς μοναχοῖς ἐπὶ γῆς οὐκ ἐστὶ).

¹¹⁵⁷ - Рукопись л. 230 оборот.

¹¹⁵⁸ - Рукопись л. 215 оборот, 216.

¹¹⁵⁹ - Рукопись л. 225 fin. sqq, приведена в Описании. В тексте пропуск, и только по контексту можно догадываться, что монахам дозволяется ходить в баню однажды в месяц.

Относительно пропуска с большой вероятностью можно думать, что его намеренно сделал русский любитель бань.

¹¹⁶⁰ - Рукопись л. 211 начало (баня находилась вне монастыря, а в пост выход из него запрещён).

¹¹⁶¹ - Рукопись л. 216 оборот sqq. Внешние знаки почтения: приходя к игумену и уходя от него, кланяться до земли; встретив игумена вне кельи «поклониться ему вельми», л. 218.

¹¹⁶² - В собственной записи Студийского монастыря: «Дóлжно знать, что на каждой утрени выходит игумен из хора при начале 4 песни, и сядши принимает на исповедь приходящих братий и врачует каждого соответственным образом», у Миня р. 1712 н. 22.

¹¹⁶³ - Рукопись л. 223. Что касается до наказаний, которым подвергает игумен виновных, то по собственной записи Студийского монастыря они простираются до сажания в особое заключение на сухоядение: «Дóлжно знать, что есть у нас и отлучебницы (ᾠφορίστρίαι), в которые заключаются непокорные и строптивые, сухоядя и учась добродетели, ибо наказание посредством плетей (διὰ ματίων, – телесное), как приличествующее мирским, справедливо отвергнуто нашими отцами», у Миня р. 1713 н. 25 (в монастырях Пахомия Великого было и телесное наказание, – История православного монашества на Востоке П. С. Казанского, I, 146).

¹¹⁶⁴ - Летописец, конечно, говорит, что Феодосий, получив устав Студийский, «устави в манастири своем, како пети пенья манастирьская, и поклон как держати, чтенья почитати, и стоянье в церкви, и весь ряд церковный, и на трапезе седанье, и что ясти в кия дни, все со уставленьем» (под 1051г.). Но это, очевидно, нисколько не исключает предположения, что устав более или менее был ослаблен в своей строгости.

¹¹⁶⁵ - Поучение о хождении к церкви, – Учёные Записки II Отделение Академии Наук книга II, выпуск 2, стр. 212.

¹¹⁶⁶ - Поучение о нестяжательности, *ibid.* стр. 201 fin.

¹¹⁶⁷ - По изданию Бодянского л. 19. Далее Нестор приводит сейчас переданное нами поучение преподобного Феодосия, из которого оно и взято. [Каноническое определение относительно

стяжания, найденного у монаха: «игумен или епископ да возмет оное стяжание и, в присутствии многих продав, да раздаст нищим и нуждающимся»,— Двукратного собора правило 6.] [Ещё *ibid.* л. 19 оборот (рассказ о едином слабом брате, начинающийся на л. 19 *fin.*).]

¹¹⁶⁸ - У Бодянского л. 14.

¹¹⁶⁹ - Раз пришёл к преподобному Феодосию келарь и, сообщив, что нет в монастыре дров, просит послать рубить их какого-нибудь праздного брата, Феодосий отвечал: я празден, и пошёл рубить; братия, узнав, что игумен рубит дрова, «взяли каждый свой топор» и пошли помогать ему, у Бодянского л. 14 *sub fin.*

¹¹⁷⁰ - Нестор у Бодянского л. 11 оборот и л. 15, летописец под 1074г.,— поучение Феодосия к братии в начале поста. Не довольствуясь увещаниями, преподобный Феодосий «по вся ночи обходи кельи мниховы все, хотя уведети, кождо их како житие; егда же услышаше кого молитву творяща, то тогда став прославляше о нем Бога, егда же ли паки кого слышаше беседующа два ли или трие сшедшеся вкупе, тоже ту ударив своею рукой в двери, ти тако отхожаше назнаменав тем свой приход»,— Нестор у Бодянского л. 11 оборот. На другой день виновные в праздных беседах были обличаемы и в случае нерасканности подвергаемы епитимьям.

¹¹⁷¹ - У Бодянского л. 18 оборот.

¹¹⁷² - Нестор упоминает о вратарях в монастыре при преподобном Феодосии, у Бодянского л. 12 оборот, но вратари существовали не для того только, чтобы не пускать женщин. Ещё Нестор указывает не совсем понятное для нас противоречие устава Феодосиева уставу Алексееву в отношении к посту. Он говорит, что преподобным Феодосием было установлено, чтобы на первой неделе великого поста в пятницу для трудов предшествующих дней бывали монахам «хлеби чисти зело (т. е. пироги) с мёдом и с маком творени», у Бодянского л. 21. Не стоит ли тут в пятницу по ошибке вместо в субботу?

¹¹⁷³ - Под 1051г. *fin.*

¹¹⁷⁴ - Что в Печерском монастыре оставалась общая трапеза до конца периода до-монгольского, это видно из слов Симона к Поликарпу во вступительной, обличительной части послания: «Свидетель ми есть о том Христос, ничему же бых не причастился иному брашну, разве укруга хлеба и сочиву, устроенного на святую ту (Печерскую) братию. Ты же, брате, днесь похваляя лежащих на трапези, и утро на варящего и на служащего брата ропщеши»... (Рассказ о брате, укравшем хлеб у Прохора лебедника,— 7 рассказ у Поликарпа,— наводил бы на мысль, что по временам уничтожалась в Печерском монастыре и общая трапеза; но случай имел место в исключительное время великого голода и поэтому не представляется надёжным делать от него заключения).

¹¹⁷⁵ - Из этих слов должно заключать, что трапеза была неполная, именно – что был общий один обед, а за ужин выдавались каждому деньги: если бы был общий ужин, то Арефа не имел бы причины морить себя голодом.

¹¹⁷⁶ - Что в самом Печерском монастыре истинное общинножитие начало исчезать до 1110г., это видно: во-первых из того, что Нестор вменяет в особенную заслугу преподобному Феодосию то, что он работал в поварне и в пекарне, давая тем знать, что в его, Несторово, время этого уже не было: во-вторых,— из того, что уже до 1099г. монахи не сами мололи на себя хлеб, а через слуг монастырских и стыдились такой работы (рассказ Поликарпа об отцах Феодоре и Василии,— упоминаемый в нём князь Мстислав Святополкович убит в 1099г.).

¹¹⁷⁷ - Приведённые выше слова Симона.

¹¹⁷⁸ - Это именно Новгородский Антония Римлянина. Что в монастыре было учреждено преподобным Антонием общежитие, видно из того, что им была построена трапеза.

¹¹⁷⁹ - История Иерархии VI, 773. Для чего били в блюда на обедах, см. выше.

¹¹⁸⁰ - См. Иоанна патриарха Антиохийского, жившего в половине XII века, трактат *Oratio de disciplina monastica*, в Патрологии Миня t. 132 p. 1132.

¹¹⁸¹ - Двукратного собора правило 6.

¹¹⁸² - «Слагающиеся к монашескому житию мыслятся как умершие для (мирской) жизни; подобно тому, как мёртвые не имеют ничего, так каноны церковные требуют, чтобы ничего не притяживали монахи» (Зонара в толковании на 6 правило Двукратного собора). Следовательно, монах стяжатель собственно есть как бы лживый и притворный мертвец (см. самое правило собора, в котором монах стяжатель уподобляется древнему оному Анании, покусившемуся солгать Духу Святому).

¹¹⁸³ - Ибо «добровольно создавать себе брань, как говорит Василий Великий, было бы безумнейше», Ἀσκητικάι Διατάξεις, гл. 3, у Миня в Патрологии t. 31 p. 1344.

¹¹⁸⁴ - См. в Истории православного монашества на Востоке П. С. Казанского, I, 16.

¹¹⁸⁵ - Если читатель и на самом деле считает их святыми, то весьма ошибается. Наши летописи, конечно, представляют их таковыми, но если он обратится к Пахомию Великому, Василию Великому, Феодору Студиту, то речей об этих трапезах вовсе у них не найдёт и всё их учение найдёт совершенно им противным: канонические правила строго запрещают выходить монаху из монастыря без настоятельной нужды (Трулльского собора правило 46), а выход из монастыря затем, чтобы принимать участие в мирских трапезах, конечно, не составляет настоятельной нужды. Наконец, 7 вселенский собор, рассуждая о мирских трапезах, и прямо предписывает, чтобы взявшие на себя иго монашеское «сели наедине и умолкли», т. е. не принимали участия в этих трапезах (правило 22, см. Василия Великого в Ὁροι κατὰ πλάτος гл. 32 и в Ἀσκητικάι Διατάξεις гл. 20, у Миня в Патрологии t. 31 p. 993 fin. и 1389).

¹¹⁸⁶ - «Входы монастырей должны быть заключены для женщин»,— Василий Великий в Sermo asceticus, у Миня t. 31 p. 877. Василий Великий (Ὁροι κατὰ πλάτος гл. 33 и Ἀσκητικάι Διατάξεις гл. 3. и 7 вселенский собор (правило 20) позволяют монаху в случае нужды видеть женщину, но не иначе как в присутствии свидетелей. Феодор Студит пишет в наставлении

своему ученику: «да не отворишь дверей монастыря твоего какой-нибудь женщине без великой нужды; если найдёшь возможным принять (её) так, чтобы остаться (вам) взаимно невидимыми, то это будет хорошо», у Миня р. 941.

¹¹⁸⁷ - Пахомий Великий среди своих мужских монастырей построил монастырь женский. (История православного монашества на Востоке П. С. Казанского, I, 130). Равным образом Василий Великий построил в Понте свой мужской монастырь рядом с женским матери и сестры, подчинив потом последний первому. (См. "Οροι κατ' ἐπιτομήν, гл. 108 и след., у Миня t. 31 р. 1156; о материальных отношениях монастырей – 7 вселенского собора правило 20).

¹¹⁸⁸ - Зонара в толковании на 20 правило 7 вселенского собора, которое говорит о монастырях двойных (διπλὰ μοναστήρια), полагает, что не было монастырей двойных в собственном смысле, а были только монастыри соседственные, находившиеся в таком расстоянии один от другого, чтобы из одного в другой можно было слышать. Но в существование этих монастырей не оставляет никакого сомнения 123 новелла Юстиниана, которая совершенно ясно говорит (гл. 36): «ни в каком месте нашей империи не дозволяем монахам и монахиням жить в одном монастыре (ἐν ἐνὶ μοναστηρίῳ) или быть так называемым двойным монастырям».

¹¹⁸⁹ - Новелла 123, гл. 36.

¹¹⁹⁰ - Церковное законодательство относится к этим монастырям не совсем понятным для нас образом. 7 вселенский собор с одной стороны предписывает «не быти отныне монастырям двойным, потому что сие бывает соблазном и преткновением для многих», а с другой стороны позволяет оставаться таковым монастырям, прежде бывшим, правило 20.

¹¹⁹¹ - Двукратного собора правило 4. [Ещё: у Ралли и П. II, 661.]

¹¹⁹² - Двукратного собора правило 2 и то же 4. [Ещё: Иоанн Мосх в Лимонаре, – у Миня в Патрологии t. 87 р. 2912, у Ралли и П. II, 655, Миклошича Acta Patriarchat. Const. I, 323.]

¹¹⁹³ - По выражению человека, известного своим высоким образованием во времена невежества и своим чистым и светлым взглядом на христианское благочестие во времена обскурантизма и биготизма,— митрополита Солунского Евстафия, жившего во времена императоров Мануила, Алексея и Андроника Комненов и Исаака Ангела и умершего после 1194г., в трактате Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ αὐτῶν, т. е. Рассуждение о жизни монашеской в отношении к её исправлению, в Патрологии Миня t 135 р. 820 п. 113. Для знакомства с печальным и жалким состоянием монашества в Греции в XII веке (или для удостоверения в этом) должно читать сейчас помянутый трактат Евстафия и ещё его же трактат Περὶ ὑποκρίσεως т. е. О лицемерии, в Патрологии Миня t. 136 р. 373. Из первого трактата сделаем здесь небольшую выписку: «Монашеская жизнь (Πολιτεία) предана (существует) для того, чтобы быть осуждением мира, а не (его) желанием, удалением из него, а не устремлением в него, (предана быть) житием без суетным, а не поработённым суете. Для тебя же (обращается Евстафий к монаху) отрицание от мира есть приложение к бесчинию (в подлиннике игра слов: τοῦ κόσμου ἀπόταξις ἀκοσμία ἐπίταξις). И не успеет твоё «да», произносимое при пострижении, сложиться в определённый звук так, чтобы стать настоящим «да», и ты уже обращаешь во лжу отрицание (тобой даваемое чрез это «да») посредством «нет» (подразумевается – в делах). Так что они («да» и «нет») суть для тебя как бы слова, которые должно употреблять смотря по обстоятельствам, и таким образом быть тобой полагаемыми одно вместо другого. Спрошенный пред божественнейшими жертвенником, исповедуешь ли не пребывать в мирских тщетах, которые причисляет (тебе) вопрошающий, ты говоришь прямо «да», то есть утвердительно. На самом же деле, сказать точнее, это было (с твоей стороны) отрицанием, потому что, как мы видим, ты приложился к миру наиболее после сего, и, переменив («да») в «нет» в своих ответах на другие вопросы и выражая отрицание, делаешь не это (не так, как бы ты сказал «нет»), а остаёшься при том, от чего отрёкся, как бы сказал ты «да». И таким образом превращаешь ты отрицание в утверждение, с

самого начала, как думаю, приняв намерение обманывать и вместе с прямым смыслом слова отрицаясь и от прямой жизни посредством увёртки жалкого обмана» (т. е. того обмана, что думаешь «нет», когда говоришь «да», и наоборот), – р. 820.

¹¹⁹⁴ - За период до-монгольский мы имеем положительные свидетельства только о монастырях соседственных, но не в точном смысле двойных (Ярославовы монастыри Георгиевский и Ирининский, монастыри преподобной Евфросинии Полоцкой Спасский и Богородицкий). Но мы находим у нас эти монастыри в последующее время.

¹¹⁹⁵ - У нас не только считалось весьма обязательным и весьма важным делом благочестия призывать монахов на пиры в дома, но и весьма рано ввёлся обычай делать для них пиры (с допущением к участию в них женщин) в самых монастырях, чего нам не приходилось встречать в известиях греческих. Митрополит Иоанн в своём Правиле к Черноризцу Иакову пишет «иже в монастырях часто пиры творят, созываяще вокупи (вкупе) и жены и в тех пирах друг друга преспевают, кто лучший сотворить пир: сия ревность не о Бозе, но от лукавого»... (История преосвященного Макария II, 375. А о поведении наших монахов на пирах тот же митрополит Иоанн даёт знать, когда говорит: «а еже во пирах пити, целующеся с женами без смотрения мнихом и белцем»... *ibid.* стр. 374).

¹¹⁹⁶ - О подвижниках Печерских говорят: летопись, Несторово житие преподобного Феодосия и Патерик; но во всех трёх источниках о подвижниках, как подвижниках, очень немного. Специальный и обширный Патерик, как уже мы говорили, повествует не столько о подвигах подвижников, сколько о чудесах.

¹¹⁹⁷ - Под 1051г.

¹¹⁹⁸ - За исключением эпизода бегства от Изяслава в Чернигов к Святославу.

¹¹⁹⁹ - В его Феодосиевом житии.

¹²⁰⁰ - По изданию Бодянского л. 5 оборот начало.

¹²⁰¹ - Подразумевается – на ручной мельнице, в жерновах.

¹²⁰² - По изданию Бодянского л. 9 оборот.

1203 - Чтобы не показались читателю невероятными слова относительно дров, нужно знать, что лес находился не за десятки вёрст от пещеры, а рядом с ней (т. е. с её верхом).

1204 - «Копытьцем». Плетение копытцев и клобуков, как говорит Нестор в другом месте (Бодянский стр. *ibid.*), составляло одно из ручных дел пещерного братства, от которых они питались, продавая произведения своих рук. Клобуки – шапки, головные покровы, т. е. не монашеские клобуки, а мирские шапки (от которых первые заимствовали своё русское имя); копытца – принадлежность обуви (сравни у Востокова, в слове копытце); какая именно, не видно, но должно думать, что носки.

1205 - *Ibid.*

1206 - У Бодянского л. 14.

1207 - Об одежде и об острости свит сравнение ниже.

1208 - У Бодянского напечатано: на ней; не знаем, ошибка это типографии или рукописи, но должно читать или на нём (Феодосии) или под ней (другой свитой).

1209 - У Бодянского л. 14 оборот.

1210 - Летописец под 1074г.

1211 - Под 1074г.

1212 - В летописи: «требующим и монастырем», но последнее по времени, к которому относится рассказ, очевидно, позднейшее прибавление.

1213 - Рассказ Поликарпа 7.

1214 - Переводим греческое ἐπίνοῶ, см. Дюканжа Gloss. Graecit. под словом στυλίτης.

1215 - Не разумею тех случаев, когда около пещер, но не в них самих, являлись монастыри. А равным образом возможны были, конечно, и исключения, так что известен пример весьма большого монастыря устроенного в огромной естественной пещере, – это монастырь (знаменитый в теперешнем королевстве греческом) Μέγα Σπήλαιον т. е. Великая Пещера, находящейся в северном Пелопонесе, в двух часах на север от г. Калавриты.

¹²¹⁶ - О Варяжских пещерах, бывших в соседстве с Антониевыми пещерами, с назначением быть кладовыми, и потом присоединёнными к пещерам монастыря, говорится в Патерике, в 9 рассказе Поликарпа об отцах Феодоре и Василии. Как понимать тут дело о Варягах, в Патерике не объясняется; но вероятно так, что великие князья содержали в своём селе Берестовом гарнизон Варягов и что этими-то Варягами и были выкопаны пещеры с назначением быть кладовыми их сокровищ (награблывать которые во время войн было их специальностью,— в предотвращение от пожаров и всяких случайностей, которым они могли быть подвержены на чужой земле).

¹²¹⁷ - Из того, что пещеры Антониевы имеют совершенное тождество формы с Римскими катакомбами, конечно, нисколько не следует, чтобы Антоний знал и взял форму последних. [О пещерах Иорданских говорит Иоанн Мосх в Лимонаре, гл. X (у Миня t. 87); о пещерах в Армении близь города Ани см. в Сборнике военных рассказов князя Мещерского, т. V, стр. 146 sqq.]

¹²¹⁸ - Что касается до формы обеих Антониевых пещер, то в существе она была та же, какую имеют пещеры в настоящее время, т. е. они состоят из подземных галлерей (в летописи «улиц»), с маленькими кельями в боках и с бóльшим или меньшим количеством расширений галлерей в комнаты (церковь, трапеза, и может быть и для иных каких-либо потреб). Но став из жилых помещений кладбищами и потом подвергавшись засыпаниям от обвалов и реставрациям, они должны были более или менее изменить свою форму в деталях.

¹²¹⁹ - Князь Киевский Ярослав Изяславич в гневе на Киевлян за то, что они подвели на него другого князя, «попрода весь Киев игумены и попы, черньци и черници, латину, и затворы и гости» (истинное чтение, перепутанное переписчиками, вероятно:... «черници и затворы, латину и гости»). Андрей Боголюбский «на милостыню (беше) зело охотники, брашно свое и мед по улицам на возех слаше, больным и по затвором».

¹²²⁰ - Рассказ Поликарпа 5. В Греции были люди с невероятным духом подвижничества, проводившие в затворе по 60 и по 70 лет. (У Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом ἐγκλείστρα).

¹²²¹ - Поликарп в Патерике о Никите затворнике.

¹²²² - Дюканжа Gloss. Graecit. под словом ἐγκλείστρα, cfr Евстафия Солунского Ad stylitam quemdam в Патрологии Миня t. 136 p. 217 sqq.

¹²²³ - По-гречески столпник – στυλίτης и κιονίτης.

¹²²⁴ - Юродивый по-гречески σαλός – глупец, дурак, человек с повреждённой головой, сумасшедший (прозвание преподобного Михаила Клопского Саллос есть греческое σαλός). В древнем славянском Прологе употребляются об юродивых выражения: похаб и похабство «похаба себе сотворив», «Христа ради похабство», – Словарь Востокова под нашими словами.

¹²²⁵ - Что такое «вотоляный» и «прабошни», настоящим образом пока мы объяснить не можем; но по смыслу они суть то, как мы толкуем.

¹²²⁶ - Летопись под 1074г.

¹²²⁷ - Кроме сейчас указанных видов подвижничества в Греции в наш период до-монгольский были ещё и другие некоторые, а может быть и многие, виды. Вот видовой список подвижников, который находим у Евстафия Солунского, по всей вероятности, не полный: οἱ γυμνῆται – нагиши, т. е. ходившее нагишом, οἱ τῶν τριχῶν ἀνεπίτροφοι – не заботившиеся о волосах, что можно было бы по-русски передать нечёсы, но под чем, вероятно, разумеются те монахи, которые не стригли волос (как это делали все монахи, см. ниже), а отпускали их расти во всю их естественную длину. (Следовательно, можно сказать – космачи, гривачи). Χαμαῖεῦναι – от χαμαί на земле и εὐνή постель – спящие на земле (землепостельники, землеспальники), ἀνιπτόποδες – не моющие ног (грязноноги), ρύπωνες – от ρύπος грязь, грязныши (ἔχοντες κατὰ παντὸς τοῦ σώματος ρύπος – имеющие грязь по всему телу), σιγῶντες – молчальники, δεινδρῆται (δεινδροκομούμενοι, οἱ ἐπὶ τῶν δένδρων)

деревляне (деревами украшающиеся, подвизающиеся на деревьях), – *Ad stylitam quemdam Thessalonicensem*, у Миня в Патрологии t. 136 p. 241 sqq). Из перечисленных видов подвижников не совсем ясные деревляне, как кажется, представляли собой вид столпников, т. е. столпников, которые вместо столпов подвизались в стоянии на деревьях (устраивая, подразумевается, подмости). Затем, были до некоторой степени настоящими подвижниками молчальники; а что касается до остальных с их нехитрыми подвигами, то весьма вероятно думать, что наибольшая часть их принадлежала к числу подвижников, подвизавшихся не для Бога, а для людей, т. е. для обмана невежественных между этими последними (сейчас ниже). Наш Патерик Печерский говорит как бы о подвиге слезоиспускания и слезособирания. Об одном преподобном Печерском он пишет: «целые источники слез проливал он и слезы всё умножались ему; он имел сосуд и, когда становился на молитву и приходили ему слезы, он ставил его перед собой и перед ним плакал; и через несколько лет сосуд этот был полон слёз» (О преподобном Феофиле в 8 рассказе Поликарпа о преподобном Марке). За собирание слёз преподобный укорён в бывшем ему видении как за тщетную похвальбу слезами.

¹²²⁸ - О Греции тогдашней Евстафий Солунский говорит, что на немногих монахов истинных приходились многие тысячи монахов мнимых *διὸρῶμαι στύλους μὲν ὀλίγους πῦρὸς ἀσκητικῇ ἐν ἡμῖν προφαινοντας, γνόφους δὲ μυρίους ὅσους ὑποκριτικούς, ἀποφραγνύνοντας καὶ διατειχίζοντας τοὺς νεφελονμένους, ὥς μὴ ἔχειν ποθὲν καταλαμπεσθαι*, – *De simulatione*, в Патрологии Миня t. 136 p. 393.

¹²²⁹ - Слово Даниила по редакции Ундольского, Русская Беседа 1856г. книга II, отдел II, стр. 119. В Греции монахи безмонастырные, волочившиеся по миру, величали себя «пустынниками» (*ἐρημίται*). т. е. они уверяли мирян, что имеют жилища в пустынях и что находятся в миру только временно, пришедши из пустыни. Чтобы притязать на право подвижников, они выдумали для себя подвиг весьма не тяжёлый, а именно вместо того, чтобы стричь волосы, как это делали в древнее время все монахи, они оставляли их расти, т. е. вместо того,

чтобы стричься, они ходили в длинных волосах, и это-де было подвижничество... (Трулльского собора правило 42 и толкование на него Вальсамона). Должно полагать, что и наши безмонастырные монахи старались подражать греческим.

¹²³⁰ - Сравнить в статье; покойного П. С. Казанского: Общий очерк жизни иноков Египетских в IV и V веках, Москва 1872, стр. 82, о Сарабаитах и Ремоботах, а также см. 4 правило 4 вселенского собора.

¹²³¹ - Трактат в Патрологии Миня t. 136, p. 373 sqq.

¹²³² - Мысль та, что благолепно расчёсывающий бороду полагает в этом благолепии всю добродетель или что устроая это благолепие он уже считает себя весьма, вполне добродетельным.

¹²³³ - Р. 396 n. 27.

¹²³⁴ - В трактате О монашестве в отношении к его исправлению Евстафий говорит, что мнимые подвижники хвалятся и видениями и богооткровениями и чудесами, у Миня t. 135, p. 828 n. 120 fin.

¹²³⁵ - Р. 404, n. 35 и 36.

¹²³⁶ - Лаврентьевская летопись под 1205г. и 1206г. Вместе с Рюриком Роман постриг и его жену, свою тещу; расстригшись сам, Рюрик хотел было расстричь и её, но она, услышав об этом его намерении, постриглась в схиму.

¹²³⁷ - О России в царствование Алексея Михайловича, гл. XIII, 2 издание стр. 130 fin.

¹²³⁸ - Котошихин *ibid*.

¹²³⁹ - Летопись во введении (Лаврентьевская летопись 2 издание стр. 13, Ипатская 2 издание стр. 8 начало).

¹²⁴⁰ - Устав Ярославов: «Аще муж пустит жену без вины»... «Аще муж с женою по своей воле распустятся»...

¹²⁴¹ - Сведения наши в этом отношении недостаточны. Император Исаак Комнин († 1061) постригся в монахи, впадши в болезнь, которую считал смертной, но после выздоровел и монашествовал в Студийском монастыре до смерти два года. Затем, Исаак Комнин севастократор, брат императора Алексея Комнина, и императоры Мануил Комнин († 1181) и Феодор

Ватаци († 1259) постригались $\mu\kappa\rho\acute{o}\nu$ $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$, – «незадолго до смерти». В конце XII века и у Греков постригали при самом последнем издыхании: Вальсамон говорит: «знаем многих, постриженных почти при последнем издыхании и по причине) болезни не помнящих случившегося с ними» (а после выздоровевших и желавших расстричься), в толковании на 2 правило Двукратного собора, у Ралли и П. II, 656. В «Епитимиях», преподобного Феодора Студита, принадлежащих или не принадлежащих ему, но дошедших до нас в позднейшей редакции, даётся знать, что иногда больные для пострижения монашеского приносимы был в церкви монастырей на одрах, у Миня в Патрологии t. 99, p. 1719 n. 8.

¹²⁴² - В определении болезни – смертная она или не смертная, легко можно ошибиться, вследствие него многие люди, постригавшиеся на случай смерти, потом выздоравливали. В Греции многие из этих обманувшихся людей изъявляли сильную склонность снова становиться мирянами (Вальсамон у Ралли и П. II, 656). То же, должно думать, было и у нас.

¹²⁴³ - Обо всех троих Ипатская летопись, 2 издание стр. 457, 459 и 471.

¹²⁴⁴ - Обо всех четверых Лаврентьевская летопись – Давыд (Юрьевич) Муромский есть тот самый, который в позднейшей легенде является под мирским именем Петра и монашеским Давыда с женой Февроньей, в монашестве Евфросинией. Старшего брата Давыдова Павла, о котором говорит легенда, по летописям неизвестно, а был по ним брат Владимир, умерший в 1205г. (Лаврентьевская летопись). Ничего не говорят летописи и о жене Давыдовой, и весьма возможно, что легенда, постригая её вместе с Давыдом, принимает за неё жену Святослава Всеволодовича Владимирского (с 1247г. великого князя), которая была из княжон Муромских, как кажется – дочь Давыда, и которая в 1228г. постриглась от мужа, «по совету» с ним, в монахини. (Лаврентьевская летопись. Легенда напечатана в Памятниках старинной Русской литературы гр. Кушелева-Бездорождко выпуск I стр. 29 sqq. Агрик, мечом которого (Агриков меч) Давыд убил змея, блудившего с женой

брата, есть, очевидно, греческое ἀγροῖκος (или ἄγροικος), что значит деревенский житель, деревенщина; необходимо думать, что это было имя богатыря греческих народных былин, из которых перешло и в наши (богатыря-деревенщины, соответствующая нашему Илье Муромцу). Меч найден Давыдом в одной церкви, в алтарной стене между «керемидами»: керемиды – не керемети, а греческое κεραμίδες или новогреческое κεραμίδια, κεραμίδια – кирпичи, что должны были объяснить учёному издателю и варианты).

¹²⁴⁵ - Ипатская под 1168г., 2 издание стр. 362.

¹²⁴⁶ - Человек, уже давший обет отречения от мира и подвижничества, при пострижении в великий образ снова спрашивается: отрицаешься от мира и яже в мире, по заповеди Господа.... Пребудеши в монастыре и в подвижении до последнего издыхания, и пр.

¹²⁴⁷ - Вальсамон в толковании 2 правила в Храме Софии: μικρὸν σχῆμα ἀρράβων ἐκείνου τοῦ τελείου λέγεται, у Ралли и Потли II, 710 начало, Симеон Солунский Contra haereses cap. 20,– у Миня в Патрологии t. 155, p. 104.

¹²⁴⁸ - Симеон Солунский в сейчас вышеуказанном месте пытается решить противоречие между единством монашества и двумя его образами, но не выходит из затруднения с победой.

¹²⁴⁹ - В Патрологии Миня t. 99, p. 1820 n. 12: οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα, ἔπειτα ὡς μέγα· ἔν γάρ τό σχῆμα, ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἄγιοι πατέρες ἐχρήσοντο. То же в наставлении ученику Николаю, *ibid.* p. 941. [Cfr Пидалион, примечание к 42 правилу 6 вселенского собора, Закинфское издание стр. 259.]

¹²⁵⁰ - Рукопись листы 224, 232 и оборот, 265 оборот, 266 оборот, 273 оборот. В Уставе нет прямых речей о двух образах, но не прямые упоминания о них, предполагающие разделение, многократны.

¹²⁵¹ - Новелла 5, гл. 2: κοῦρᾱ τε καὶ ἐσθῆτι τῇ τῶν καλουμένων χρῆσθαι λαϊκῶν.

¹²⁵² - Ῥασοφόρος, т. е. φορῶν ἄμφια ῥάσα – носящий монашеские одежды (подразумевается мирянин – λαϊκὸς

ῥασοφόρος).

¹²⁵³ - См. трактат Вальсамона Περὶ τῶν ῥασοφόρων у Ралли и П. IV, 497 sqq. и его же в толковании на 5 правило Двукратного собора, *ibid.* II, 665 sqq. Все или не все монашеские одежды были надеваемы на рясофоров, Вальсамон прямо этого не говорит, выражаясь неопределённо – ἄμφια μοναχικὰ, ῥάσα ἄμφια. Из нашего Феодосия Печерского видим (сейчас ниже), что всё, за исключением мантии (т. е. как теперь). Образов одевания рясофоров в монашеские одежды по Вальсамону было два: один в присутствии всей братии руками игумена с переменной имени и с пением Трисвятого (нынешний чин); другой без всего этого, вероятно – просто с частного благословения или дозволения игумена (у Ралли и П. II, 665 и 666 и IV, 501. По уставу императрицы Ирины, о котором ниже, монахини рясофорные надевают τὸ ἱμάτιον, как называет императрица хитон или рясу, καὶ τὸν μανδύαν, гл. 30).

¹²⁵⁴ - Рукопись листы 232 оборот *fin.* и 233.

¹²⁵⁵ - У Бодянского л. 10 оборот.

¹²⁵⁶ - Κυρίως ἀπόκαρσις ἡ τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος περιβολὴ ἐστὶ, τὸ γὰρ μικρὸν σχῆμα ἀρράβων ἐκείνου τοῦ τελείου λέγεται, Вальсамон в толковании на 2 правило собора в храме Софии, у Ралли и П. II, 710 начало.

¹²⁵⁷ - Поликарп в Патерике, – те слова, что приведены выше.

¹²⁵⁸ - У Калайдовича стр. 174 *sub fin.* и 175.

¹²⁵⁹ - История православного монашества на Востоке П. С. Казанского I, 138 *fin.*

¹²⁶⁰ - Это следует уже из того, что монахи по правилам «да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отреклись от мира. Да не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри», – что они могут исходить из монастыря, только когда «настоит неизбежная некая нужда», 4 вселенского собора правило 4 и 6 вселенского собора 46, *cfr* в Пидалионе примечание к 4 правилу 4 вселенского собора (Патриарх Михаил Анхиал, † 1177).

¹²⁶¹ - От Екатерининских штатов 1764г., когда на известное положенное количество монахов каждого (оставленного) монастыря назначено было (взамен отобранных вотчин) определённое жалованье, разделённое на три статьи (как бы чиновникам): иеромонаху, иеродиакону и простому монаху. [Предписание императора Юстиниана относительно числа иеромонахов и иеродиаконов в монастырях – в новелле 133, гл. 2 (тех и других четверо или пятеро в монастыре).]

¹²⁶² - Патриарх Алексей в своём Уставе предписывает, чтобы священников и диаконов было в монастыре «довольно», так чтобы церковные службы не всегда совершались одними и теми же священниками и диаконами, а по «череде»; как священники так и диаконы должны быть непременно монахами великого образа, рукопись л. 232 sqq. О чиновниках монастырских, с включением и самого игумена, не было постановлено, чтобы они непременно имели степени священства, и относительно игуменов 7 вселенский собор за своё время даёт знать (правило 14), а Вальсамон за своё прямо говорит, что они бывали и не священники (в толкованиях на помянутое 14 и на 19 правила 7 вселенского собора, – у Ралли и П. II, 618 и 633. Об игуменах, имевших сан диаконов, см. у Дюканжа в Gloss. Graec. под словом μάνδρα в ἀρχιμανδρίτης; игумены, не бывшие священниками, конечно, и не были духовниками братии, поручая духовничество другим); относительно эконома, второго по игумену чиновника, патриарх Алексей в своём Уставе делает замечания и на тот случай, если он «не будет почтен поповским саном», л. 199 оборот начало и 253.

¹²⁶³ - Что в отношении к одежде может значить обрезанный, скоротанный.

¹²⁶⁴ - Дюканжа Gloss. Graecit. под словами κολόβιον и λεβητών и Gloss. Latinit. под словами colobium и levitonarium. Были коловии и другой формы, – в виде длинной рубашки с широкими рукавами, как наши теперешние диаконские стихари (этой второй формы коловии под именем далматиков вошли в число богослужебных одежд Западной церкви), – Дюканж.

¹²⁶⁵ - Об одежде Египетских монахов см. Историю православного монашества на Востоке П. С. Казанского I, 135 и его же Общий очерк жизни иноков Египетских в IV и V веках, стр. 10.

¹²⁶⁶ - После того как рубашка явилась, она стала вещью само собой предполагаемой, а поэтому и упоминания о ней можно встретить редко. Но что она была, т. е. что монахи после Египта в собственной Греции не надавали хитон непосредственно на тело (как Египетские монахи коловий или левитон), а поддевали под него рубашку, это видно из записи Студийского монастыря о видах и числе одежд монахов, где на первом месте «две рубашки» ὑποκάμησα β' – у Миня в Патрологии t. 99 p. 1720.

¹²⁶⁷ - П. С. Казанского История I, 135 fin. Очерк, стр. 13.

¹²⁶⁸ - Симеон Солунский De sacramentis cap. 55 fin., De poenitentia cap. 273, Responsa ad Gabrielem Pentap. Quaest. 6 sub fin., у Миня в Патрологии t.155, p. 204, 497 и 913.

¹²⁶⁹ - Только один и тот же головной покров у монахов малого образа называется камилавкой (καλυμμαύχιον), а у монахов великого образа кукулем (κουκούλλιον).

¹²⁷⁰ - Устав патриарха Алексея, рукопись л. 224.

¹²⁷¹ - П. С. Казанского Очерк, стр. 11 начало.

¹²⁷² - У патриарха Алексея в уставе в главе «о погребании» покров называется «наглавием»: «вложит нань куколь, аще великий схимник будет, вложит наглавие верху главы его и покрыв до браны, яко – невидену быти лицу», л. 273 оборот. Теперешний греческий чин погребения монашеского, буквально говоря то же самое, называет наглавие τὴν περικεφαλαίαν; то же в греческом последовании малого образа.

¹²⁷³ - Как это у схимников и теперь.

¹²⁷⁴ - В Менологии императора Василия мы нашли двух монахов в кукулях с наглавниками: у одного монаха (Даниила столпника, под 11 Декабря, II, 23) концы наглавника спереди сшиты; как они имеют себя у другого (под 28 Января, II, 141) этого нельзя разобрать. В Менологии очень много монахинь в наглавниках: во-первых, под этими наглавниками как будто нет

кукулей и они надеты прямо на голову, как платы мирскими женщинами. Во-вторых, они имеют двоякую форму – близкую к теперешней с узкими концами или крыльями по бокам и обыкновенных женских платов (иногда весьма длинных, как бы шалей, например, под 20 Ноября, I, 202, у одной преподобной); у наглавников первой формы один конец висит, другой обвит около шеи; у наглавников второй формы (платков, шалей) иногда концы сошпилены под подбородком, иногда же висят каждый сам по себе. В иллюстрированном славянском хронографе Георгия Амартола XIII в., принадлежащем Московской Духовной Академии (фундаментальные рукописи № 100) у двух монахов концы наглавников как будто не сшиты спереди (л. 218 оборот.). В иллюстрированной истории Флорентийского собора, не позднейшей конца XV века, принадлежащей Венской Публичной библиотеке, концы наглавников у одних монахов ясно не сшиты, а у других как будто сшиты (у Несселя V, 39 и 40). Изображение монаха в одном кукуле без наглавника есть в упомянутом хронографе Амартола: кукуль имеет форму скуфьи кругло-, а не островерхой (л. 18).

¹²⁷⁵ - Патриарх Алексей в уставе: «достоит им (монахом) в льняных место тканей толстыми клобуки покрываться», л. 224 оборот.

¹²⁷⁶ - Для этой же самой цели носили эти головные покровы, вполне соответствующие нашим башлыкам, и миряне под именем бирров (*birrus*) и планетариев (которые, превращаясь в простое украшение, иногда бывали роскошнейшие).

¹²⁷⁷ - Общее русское название головного покрыва монахов, т. е. камилавки вместе с крепой, – клобук есть название славянское или, по крайней мере, древне-русское и взятое не из греческого; значит вообще шапку, головной покров (см. Карамзина по Index'у Строева). Камилавка по-гречески *καμελαύκιον* или *καμηλαύκιον* и *καλυμμαύχιον*. У теперешних Греков более принято писать и говорить *καλυμμαύχιον* (так и в требнике, в чине пострижения), но Константин Порфиригенит постоянно пишет *καμελαύκιον* (в *De Ceremoniis aulae Byzantinae* и в *De administrando imperio*). Название производят: от *καῦμα*

ἐλαύνω – прогоняю жар, защищаю от жара, κάμηλος – верблюд, предполагая, что камилавки делались из верблюжьей шерсти, καλύπτω αὐχένα (καλυμμαύχιον) – закрываю затылок; но, по всей вероятности, название не греческое и с самой вещью пришло откуда-либо с Востока. (Арабы в Палестине и Египте доселе носят на головах платы или шали, т. е. не только женщины, но и мужчины. Но как называются у них эти платы, мы не знаем). Были императорские венцы, называвшиеся камилавками (Константин Порфирогенит *De administr. imper. cap. 13*): должно думать, что эти венцы имели скуфьеобразную форму, и весьма вероятно, что от этих-то венцов кукули манатейных монахов и получили название камилавок. После того, как вышло из употребления название покрывала – μαφόριον, Греки начали употреблять для различения двух частей головного покрывала названия – для самой камилавки: κατωκαμηλαύχιον, ἐσωκαμηλαύχιον или сокращённо σοκαμηλαύχιον, т. е. нижняя, внутренняя камилавка, для покрывала: ἄνωκαμηλαύχιον и просто каμηλαύχιον, т. е. верхняя камилавка, (просто) камилавка (Дюканж *Gloss. Graecit.* под словом καμηλαύχιον. В нашем церковном Уставе употребляются названия – для камилавки: подкап и камилав, для покрывала: «плат имущ покрывало» и «плат, еже имать покрывало» (главы 39 и 40; подкап из кап, которое есть греческое κάπα – шапка, Дюканж *Gloss. Graecit.* слово κάπα, т. е. нижняя шапка; без сложения из κάπα произошло, не совсем понятным для нас образом, раскольничье каптырь, которого не случилось нам встречать в древних памятниках); Арсений Суханов в Проскинитарии камилавку называет скуфьёй и сукамилавкой, а покрывало – клобуком и камилавкой (Казанское издание стр. 197 и следующие). Нынешнее наше название покрывала – крепа, как мы сказали, происходит от материи, из которой делается покрывало; а название материи крепа есть французское crêpe, немецкое Kreppe (креп, флёр, производимое от латинского crispus – кудрявый, волнистый, потому что материалу, из которого делается крепа, придаётся волнистость).

¹²⁷⁸ - Колющие растения указываем с точностью смысла, но не буквы, ибо иначе для читателя была бы неясность.

1279 - Что хитон имел запястья в мирском быту, см. на хитонах императоров, например, изображение Юстиниана в храме св. Софии, у Зальценберга VI.XXVII; что он имел их у монахов см. изображения в Менологии императора Василия.

1280 - В записи Студийского монастыря называется ἐπανωφόριον, в противоположность рубашке, которая есть как бы ὑποκατωφόριον, у Миня t.99 p. 1720.

1281 - Вальсамон у Ралли и П. IV, 501 начало: μετὰ ῥάσων ἀμφίῳ.

1282 - Дюканж Gloss. Graecit. слово Ῥάσον.

1283 - Дюканж ibid.

1284 - По Греческому последованию во одеяние рясы (Ἀκολουθία εἰς ἀρχάριον ῥασοφοροῦντα) на одеваемого в рясу надевается хитон и камилавка: ἐνδύει αὐτὸν χιτῶνα καὶ καλυμμαύχιον.

1285 - О нём Дюканж Gloss. Graecit. слово ἀνάλαβος и П. С. Казанский, Очерк, стр. 12.

1286 - Египетские монахи носили аналав из шерстяной тесьмы – laneo plexas, но потом их носили, если не исключительно, то наиболее кожаные, – Симеон Солунский De poenitentia гл. 173, у Миня в Патрологии. t. 155 p. 497 (о кожаном аналаве конца XIV – начала XV века, найденном в Москве, см. в Памятниках Московской древности Снегирёва, стр. 128 col. 2).

1287 - См. в указанных местах.

1288 - Се же мнихом и аналави предано носити, рекше плетце, творяще делом послушание», – Рукописи гр. Уварова, издание Сухомлинова, т. 2 стр. 97.

1289 - Кормчая Троицкой Лавры № 206 л. 340 оборот начало.

1290 - В уставе патриарха Алексея в главе о погребании – аналав: «взложить нань аналав», л. 273 оборот.

1291 - Цитаты выше.

1292 - Весьма многим.

1293 - «Запись Студийского монастыря о количестве и видах одежд монахов: «каждый брат должен иметь малую мантию для

работ и другую церковную более длинную, которую по закону должно употреблять в субботу вечером» на светильничном и в воскресенье на утрени и опять вечером на светильничном и прежде него на божественной литургии, а равным образом и в господские праздники, и другую мантию суконную великую (ἐπώμιον, собственно наплечник, μικρόν εἰς τὸ διακονεῖν, καὶ ἕτερον τὸ τῆς ἐκκλησίας, βαθύτερον... καὶ ἕτερον ἐπώμιον μαλλωτὸν μέγα), у Миня р. 1720. К мантии великой должно относить слова Устава патриарха Алексея: «(зимой монахи) мантиями толстыми пѣртянами аще хотят, да одеваются», л. 224 оборот начало, см. выше. В «Епитимиях» Феодора Студита читаем: «кто в воскресенье, а особенно в праздничный день, не наденет своей бóльшей мантии (τὸ μεῖζον αὐτοῦ ἱμάτιον) т. е. на две светильничные и на утреню, да положит пред олтарем поклонов 50, и потом возвратившись да наденет её»... «Работающий какую бы то ни было работу без мантии своей или без кукуля, да будет наказан епитимией, как пренебрежитель», у Миня р. 1737 п. 33 и 1749 п. 4.

¹²⁹⁴ - Καλίκιον у Дюканжа в Gloss. Graecit., καλίκη в Записи Студийского монастыря.

¹²⁹⁵ - Славянский Азбуковник: «цангия – сапоги».

¹²⁹⁶ - Меха, запрещённые в Греции строгими монашескими уставами и не носившиеся настоящими монахами, как должно думать, заключая от теперешнего времени, весьма носились монахами не совсем настоящими. Теперь у монахов греческих к мехам (лисьим) необыкновенная страсть: в меховых кондогунях, – коротких подрясниках, шубках, они ходят даже летом, с одной стороны защищая себя ими от жары, как наши извозчики полушубками, а с другой стороны – щеголяя ими (и корча из себя старых турецких пашей и бывших молдавско-валашских воевод).

¹²⁹⁷ - В Греции не положено было носить монахам так называемого «нижнего белья», но у нас, конечно, должно было войти в употребление и оно.

¹²⁹⁸ - В настоящее время кресты нашиваются на схимы белого цвета, но в древнее время они были красного (о

Пахомии Великом П. С. Казанского История I, 135; Симеон Солунский *De poenitentia*, у Миня t. 155 р. 497). Чтобы на поясах у схимников делаемы были изображения, в греческих известиях мы указаний не встречаем; но в нашем сказании о черноризчесте чину: «скимный пояс с праздники» (Рукописи гр. Уварова, т. 2 стр. 96 fin.).

¹²⁹⁹ - Казанский *ibid.* I, 135.

¹³⁰⁰ - Все одежды за исключением рубашки, о которой ничего не можем сказать. Затем, должны быть исключены из всех монахи Египетские: при Пахомии Великом они носили коловии белого цвета (Казанский, Очерк, стр. 11 fin.); равным образом и в позднейшее время, во второй половине XII в., если не все они, то некоторые из них носили одежды белые как снег (Евстафий Солунский, *De emendanda vita monastica*, у Миня t. 135 р. 416). – Монаха не в чёрной, а тёмно-красной мантии см. в помянутом выше Академическом Хронографе Амартола, л. 18.

¹³⁰¹ - Сравнить в нашем церковном уставе главу 39. Увы, писанное про кого писано?

¹³⁰² - Что остригали головы, см. Трулльского собора правило 42.

¹³⁰³ - Τὸ δὲ κείρεσθαι τὴν καρὰν ὀλοτελῶς κατὰ μίμησεν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου et caet., *Rerum Ecclesiasticarum contemptatio*, у Миня в Патрологии t. 98 стр. 396. Слова патриарха Германа приводятся в читаемой в славянских рукописях статье): «Сказание, что есть черноризец и что одеяние» (например, Троицкая Лаврская Кормчая 206, гл. 67 л. 330: «а еще острищи (монаху) всю главу, (то есть) по подобию ап. Иакова и св. ап. Павла и прочих»).

¹³⁰⁴ - Сравнить 96 правило Трулльского собора. [Описание Синодальных рукописей № 373 л. 113 оборот, стр. 161: После того как над постригаемым в малый образ будет совершён обряд пострижения, братия, приемше его, отводят в диаконик и «остригают» его поюще..., т. е. остригают совсем после некоторого стрижения, сделанного (по требованию обряда) игуменом. Cfr Пидалион в примечании к 42 правилу 6

вселенского собора Закинфское издание стр. 258 (который доказывает, что монахи должны стричь волосы).]

¹³⁰⁵ - Об этих анахоретах и их длинных волосах – того же собора правило 42. Можно подозревать, что носить длинные волосы, с целью привлечь на себя внимание людское, придумали именно того сорта анахореты, о которых говорит собор в правиле.

¹³⁰⁶ - Преподобный Феодор Студит писал оправдательное письмо по тому поводу, что остриг волосы своим монахам, у Миня t. 99 p. 993 (Epistt. L. I, ep. 27).

¹³⁰⁷ - Евстафий Солунский в конце XII в. говорит об острижении всей головы, *De emendanda vita monastica*, у Миня t. 135 p. 792 n. 74; в нашем Сказании о черноризческом чине говорится, что «се же есть мниху (на голове) малых влас куста» (в других списках: «се же есть мниху малых влас напреди неострижение»: стрижка наголо с оставлением спереди куста волос,— хохла, чуба),— Рукописи гр. Уварова, т. 2 стр. 97. В Менологии императора Василия монахи не с остриженными наголо головами, а так с подстриженными волосами, как подстригают их у нас крестьяне (Весьма вероятно представлять дело о волосах таким образом, что перед Феодором Студитом начало входить рощение, что по его примеру возвратились к стрижке, а что потом опять и окончательно рощение).

¹³⁰⁸ - В Ямбах,— Ἰάμβοι εἰς διαφόρους ὑποθέσεις, у Миня в Патрологии t. 99 p. 1780 sqq, и отчасти в «Епитимиях» *ibid.* p. 1733 sqq.

¹³⁰⁹ - В Ямбах p. 1784 n. 11, в Епитимиях p. 1748 n. 105.

¹³¹⁰ - В Ямбах p. 1781 fin. n. 8.

¹³¹¹ - См. его Устав в русском переводе в Заметках поклонника святой Горы, Киев 1864, стр. 205. В записи Студийского монастыря иначе, чем у Феодора Студита: епистимонархи – судьи, «таксиархи двое на (двух) ликах напоминают братьям чинно стоять в ликах» (во время богослужения, а таксиарха Феодора Студита нет), p. 1709 n. 18.

¹³¹² - В Ямбах p. 1784 n. 9; то же у Афанасия Афонского *ibidd.* (наблюдатель).

¹³¹³ - Феодор Студит в Ямбах р. 1785 п. 16. У Афанасия Афонского, *ibidd.*: «будильник на утренних чтениях обходит тихо братьев и будить заснувших.

¹³¹⁴ - Феодор Студит в Ямбах р. 1789 п. 26 и в Епитимиях р. 1741 п. 63.

¹³¹⁵ - См. у Дюканжа в *Gloss. Graecit.* под словом Ἐκκλησιάρχης.

¹³¹⁶ - Дюканжа *Gloss. Graecit.* слово δομεστικός.

¹³¹⁷ - Феодор Студит в Епитимиях р. 1745 п. 99, у Дюканжа в *Gloss. Graecit* слово κανών.

¹³¹⁸ - Κελλαρίτης у Феодора Студита в Ямбах р. 1784 п. 12.

¹³¹⁹ - *Ibidd.* п. 13.

¹³²⁰ - В Ямбах р. 1784 п. 13.

¹³²¹ - Описание синодальных рукописей № 380 л. 225 оборот.

¹³²² - Кут – задний угол в избе. Трапезарь получил у нас название кутника вероятно, потому, что шкаф или буфет со столовыми принадлежностями стоял в заднем углу трапезы и что у него стоял он (трапезарь) во время обедов.

¹³²³ - Что эконо́м (а не келарь, как у нас после) был главным чиновником после игумена и как бы выдававшимся над другими, об этом патриарх Алексей говорит прямо и нарочито, рукопись л. 253.

¹³²⁴ - Рукопись л. 225 оборот *fin. sqq.*

¹³²⁵ - Есть он и у Феодора Студита, – в Ямбах р. 1785 п. 17, в Епитимиях р. 1741 п. 67.

¹³²⁶ - Должности отделяются одна от другой точками, но воспоминае и деместик без разделения точками: «иже въспоминае деместика церк.». См. как напечатано в Описании Синодальных рукописей – мы принимаем, что и между ними должна быть поставлена точка.

¹³²⁷ - У Феодора Студита в Епитимиях р. 1740 п. 47, в Записи Студийского монастыря р. 1713 п. 26.

¹³²⁸ - «А иже в имении добыток (наличные имеющиеся деньги) в хранильници полагати, и от игумена и от иконома и от

кутника в ковчежце запечатати», рукопись л. 227 начало. Но у Феодора Студита второй чиновник после эконома келарь – у Миня t. 99 p. 944.

¹³²⁹ - Что келарь был и трапезарем, это Нестор многократно даёт знать ясным образом, у Бодянского л. 19 и оборот, 20 оборот, 21, 22.

¹³³⁰ - Стефана, преемника Феодосиева в монастыре на игуменстве, Нестор называет (до игуменства) то еклесиархом, то деместиком церковным, у Бодянского л. 14 и 28.

¹³³¹ - Эконом прямо упоминается у Нестора, у Бодянского л. 16.

¹³³² - У Бодянского л. 16 оборот, 17 оборот, 20 fin. и оборот, 21 оборот (они били в било к службам, а не канонарх; они наливали масло в лампы, следовательно, не было особых кандиловжигателей).

¹³³³ - Перед смертью преподобный Феодосий собрал всю братию, находившуюся вне монастыря, на службах в сёлах, «и начат казати тиуны, приставники и слуги, еже пребывати комуждо в порученей ему службе»..., у Бодянского л. 27 оборот. Вратарь, чиновник особого разряда, у Нестора упоминается несколько раз, Бодянский л. 12 оборот, 16, 18.

¹³³⁴ - Один знакомый нам монах, – грек из Пелопоннесского монастыря Великая Пещера, о котором упоминали мы выше, – уверял нас, что в этом монастыре именно такой порядок владения имениями в настоящее время (если не изменяет нам память, дело имеет себя при этом не так, чтобы монастырские имения разделялись на столько участков, сколько наличных монахов, и чтобы каждый монах имел свой участок, а так, что они давно разделены на известное количество непеределываемых и неумножаемых участков и что определённым количеством участков владеют старшие монахи). [В Греции ктитория монастырей не только передавали их в наследство, но и продавали, – Миклошича *Acta Patriarchat. Const.* I, 135 (о передаче в наследство *ibid.* I, 138, 157, 179, 231, 312 sqq, 423 fin.; II, 391 fin; о владении частями монастырей *ibid.* II, 445). – У нас в Юго-Западной Руси в XIV веке были продаваемы

монастыри, см. Литературный Сборник, издаваемый Галицко-русской Матицей (во Львове на 1870г., стр. 102 fin. (акт 1378г.).]

¹³³⁵ - Если читателю кажется это диким, то пусть он вспомнит, что и Екатерининские штаты назначают иное жалованье иеромонаху, иное иеродиакону, иное простому монаху. Лишки иеромонаху и иеродиакону против монаха составляют жалованье им за то, что они иеромонах и иеродиакон. [Если случалось, что жители местности, в которой находился особножитный монастырь, изъявляли желание, чтобы в нём совершалась вседневная служба, то, как кажется, они на свой счёт обязывались содержать потребное для этого количество иеромонахов в монастыре, cfr в Истории Иерархии грамоту архиепископа Новгородского Иоанна († 1414) Архангельскому в нынешнем городе Архангельске монастырю,— III, 300 («потребовали».)]

¹³³⁶ - Сравни о монахах нынешних особножитных монастырей Афонских в Путеводителе по св. горе Афонской, издание 3, СПб. 1867, стр. 11.

¹³³⁷ - Эти обеды и в особножитных монастырях устраивались общие (за неимением трапез — в комнатах игуменских или вообще в подходящих помещениях, см. сейчас ниже).

¹³³⁸ - Ἡγουμένος от ἡγεῖσθαι — веду, предвожу (водитель, предводитель, руководитель, пастырь) и καθηγουμένος от καθηγεῖσθαι. Последнее название, ставшее в позднейшие времена и в простейшей речи более употребительным, чем первое, значит совершенно одно и то же с ним, как классические ἡγεμὼν и καθηγεμῶν. Об архимандритах см. ниже.

¹³³⁹ - Ктитор в греческом языке имеет два значения, как в русском мир — вселенная и мир — покой. Κτίτωρ от κτίξω — строю, значит строитель, здатель, κτήτωρ от κτάομαι — приобретаю, значит стяжатель, собственник, господин. Ктиторы монастырей назывались ктиторами во втором смысле, с предположением, что они суть ктиторы и в первом.

¹³⁴⁰ - Ἐλευθέρος καὶ αὐτοδέσποτος, см. Типик монастыря Κεχαρίτωμένης императрицы Ирины (гл. 1), которая именно

отказалась от наследственных прав на свой ктиторийский монастырь (о Типике ниже).

1341 - Что это бывало – как будто даёт знать это преподобный Феодор Студит в наставлении ученику своему Николаю, у Миня р. 940.

1342 - Юстиниана новеллы 5 гл. 9 и 123 гл. 34.

1343 - Рукопись глава «о игуменах», л. 238 оборот начало sqq.

1344 - Патриарх в частности закликает, чтобы в его монастыре оставался неизменным устав преподобного Феодора, л. 241 начало.

1345 - Рукопись л. 239.

1346 - Так как в священники патриарх предписывает поставлять из великих схимников, см. выше, то, прибавляя здесь «из великих схимников», он хочет сказать, что игумен (священник или не священник) должен быть из великих схимников.

1347 - Устав патриарха Алексея, глава: «мнишские заповеди живущих в ку(и)новии», л. 216 оборот.

1348 - Ibid. глава «о служебницах», л. 225 оборот fin. sqq.

1349 - Духовное завещание, у Миня р. 1821 п. 24, то же в наставлении ученику Николаю, р. 944.

1350 - "Ὁμοίως κατὰ πλάτος, гл. 27, у Миня в Патрологии t. 31 р. 988.

1351 - П. С. Казанского История монашества I, 147 fin. ?

1352 - Вальсамон в толковании на 1 правило Двукратного собора, у Ралли и П. II, 650 fin. [Некоторые ктитории монастырей в Греции притязали, чтобы назначение ими игуменов в монастыри производилась вне всякого влияния местных епископов, – Вальсамон у Ралли и П. III, 143 fin.] ?

1353 - Иоанна патриарха Антиохийского Περί τοῦ ὅτι οἱ τὰ μοναστήρια διὰ δωρεῶν λαμβάνοντες et caet. – De monasteriis laicis non tradendis, у Миня t. 132 р. 1141. ? ?

1354 - Иоанн, патриарх Антиохийский, ibidd.

¹³⁵⁵ - В позднейшее время и у нас в западной Литовской (не Московской) Руси явились эти монастыри; в Несторовом житии преподобного Феодосия по редакции его в Акакиевской XV в. редакции Патерика Печерского умирающий Феодосий говорит великому князю Святославу: «и се поручаю твоему благочестию святой сий монастырь... да не обладает им ни архиепископ, ни ин никтоже от клирик Софийских»... Исторические Чтения о языке и словесности 2 отделение Академии Наук 1856г. и 1857г., статья преосвященного Макария: Обзор редакций Киево-Печерского Патерика, стр. 68. В период до-монгольский епископы наши, конечно, весьма соблазнявшиеся примером епископов греческих, ещё и самим себе не решались осваивать монастырей, как это даёт знать вопрос епископа Сарайского Феогноста к Константинопольскому собору 1301г.: «аще будет монастырь под епископию, угоден будет епископии, достоин ли в нем епископию сътворити, или ни, а монастырь инде сътворити», Чтений Общества Истории и Древностей 1860г. книга II, отдел. III стр. 38 fin. ?

¹³⁵⁶ - Феодор Студит в Ямбах р. 1781 п. 6 и Дюканж Gloss. Graecit. под словом δευτεράριος.

¹³⁵⁷ - Напечатан в *Analecta Graeca* Бенедиктинцев и из них у Миня в Патрологии t. 127. Монастырь τῆς Κεχαρίτωμένης вместе с мужским монастырём τοῦ Φιλανθρώπου – Спаса Человеколюбца, построенным той же императрицей Ириной и её супругом императором Алексеем (Типика гл. 77 и Дюканжа Constantinop. Christ. Lib. IV р. 81), как даёт знать наш иеродиакон Зосима, находился в местности между монастырём Пантократора и Влахернской церковью. (В Путешествиях Русских людей по святой земле издание Сахарова, СПб. 1839, ч. II, стр. 40 и 41, сравнить Стефана Новгородца о монастыре Ивана Дамаскина, который есть τῆς Κεχαρίτωμένης, *ibid.* стр. 26). ?

¹³⁵⁸ - Подвизайтесь (говорит императрица монахиням) совершенным нестяжанием не только в деньгах до оболы, но и в пище и питье до малейшего», гл. 50. «Определяем и сие, чтобы всем вам (монахиням монастыря) были одна и та же пища и одно и то же питье, и одеяние и обувь, и да не будет у вас

какого-нибудь во всём этом различия. Одно и то же, говорю, всем, игуменьи, экклесиархиссе, преимуществующим возрастом и добродетелью и благоукрашенностью (περιφανεία – славой) жизни и не имеющим этих преимуществ, гл. 56, см. также главы 2, 44, 49, 51, 55.

¹³⁵⁹ - Гл. 46. Греческое ἐν λιταῖς ἡμέραις по-латыни неправильно переведено: in diebus litaniarum. ? ?

¹³⁶⁰ - Гл. ibid. Чаша – πόσις μετὰ τοῦ μείζονος ἑξαγίου и μέγα κρασοβόλιον, чашка – πόσις τῷ ἐλάττονι ἑξαγίῳ (почерпалом) μετρούμενος. ?

¹³⁶¹ - Гл. 5.]

¹³⁶² - Гл. 6. ? ?

¹³⁶³ - Гл. 53. Ἐξωμονιτίδας δὲ καὶ καταπεμπτὰς οὔτε: εἶναι οὔτε ὀνομάζεσθαι βούλομαι.— Ἐξωμονίται и Ἐξωμονιτίδες – внемонастырские и внемонастырские – в первом случае монахи и миряне, во-втором – монахини и мирянки были такие монахи и монахини, миряне и мирянки, которые делали в монастыри известные вклады с тем, чтобы, не живя в них, получать от них известное содержание, cfг ниже об ἀδελφάτον. Καταπεμπτή – пущеница – женщина, с которой развёлся и которую заставил пойти в монастырь муж (подразумевается, дающий в монастырь, который пожелает принять его жену, бóльший или меньший вклад, и за это выговаривающий ей льготы). ?[Об экзомонитах (ἐξωμονῖται) см. ещё в ктиторском уставе Михаила Атталиаты, напечатанном в Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη Саты, I, 32.] ?

¹³⁶⁴ - Гл. 54. ? ?

¹³⁶⁵ - Гл. 16. Родственницы женщины не только могут посещать монахинь, но и оставаться на некоторое время в монастыре, быв принимаемы и помещаемы в построенной в нём близь ворот гостинице для принятия приходящих (ἐν ἀρχονταρίκιῳ,— архондарике, что значит то же, что архондарик в монастырях греческих в настоящее время,— гостиница в монастыре, именно – самом монастыре для принятия приходящих, от ἀρχων – начальник, знатный, чиновный человек, потому что таковые преимущественно были принимаемы в гостиницах). ?

1366 - Гл. 74.??

1367 - Гл. 11.?

1368 - Гл. 13.

1369 - Гл. 15. [В Греции Византийской по подражанию Востоку, начиная с самого Константина Великого, во дворце императорском и в домах знатных людей было множество евнухов (из которых непременно были комнатные служители в теснейшем смысле слова и спальники – κοῖτῳνῖται; о времени Констанция у Дюканжа Gloss. Graec. под словом Ἀρχιευοῦχος, затем Златоустый у Монофок. V, 621 и VIII, 188). Евнухи отчасти получались из-за границы – из Авазгии или с Кавказа (Евагрий Hist. Eccl. lib. IV с. 22, Прокопий De bello Gothico lib. IV с. 3,– из чего ясно, что Турки получают женщин с Кавказа, усвоив после Греков их обычаи), отчасти производились дома, именно – бедные люди нарочно оскотпляли своих детей, чтобы доставить им места в домах богатых людей (Acta SS. Болландистов Окт. t. 3 p. 448 col. 2, cfr также кардинала Гумберта в Brevis commemoratio). По множеству евнухов в мире, их много было и в монахах (в Константинополе были монастыри, состоявшие из одних евнухов,– Патрология Миня t. 157 p. 612), а отсюда-то и возможно было требование строителей женских монастырей, чтобы священниками и духовниками в них были евнухи (cfr в ктиторском уставе Михаила Атталиаты в Μεσσαίων. Βιβλίον. Саты I, 32). Мирские евнухи вовсе не служили к поддержанию нравов, а, напротив, к их развращению. (Самого печального свойства речи о них читай в Словаре Свиды под словом Σπάδων. Вероятно, подобные мирским евнухам бывали и монахи и в этом-то, вероятно, обстоятельстве нужно видеть причину, что на Афоне иногда поднимались на них гонения).]

1370 - Гл. 16.

1371 - Это παροικονόμος даёт знать, что παρηγοούμενος, значащее в настоящее время монаха, который был игуменом и сложил с себя должность (Дюканж Gloss. Graecit. под словом ἡγοούμενος) в старое время значило под-игумена, помощника игумена.

1372 - Гл. 14.

1373 - О келларее, по забвению или недосмотру или почему-нибудь, нет нарочитых речей в уставе, и она упоминается в нём только случайно, причём, впрочем, даётся знать, что она была главная, гл. 25.

1374 - Гл. *ibid.*

1375 - Гл. 24.

1376 - Гл. 28.

1377 - Гл. 27.

1378 - Гл. 19.

1379 - Гл. 20.

1380 - Гл. 26.

1381 - Гл. 18.

1382 - Лаврентьевская летопись под 1127г., Ипатская летопись под 1115 и 1128 (второй год – одно и то же с Лаврентьевской).

1383 - Лаврентьевская летопись, 2 издание стр. 441.

1384 - Ἀρχιμανδρίτης от ἄρχος – начальник (собственно от употребляемого только в сложении слова ἀρχι – соответствующего немецкому Erz-) и μάνδρα – собственно загородь, хлев для скота, овчарня, а в переносном смысле монастырь, духовная овчарня, πνευματικὴ μάνδρα, Дюканжа Gloss. Graecit. под словом μάνδρα. О значении архимандритов как чиновников *ibidd.*

1385 - См. выше. В позднейшее время великий сакелларий Константинопольского патриарха имел под собой специального чиновника для надзора над монастырями – ἄρχων τῶν μοναστηρίων, см. Кодина De offic. cap. I, πέμπτῃ πεντὰς. В некоторых местностях Греции архимандриты сохраняли свою власть до позднейшего времени, см. у Дюканжа *ibidd.* (Сицилия). [Пирр, патриарх Константинопольский, поставленный в 639г., был до поставления ἄρχων τῶν μοναστηρίων.]

1386 - Впервые называется архимандритом игумен Поликарп под 1174г., Ипатская летопись. В первое время имя архимандрита употреблялось в соединении с именем игумена:

«архимандрит Печерский игумен... архимандрит игумен Печерский», *ibid.* 2 издание стр. 387, 423 fin., 428.

¹³⁸⁷ - Игумен Юрьева монастыря в первый раз называется архимандритом под 1226г., Новгородская 1 летопись.

¹³⁸⁸ - Игумен Рождественского монастыря в первый раз называется архимандритом под 1230г., Лаврентьевская летопись, 2 издание стр. 431 начало.

¹³⁸⁹ - Игумен Богоявленского (после Авраамиева) монастыря называется архимандритом под 1261г. Лаврентьевская летопись.

¹³⁹⁰ - Грамоты патриархов Георгия Ксифилина (1193–1198) и Германа, у Ралли и П. V, 101 и 110.

¹³⁹¹ - *Acta patriarchatus Constantinopolitani* Миклошича и Миллера II, 241 (акт 1395г.: ὁ δὲ κατὰ καιροῦς εὐρισκόμενος ἀρχιερεὺς ἔχῃ τὸ κανονικὸν αὐτοῦ καὶ τὸ μνημόσυνον κατὰ τὴν συνήθειαν ἀπ' αὐτῶν – монастырей).

¹³⁹² - См. в Истории православного монашества П. С. Казанского, ч. I, стр. 12, 16, 19, 22, 64, 126, 134, также Василия Великого λόγος ἀσκητικός, у Миня в Патрологии t. 31 р. 876 и другое λόγος ἀσκητικός, *ibid.* р. 881. И нынешний: наш церковный устав (который есть устав монастырский и в своих предписаниях относительно жизни монахов истинно и первоначально монашеский) говорит монахам: «Стяжание же чуждых трудов вносить каково любо отнюдь несть на пользу нам... но яко яда смертоносна отбегати же (сего) и отгоняти..., гл. 45 начало.

¹³⁹³ - А относительно извинения монахов, будто невозможно соединять молитву и труды и будто первая не оставляет времени для последних, читай у Василия Великого в Ὅροι κατὰ πλῆτος, гл. 37, которая надписывается; «Дóлжно ли под предлогом молитв и псалмопения небрежи о трудах (отказываться от трудов), и какие времена приличествуют для молитвы и во-первых о том, что дóлжно трудиться».

¹³⁹⁴ - В извинение монахов может быть припомнено, что и первохристианское «народу же веровавшему бе сердце едино и душа едина и не един же что от имений своих глаголаше свое

быти, но бяху им вся обща (и) не бяхе в них нищ ни един» (Деян. 4:32, 34) оставалось весьма недолго). Впрочем, в извинение только того, что они позволили миру обеспечивать себя, но ни в малейшее извинение того, что они начали (и весьма нарочито) заботиться об обеспечении себя сверхдолжным.

¹³⁹⁵ - По изданию Бодянского л. 19.

¹³⁹⁶ - Нестор выражается тут с ораторской ухищрённостью: «друзии же и села вдавающе на попечение им»; (У Бодянского л. 12 оборот); но что дело идёт не о временном пользовании, а о вечном владении, это ясно из дальнейшего.

¹³⁹⁷ - У Бодянского л. 19, 20, 22 оборот, 24 и оборот, 27 оборот.

¹³⁹⁸ - Прежде монастыря Печерского мог получить недвижимые имения монастырь Георгиевский Ярославов от своего устроителя.

¹³⁹⁹ - Ипатская летопись под 1158г. sub fin. 2 издание стр. 338.

¹⁴⁰⁰ - Летопись под 1096г. (Лаврентьевская 2 издание стр. 230, Ипатская 2 издание стр. 166).

¹⁴⁰¹ - Ипатская летопись под 1158г. sub fin. – В настоящее время известна грамота Печерскому монастырю Андрея Боголюбского, которой он даёт монастырю город Васильев, нынешний Васильков, с волостями; но грамота позднейшая поддельная (напечатана в Описании Киево-Печерской лавры митрополита Евгения).

¹⁴⁰² - Например, сейчас названный Глеб Всеславич «вда в животе своем с княгинею 600 гривен серебра, а 50 гривен золота», а его княгиня после его смерти «вда 100 гривен серебра, а 50 гривен золота», а по своём животе (кроме 5 сёл) «и все да и до повоя» (т. е. все до повойника, или как теперь говорят – до нитки, движимое имение), Ипатская летопись под 1158г. sub fin.

¹⁴⁰³ - В завещании, у Миня t. 99 p. 1821 n. 21 и в наставлении ученику Николаю, *ibid.* p. 944.

¹⁴⁰⁴ - Купил вместе с землёй под монастырь, которая была земля этого села.

¹⁴⁰⁵ - Грамота в Истории Иерархии III, 124 (вторая из двух напечатанных).

¹⁴⁰⁶ - О волости Буюц см. Неволина О пятинах и погостах Новгородских (в Записках Географического Общества книга VIII) стр. 178 и приложение стр. 234.

¹⁴⁰⁷ - Ещё Мстислав дал монастырю «блюдо серебряно в 30 гривен серебра бити в не на обеде, коли игумен обедает». См. грамоту Мстислава, напечатанную не исправно в Истории Иерархии VI, 772, перепечатанную у Карамзина к II т. примечание 256. В Истории Иерархии ещё напечатаны две грамоты Юрьеву монастырю Всеволода сына Мстиславова, стр. 774, но они подложны.

¹⁴⁰⁸ - Одно рядом с монастырём, который, как должно думать, был построен преподобным Варлаамом на собственной земле, другое «на Слудищи за вклябнею вдале». Слудище, может быть есть нынешняя Слудка, как называется возвышенный берег Волховца (притока Волхова) под селом Волотовым, которое отстоит от Хутынского монастыря вёрстах в 3–4, т. е. село на Слудищи может быть есть нынешнее Волотово (о Слудке и Волотове см. архимандрита Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде I, 568).

¹⁴⁰⁹ - Грамота в Истории Иерархии VI, 617.

¹⁴¹⁰ - Руга есть греческое *ρόγα* и значит то же, что латинское *praebenda* – жалованье.

¹⁴¹¹ - Что дают знать законы, определяющие, чтобы в случае смерти без духовного завещания человека, не имеющего детей (а только родственников), на поминование души отделялась третья часть его имения и даже половина, см. новеллу Константина Порфирогенита в Патрологии Миня t. 113 p. 597 n. 11, синодальные указы патриарха Афанасия 1 († 1293) у Ралли и П. V, 123 и 124, также у Дюканжа в Gloss. Graecit. под словом *Ψυχικόν* (В Ярославовой Правде, в главе: «О задницы боярсте и о дружинне» говорится: «паки ли (кто) без ряду (без завещания)

умрет, то все детям, а на самого часть дати души», в Русских Достопамятностях I, 44).

¹⁴¹² - Разумеется то, что монахи Печерского монастыря братья были на игуменство в другие монастыри.

¹⁴¹³ - У Бодянского л. 28 оборот.

¹⁴¹⁴ - Рассказ Симона (1) о преподобном Онисифоре (и также 5 о преподобном Афанасии Затворнике).

¹⁴¹⁵ - Под 1074г. Первую половину речи мы несколько сократили (без всякого ущерба смыслу), освободив её, как нам думается, от позднейшего (не особенно толкового) распространения.

¹⁴¹⁶ - Патриарх Алексей пишет в своём уставе: «Дающим так называемые отрицания (по-гречески в Уставе императрицы Ирины ἀποταγή – сейчас названный взнос) и за это хотящим быть свободными (от работ) и кельи иметь лучшие и слуг иметь большее число и хлеб и вино получать лучшие и в большем количестве, не позволяем вступить и на двор монастырский», рукопись л. 235 оборот.

¹⁴¹⁷ - У Бодянского л. 5.

¹⁴¹⁸ - Ibid. л. 10 оборот.

¹⁴¹⁹ - Рассказ Поликарпа последний о Пимене многострадальном.

¹⁴²⁰ - Οὔτε γὰρ ἀποταγὴν παρέξει τις, οὔτε συνήθειαν, οὔτε προσένηξιν (ς) ἐπιζητήθησεται, οὔτε τὸ λεγόμενον τραπεζιάτικόν, οὔτ' ἄλλο τι ὁποῖωδήποτε ὀνόματι κατονομαζόμενον, гл. 7. [Об ἀποταγή см. ещё в ктиторском уставе Михаила Атталиаты, напечатанном в Μεσαιων. Βιβλιοθ. Саты I, 29.]

¹⁴²¹ - Вальсамон в толковании на 19 правило 7 вселенского собора, у Ралли и П. II, 633

¹⁴²² - Разделялись на живущих в монастырях (монастырных) и на внемонастырных, см. Иоанна патриарха Антиохийского De monasteriis laicis non tradendis, у Миня в Патрологии t. 132 р. 1141 fin.: κοσμικοὶ ἀδεφοὶ ἐσωμονῆται καὶ ἐζωμονῆται.

¹⁴²³ - После мощей преподобного Феодосия первые мощи в монастырях – мощи преподобного Сергия Радонежского, обретенные в 1423г.

¹⁴²⁴ - Антоний Великий дважды приходил из пустыни в Александрию: в первый раз по собственному побуждению затем, чтобы в гонение Диоклетианово «своими увещаниями подкреплять исповедников веры в мужестве и твёрдости»; во второй раз по вызову св. Афанасия, чтобы всенародно обличить ересь Ариан, – П. С. Казанского История монашества I, 53 и 81.

¹⁴²⁵ - Аврелий Кассиодор († после 562г.), современник Бенедикта Нурсийского, основателя ордена Бенедиктинцев. См. Гизелера Kirchengeschichte, 1-en B. 2-te Abth., § 119.

¹⁴²⁶ - Францисканцы или Fratres minores (Минориты) и Доминиканцы или Fratres praedicatores, явившиеся одновременно в начале XIII века и поставившие целью своего общественного служения «спасение людей посредством нарочитой проповеди в обществе веры и благочестия».

¹⁴²⁷ - Ансельм, епископ Гавельбергский, бывший в Константинополе послом от императора Лотария в 1135г., говорит о монахах Константинопольских, что одни из них подвизаются по уставу блаженного Антония, другие – блаженного Пахомия, третьи – Василия Великого. (Слова его у Дюканжа в Const. Christ. Lib. IV n. IV, monasterium Philanthropi). Вероятно, он хочет тут различать монахов строго общинножитных, нестрога общинножитных и особножитных.

¹⁴²⁸ - Указывая на то, что представители древнего западного монашества рекомендовали монахам, как нарочитое дело, изучение наук, мы вовсе не хотим сказать, что на Востоке не было монахов учёных. На Востоке не запрещалось монахам быть учёными, и кто хотел делаться учёным, тот делался им. Но мы хотим сказать, что на Востоке не было нарочитым образом вменяемо монахам в обязанность изучение наук, что в монастырях не составлялось учёных братств, которые бы поставляли свою специальную задачу в этом изучении наук и вместе в приготовлении дальнейших учёных так, чтобы изучение наук существовало в монастырях постоянно и организовано. Восточным монахам рекомендовалось только чтение «божественных» – святоотеческих писаний для назидания душевного. (По новелле Юстиниана 133, гл. 6, у монахов должны быть два занятия: чтение божественных

писаний и приличествующие монахам рукоделия,— об этих последних см. Василия Великого в "Οροι κατὰ πλάτος, гл. 38. То же повторяется и в последующее время. Монастырь Студийский при преподобном Феодоре и некоторое время после него был в большей или меньшей мере монастырём нарочито учёным, часть братства которого нарочито посвящала себя наукам, см. жизнь преподобного Феодора в Патрологии Миня t 99 р. 168 п. 57: но это не правило, а исключение, и других примеров нам не известно. О пренебрежении к наукам древних восточных монахов см, Созомена Н. Е. I, 12, cfr Гизелера Kirchengeschichte, 1-en Bandes 2-te Abth., § 95).

¹⁴²⁹ - Образцы немалых противоречий себе по этому поводу можно видеть у покойного достопочтенного П. С. Казанского в его Истории православного монашества на Востоке.

¹⁴³⁰ - См. у П. С. Казанского в Истории монашества ч. I, стр. 17.

¹⁴³¹ - А утверждать, чтобы народ наш был склонен к этому несравненно более чем у других людей и исключительным образом, как это утверждают иные, мы не видим достаточных оснований (которых утверждающие это вовсе не представляют).

¹⁴³² - В Патерике (Поликарпа рассказ 10) говорится, что преподобный Спиридон просфорник, пришедший в монастырь не из города, а из села, был невежа словом, именно – человек безграмотный, и что после пострижения он начал учиться книгам, т. е. грамоте. Но он учился не потому, чтобы учение было обязательно, а потому, что сам хотел. В том же Патерике говорится о преподобном Никите (Поликарпа рассказ 1), что он, после случившегося с ним искушения, совсем забыл грамоту, так что отцы едва научили его ей. Но, во-первых, рассказ о Никите не есть настоящее историческое свидетельство; во-вторых, вновь научить грамоте человека знавшего её и потом забывшего – случай исключительный.

¹⁴³³ - "Οροι κατὰ πλάτος, гл. 15, у Миня t. 31 р. 952. П. С. Казанский в Истории монашества (I, 164) говорит о Пахомии Великом: «Пахомий принимал в свой монастырь и детей с той целью, чтобы дать им воспитание в духе христианского

благочестия, и этим подал прекрасный пример для последующий иноков, имевший такое благотворное следствие для христианства». Причём делает ссылку на житие Пахомиево п. 19. Можно было бы подумать, что тут идёт речь о чём-нибудь подобном тому, что рекомендует монахам Василий Великий, но на самом деле ничего подобного нет: в житии Пахомия говорится, что он принял и причислил к братству одного благородного 14-летнего юношу и более ничего. (В Acta SS. Болландистов Мая III том р. 304 fin. и Append. 30, жития п. 23, у П. С-ча цитата не верно). А когда он говорит, что «этим подал прекрасный пример» и пр., то понимает нечто решительно недоуменное.

¹⁴³⁴ - В «Епитимиях» преподобного Феодора Студита есть наказания «учителю детей» (διδασκάλῳ τῶν παίδων), ведущему себя не по должному, у Миня t. 99 р. 1745 п. 96. Этим даётся знать, что при монастыре было училище детей, но дальнейших сведений о нём не имеем. [В позднейшее время, из опасения вреда, который могли причинять мальчики нравам монахов, строго запрещалось держать их в монастырях даже для обучения грамоте. Никифор исповедник пишет: «ради трёх причин дозволяется монаху оставлять свой монастырь (в котором он постригся): если игумен – еретик; если входят в монастырь женщины; если учатся в монастыре мирские дети», – у Ралли и П. IV, 428, п. 17 и 431 п. 19.]

¹⁴³⁵ - Преподобная Евфросиния Полоцкая в начале XII века, желая составить для себя и для своих будущих монастырей библиотеку четиих книг, поселяется для их списывания при кафедральной архиепископской церкви, см. выше.

¹⁴³⁶ - Что древние библиотеки не должны быть представляемы состоявшими из тысяч книг (т. е. рукописей), а только из десятков и нескольких единиц, то это ясно из того, что мы говорили о них много выше.

¹⁴³⁷ - Преподобный Феодор Студит говорит о каллиграфах или книжных писцах (собственно – доброписцах) в своих «Епитимиях», а давая знать, что их было несколько, – то или другое количество, так что они составляли особую службу монастырскую (διακονία), называет протокаллиграфа или

начальника над писцами, у Миня t. 99 р. 1740 н. 53–60. Что книжные писцы были в Студийском монастыре и после преподобного Феодора, см. запись Студийского монастыря, у Миня *ibid.* р. 1717 н, 33.

¹⁴³⁸ - Рукопись л. 220 оборот начало.

¹⁴³⁹ - Под 1074г.

¹⁴⁴⁰ - Нестор говорит, что преподобный Феодосий вметал в печь, если находил монахов в кельях брашно снедно, одежду сверх положенной, или от имени что, У Бодянского л. 19.

¹⁴⁴¹ - *Ibid.* л. 16 оборот. Нестор говорит, что в монастыре при Феодосии был чернец Иларион, хитрый писать книги, который по вся дни и ночи писал их в келье блаженного, л. 16, что Никон переплетал книги, а сам Феодосий прятал потребные для этого нити л. 14 оборот. Мы не ссылаемся на эти свидетельства, потому что Иларион мог писать, а Никон переплестать книги не четьи, а богослужебные. Странно, что Нестор, рассказывая о том, как преподобный Феодосий увещевал монахов не переходить от кельи в келью, но каждому пребывать в своей келье, не говорит, чтобы он между прочим увещевал их читать книги (а только молиться Богу и заниматься рукоделием), у Бодянского л. 11 оборот и 15.— Поликарп в Патерике в рассказе 4 о преподобном Григории чудотворце даёт знать, что в монастыре при преподобном Феодосии у монахов были свои четьи книги, составлявшие их частную собственность. Если словам Поликарпа, записывавшего легенду о преподобном Григории, спустя полтора столетия после преподобного Феодосия, дать веру, то допущение последним, чтобы монахи имели книги, как частную собственность, несколько не будет исключать вероятности того, что он заботился о составлении казённой монастырской библиотеки.

¹⁴⁴² - В последующее время библиотеки знаменитых монастырей Троицкого Сергиева, Кирилло-Белозерского, Соловецкого, Иосифо-Волоколамского и других составлялись главным образом этим же путём, при нарочитых заботах только случайных и отрывочных (временных) и весьма небольших. (Являлся в монастыре книжный и заботившийся о книгах игумен

и приказывал написать на казённый монастырский счёт то или другое количество важных, по его мнению, и нужных или полезных для монастыря книг, и затем опять перерыв до такого же игумена, если только он являлся). Относительно ремесла писания книг или рукописей для мирян у нас думается, что им занимались преимущественно монахи, и таким образом им главным образом вменяется в заслугу поддержание нашего просвещения с этой стороны. Но чтобы это действительно было так, весьма сомнительно: за период до-монгольский мы знаем книжных писцов – попов и поповых детей, дьяков и мирян и ни одного монаха. В последующее время мы находим у нас особое сословие книжных писцов, как ремесленников, и гораздо вероятнее считать его состоявшим по преимуществу из мирян, а не из монахов.

1443 - По изданию Бодянского л. 8 fin.

1444 - Ibid. л. 9.

1445 - Специальное сочинение об Афоне: преосвященного Порфирия (Успенского) История Афона, в трёх частях (Афон языческий, – христианский, – монашеский), Киев, 1877.

1446 - А дотоле преобладало монашество одиночное и маленькими общинами в небольших монастырьках.

1447 - По другим – по 1000г.

1448 - Акты Русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона, Киев. 1873.

1449 - Актов № 1.

1450 - В актах по 1143г., №№ 1, 3, 5 и 6, монастырь не называется русским монастырём, как называется он потом.

1451 - № 7, стр. 75. Из сейчас приведённых слов русских монахов видно и то, что они не сами построили монастырь, а так или иначе приобрели его готовый; ибо если бы было первое, то они так бы и говорили, имея нужду говорить для защиты своих прав на монастырь. – От 1143г. есть опись имущества монастыря Ксилургу, № 6, в которой некоторые вещи назывались τὰ ροῦσικα; если бы это значило: русские, а не было позднейшей формой греческого прилагательного ροῦσις; что значит: красный цветом, тогда дело нужно было бы понимать

так, что русские монахи поселились в монастыре прежде, чем приобрели его в собственность.

¹⁴⁵² - Так что в настоящее время новые монастыри могут быть строимы только на землях, арендованных у старых монастырей: на таковых землях стоят новые русские монастыри – Андреевский скит или Серай (монастырь очень большой) и Ильинский скит.

¹⁴⁵³ - Актов № 7.

¹⁴⁵⁴ - Нынешний Афонский русский монастырь св. Пантелеймона или нынешний Афонский Руссик не есть древний Руссик, о котором мы сейчас сказали. Древний Руссик, не особенно долго находившийся во владении русских монахов, хотя и сохранявший постоянно имя Русского монастыря, кончил своё существование, превратившись в развалины (ныне возобновляемые) в конце прошлого столетия, а нынешний новый Руссик построен на земле древнего в начале нынешнего столетия. Что касается до монастыря Ксилургу, то в виде скита, принадлежащего Руссику, с именем Богородицына, он существует до настоящего времени (см. предисловие и примечания к Актам, также изданный Пантелеймоновым монастырём Путеводитель по св. горе Афонской).

¹⁴⁵⁵ - См. у Карамзина к т. VI примечание 629, стр. 101 fin. (1497г.).

¹⁴⁵⁶ - В настоящее время больших русских монастырей на Афоне три: монастырь Пантелеймоновский (Руссик) и помянутые скиты Андреевский и Ильинский; последние по своему имени и по своему рангу в числе Афонских монашеских обиталищ суть не монастыри, а скиты, потому, что – монастыри новые, стоящее не на своих собственных, а арендованных у других (настоящих) монастырей землях.

¹⁴⁵⁷ - На Афоне слово «келья» употребляется не в смысле маленького, бобыльского, домика, как у нас в России, а в смысле маленького монастырька (помещающегося в одном здании: келья, потому что одно здание, причём непременно подразумевается, что есть в нём и своя монастырская церковь. Эти кельи построены и строятся на арендуемых у монастырей

землях. Превратившись в большой и настоящий, со многими зданиями, монастырь, келья становится по имени и по рангу скитом).

¹⁴⁵⁸ - Допустив предположение, что в XI-XII в. на Афоне были те же порядки, что и теперь, весьма вероятно будет представлять дело о появлении на нём монастырей русских таким образом, что сначала, и весьма возможно – более или менее рано, явились малые монастыри или кельи (самими монахами построенные на арендованных землях или купленные, с обязательством аренды за землю, уже готовые). А потом монахи выпросили или купили себе» и настоящий монастырь.

¹⁴⁵⁹ - Позднейшее предание усваивает построение монастыря первому (будто бы) митрополиту Киевскому Михаилу, – Истории Иерархии IV, 184.

¹⁴⁶⁰ - Если не считать надпись, недавно сделанную на церковном столбе, – преосвященный Макарий I, 425 начало.

¹⁴⁶¹ - У Перынского монастыря как будто особенный прибой волн Ильменя к берегу, и может быть от этого название места.

¹⁴⁶² - См. Ключевского Жития святых, стр. 335.

¹⁴⁶³ - Истории Иерархии III, 417.

¹⁴⁶⁴ - См. Ключевского Жития святых стр. 349.

¹⁴⁶⁵ - См. у Ключевского *ibid.* стр. 144–145.

¹⁴⁶⁶ - У Карамзина к т. IV примечание 117, Истории Иерархии IV, 322 fin. Герасим пришёл «на место, где в великом лесу были средний посад Воскресения Христова, Ленивая площадь и малый торжок», – Карамзин. Церковь Воскресения Христова, стоящая на Ленивой площади, с конца XV до половины XVI в. была кафедральным собором Вологодских архиереев (у Карамзина, *ibid.* и Описание Вологодского кафедрального Софийского собора Н. Суворова), из чего следует заключать, что она стояла в центре тогдашнего города.

¹⁴⁶⁷ - В достоверных известиях она упоминается в первый раз под 1264г. (Карамзин IV, 59), но не как в этом году, а когда-то прежде основанная.

1468 - Риторика позднейшего жития говорит об этом не совсем ясно: «бе мытарем друг и с ними прилежа градским судиям; и мног мятеж и пакости творяше человеком, от нихже неправедну приемлюще мзду: тем питаше себе и подружие свое».

1469 - Придя однажды в церковь, он услышал читаемое из Исаяи пророка: «Измыйтеся и чисти будете, и отымите лукавства от душ ваших»... и эти слова заставили его прийти в себя; на другой день после этого он собрал друзей своих, чтобы повеселиться с ними, но когда жена его начала варить купленную для ужина говядину, то от последней вместе с пеной начала исходить кровь. Это было принято Никитой за указание свыше на его кровопийство и окончательно подействовало на него, так что он тотчас же оставил дом, чтобы идти в монастырь.

1470 - Игумен назначил Никите три дня плакать о грехах пред воротами монастыря. Никита один день плакал пред воротами, исповедуя грехи свои входящим и исходящим. А на другой день, пойдя в близь лежавшее болотце и там, раздевшись, отдал плоть свою на съедение мухам, комарам и паукам, так что по прошествии трёх дней найден был весь покрытый насекомыми и окровавленный.

1471 - Выходя из монастыря по ночам, он выкопал два колодезя: один близь монастыря Бориса и Глеба, другой близь «потока студёного».

1472 - «Ископа себе столп по благословенью отца своего и в нем сед ископа стезю узку под стену церкви, ею же на молитву приходяше». Из этого видно, что Никита не поставил себе столпа поверх земли, а ископал себе столп, – столпообразную круглую яму или пещерку, внутри земли, и, следовательно, что его столпничанье было не столько действительным столпничаньем, сколько затворничеством.

1473 - «Разориша покров столпа», из чего ясно, что столп был не поверх земли, а в земле.

1474 - Убийцы преподобного, завернув его вериги во вретище, бежали к Волге (чтобы переправиться на другой её

берег и скрыться в так называвшемся «Заволжьи»). Добежав до Волги под Ярославлем, они сели на берегу в ожидании перевоза и здесь, развернув вретище, увидели свою ошибку. Брошенные ими в реку вериги были найдены по чудесному видению, бывшему старцу Ярославского монастыря св. Петра Симону, и по малому времени были возвращены в Никитский монастырь, чтобы быть положенными на гроб святого.

¹⁴⁷⁵ - Ключевский Жития святых, стр. 47.

¹⁴⁷⁶ - Карамзин V примечание 123.

¹⁴⁷⁷ - Летопись, так называемая Тверская, напечатанная в XV т. Собраний летописей, стр. 114 начало (составленная именно жителем Ростовской области, см. Предисловие).

¹⁴⁷⁸ - В деревне Богословской на реке Ишне, на месте которой, по житию, Авраамий встретил Иоанна Богослова и которая пожалована монастырю из дворцовых сёл при Иване Васильевиче Грозном (см. грамоту Михаила Фёдоровича в Описании монастыря архимандрита Иустина, напечатанном в Ярославле, в 1862г., стр. 52), построена церковь, – деревянная существующая до настоящего времени, в 1562г. (как видно из надписи, вырезанной в церкви на дуге над царскими дверями); так как в житии говорится о ней, как уже о существующей, то из этого следовало бы, что оно (житие) написано после 1562г. Но против этого позднейшего срока – сейчас указанное свидетельство Тверской летописи, в виду которого слова жития о церкви остаётся считать позднейшей вставкой.

¹⁴⁷⁹ - См. в помянутом выше Описании Богоявленского Аврамиева монастыря архимандрита Иустина, стр. 56 sqq.

¹⁴⁸⁰ - Родословная книга, по изданию Новик. II, 165.

¹⁴⁸¹ - Антоний Новгородский в своём Паломнике говорит, что в Константинополе, в царских златых палатах, в числе других многих святынь был «посох железен, а на нем крест, Иоанна Крестителя» (по изданию Савваитова, стр. 98). Игумен Авраамий Низкий мог вывезти из Константинополя копию этого посоха.

¹⁴⁸² - Это надписание сполна: «Житие вкратце преподобного и богоносного отца нашего Авраамия, архимандрита

Богоявленского, Ростовского чудотворца, иже (sic) списано бысть от ученик его».

¹⁴⁸³ - Рукопись, написанная в 1745г., называется Киновиевом, потому что в начале её помещено сочинение Гавриила Домецкого: «Киновиев или изображение евангельского иноческого общего жития» (написанное в 1683г.). Указанием рукописи мы обязаны покойному А. В. Горскому, а выпиской из неё жития г. Секретарю Костромской Духовной Консистории С. И. Ширскому. Начало жития: «Еже удивлятися святых трудом добро есть, а еже ревновати спасению ходатайственно»...

¹⁴⁸⁴ - Т. е. учёный редактор жития придумывает инородческое языческое имя.

¹⁴⁸⁵ - Относительно названия горы Устюжский летописец пишет: «Гора оная того ради нарицается Гледень, что с поверхности её на все окрестная страны смотреть (глядеть) удобно», – у Карамзина к т. III примечание 186.

¹⁴⁸⁶ - Летописца этого о начале Устюга см. у Карамзина *ibid.* (в выписке не видно, чтобы летописец относил начало Устюга к XI в.).

¹⁴⁸⁷ - «По древности города Устюга, бывшего (первоначально) на Гледенской горе, следует положить, что и Гледенский монастырь там основан, по крайней мере, не позже XII века», – III, 694.

¹⁴⁸⁸ - Устюг, неизвестно когда основанный, упоминаемый в первый раз в летописи под 1218г. (Карамзин III, 106 sub fin.), как должно полагать, был колонией Ростовской; относительно его жителей за период до-монгольский нужно думать тоже и ещё более, что относительно Новгородской Вологды, т. е. что при немногочисленных колонистах русских они состояли главным образом из местных инородцев, – той же Пермской Чуди или Зырян.

¹⁴⁸⁹ - У Карамзина к т. III, примечание 186, Истории Иерархии III, 312, Словарь исторический о святых под словом Киприан. – О преподобных Герасиме Вологодском и Киприане Устюжском можно читать в недавно вышедшей книге священника И. Верюжского: «Исторические сказания о жизни

святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославленных всей церковью и местно чтимых» (Вологда, 1880), Но у достопочтенного автора, (поставляющего своей главной целью назидательное чтение, не находим точного воспроизведения древних (в нашем случае собственно – старых) сказаний.

1490 - И что в то же время, по причине титл и сокращений, представляло бы очень большие неудобства для печатания.

1491 - «Перис» – периссы, περίσσαι: те периссы, о которых у Симеона Солунского два абзаца выше сноски 979 и далее.

1492 - Т. е. Константинопольская патриаршая.

1493 - «Падает знамение водных часов»: т. е. в назначенное время водяные часы, посредством неизвестного приспособления, подавали знак наподобие наших стенных (с боем) часов.

1494 - Т. е. дверей, ведущих из церкви в паперть, см. выше.

1495 - В подлиннике: Богу.

1496 - В подлиннике: опять Богу.

1497 - В подлиннике: «Тебе» нет.

1498 - В подлиннике: и просвети.

1499 - В подлиннике: Свое.

1500 - В подлиннике: Да познаем.

1501 - В подлиннике: Исповедаться.

1502 - В подлиннике: разидуться.

1503 - В подлиннике: Искони.

1504 - В подлиннике: исповедают.

1505 - В подлиннике: защити.

1506 - В подлиннике: Посли.

1507 - В подлиннике: заступи.

1508 - В подлиннике: Помяни.

1509 - В подлиннике: «олкавомата» т. е. оставленное без перевода греческое: ὀλοκαυτώματα.

1510 - В подлиннике: встави.

1511 - Иной счёт, чем ныне, или ошибка вместо 110.

1512 - В подлиннике: съборе.

1513 - В подлиннике: одолевай.

1514 - Ὑποτύπωσις καταστάσεως, собственно – изображение состояния.

1515 - Вероятно, должно понимать так, что неизвестный составитель записи сделал её по приказанию игумена монастыря.

1516 - Πίπτει τοῦ ὑδρολογίου τὸ σύστημα. См. выше в выписках из устава патриарха Алексея (Σύστημα из σύν и σῆμα).

1517 - Ἄνω καὶ κάτω. Может быть, должно понимать так, что бильница имела два этажа и что два висячие била (великое древо и медное см. выше) повешены были – одно в одном этаже, другое в другом.

1518 - Διὰ τῆς ἔμπροσθεν κυκλίδος ἐξελθών – алтарную преграду, о которой говорили мы выше.

1519 - Входных из паперти в церковь.

1520 - Κατὰ πρόσωπον τοῦ ἱλαστηρίου,– пред святыми дверями алтарной преграды, над которыми очистилище,– о нём выше, абзац сноски 417.

1521 - Τῷ δὲ σαββάτῳ τῆς διακαινησίμου (ἐβδόμαδος) καὶ τῇ κυριακῇ τῆς λαμπροφόρου.

1522 - Т. е. вставая от сидения во время чтений.

1523 - Статью об этом крестообразном целовании Никиты Стифата содержащую его духовное изъяснение (и отчасти описание см. у Миня в примечании к нашему параграфу Записи и также у него же в томе 120 стр. 1009.

1524 - Обходит все службы, одну за другой.

1525 - Т. е. говорит везде,– братьям, составляющим каждую службу.

1526 - Τό τε λάχανον καὶ τὸ ὀσπρίου μετὰ ἐλαίου: λάχανον значит зелье, зелень; ὀσπριον» значит шелуховые плоды,– горох, бобы, Hülsenfrucht, Bohnen (В Греции готовят из бобов кушанья, как у нас из гороха).

1527 - Слова не находим ни у Пассова ни у Византия; в латинском переводе: pira costa, что значит: варёные груши, и

причём слово принимается за простонародное, сложенное из ἁπίδια – груши и ἐφθά – варёные (ἔψω).

1528 - В латинском переводе: pruna, что значит мелкие лесные сливы (в противоположность садовым).

1529 - Εὐκράτων от εὖ и κεράννυμι – благо, хорошо смешиваю (благосмешение) техническое название искусственного питья, соответствующего европейским лимонадам и оршадам и турецким шербетам (и нашему квасу; в старых русских памятниках упоминается «греческий квас, под которым должно понимать наш евкратон или что-либо подобное ему).

1530 - Κοῦκι (κοῦκιον–ια), откуда наше кутья, по Пассову и Византию значит кокосовое дерево, кокосовый орех; по новогреческим словарям бобы какого-то известного вида.

1531 - См. в выписках из устава патриарха Алексея.

1532 - В нынешнем чине этого тропаря нет.

1533 - Прὸ τῆς κοίτης αὐτοῦ, что может быть понимаемо и так: читается ежедневно в продолжение известного времени перед днём (праздником) его успения.

1534 - Достойно замечания, как выражается здесь преподобный Феодор о вселенских соборах: «последую святым и вселенским шести соборам; ещё же (приемлю) и недавно собранный во второй раз в Никее (собор)»... [О седьмом вселенском соборе см. окружное послание (ἐγκύκλ. ἐπίστ.) патриарха Фотия, § 40, у Валетты стр. 180.]

1535 - Для названия которого употребляется слово καθηγουμένος.

1536 - "Εὐκλείστον; так как собственного имени Енклист нет, то мы полагаем, что это было прозванием не называемого по имени монаха вследствие того, что он жил в затворе. [Под затворником можно было бы разумеать дядю Феодорова Платона, но он умер задолго до Феодора.]

1537 - Затворник оставляется не игуменом монастыря, а только, так сказать, высшим его руководителем и надзирателем. Действительный игумен-тот, кто к нему присоединяется.

1538 - Нижеследующие заповеди игумену читаются у преподобного Феодора Студита ещё в виде наставления

ученику Николаю, возведённому в игумены (какого-то монастыря,— у Миня t. id. p. 940.

¹⁵³⁹ - Полей, т. е. монастырских хозяйственных усадеб, метохий.

¹⁵⁴⁰ - Μεῖράκιον, что значит собственно мальчик, но также и юноша до 20-летнего возраста.

¹⁵⁴¹ - В древнее время слово «еретик» употреблялось у нас преимущественно в смысле волхва, колдуна (первой половины тома сноски 1170, сноски 962): этим еретиком в несобственном смысле и мог быть Дмитрий.

¹⁵⁴² - Болгарское богомилство было продолжением ереси армянских Павликиан, которые переселены были из Армении во Фракию (под Филиппополь), на границу с Болгарией, императорами Константинопольскими Копронимом и Цимисхием. Ересь получила своё название от попа Иеремии Богомила, который жил во второй половине X века и который был главным её распространителем в Болгарии. Догматическое учение Богомилов было дуалистическое: духовный мир сотворён Богом, вещественный, с включением тела человеческого, падшим Сатанаилом, и совершенно противохристианское: ветхозаветная и новозаветная церкви от Сатанаила или дьявола. Нравственное учение было сурово аскетическое. Так как ересь была по преимуществу ересью людей необразованных и не терпевшей образования, то в её учении было множество самых нелепых басней, а её толкователи в своём доведении: позволяли себе разные экстравагантности. (Например, об одном еретике повествуется, что он ходил нагой, нося на срамных удах тыкву).— О Богомилах см. в нашей книге: Краткий очерк истории православных церквей Б. С. и Р., и в книгах, там указанных.

¹⁵⁴³ - Несмотря на нелепость своего учения, ересь весьма твёрдо держалась в Болгарии и в большей части других стран, где она успевала водворяться. Но эта твёрдость должна быть объясняема именно нелепостью, ибо нелепое имеет для тёмных масс, среди которых ересь распространялась, своего рода привлекательность. (А если в Боснии ересь возвысилась даже

на степень религии государственной, то тут необычайное дело должно быть объясняемо государственными обстоятельствами страны, в которой и верхние слои общества представляли собой нечто весьма немного высшее тёмных масс).

¹⁵⁴⁴ - См. в указанной нашей книге.

¹⁵⁴⁵ - Cfr в Историко-статистическом описании Смоленской епархии, стр. 36 fin., что народные верования крестьян губернии представляют сотворение мира в виде борьбы доброго Верховного существа со злым.

¹⁵⁴⁶ - Окончательное разделение церквей имело место в 1054г., при Константинопольском патриархе Михаиле Керуларии и папе Льве IX, спустя два без небольшого столетие после ссоры и схизмы патриарха Фотия с папой Николаем I. В 1053г. Михаил Керуларий вместе с архиепископом Архидским Львом (который до поставления в неизвестном году в архиепископы был хартофилаксом Константинопольского патриарха и может быть – самого Керулария, поставленного в патриархи в 1043г.. Об отношении к Керуларии его хартофилаков см. письмо к нему Петра Антиохиского, у Миня, в Патрологии t. 120, p. 797 n. 3.) написал послание к Иоанну, епископу Транийскому (г. Трани в южной Италии, на берегу Адриатического моря, недалеко на север от Бари), в котором обличал некоторые отступления латинян (опресноки, субботний пост, ядение удавленины, непение песни аллилуйя в великий пост с тем, чтобы об этих обличениях было доведено до сведения всех епископов, и всех христиан западных, и самого папы. Послание действительно дошло до сведения и до рук папы. Обменявшись по поводу его несколькими посланиями с Михаилом Керуларием и императором Константинопольским (Константином Мономахом), он (папа) отправил, наконец, в Константинополь своих легатов. Эти последние (с кардиналом Гумбертом во главе и повели дело так, что 16 Июля 1054г. положили на престол Константинопольской св. Софии отлучительную грамоту на Греков. С этого дня и началось окончательное разделение церквей.

¹⁵⁴⁷ - Во главе чрез меру ревностных обвинителей латинской церкви должен быть поставлен сам патриарх Михаил

Керуларий, который в раздражении вражды против латинян, после случившегося разделения, причём крайне высокомерным поведением папских послов оскорблена была его гордость, не в состоянии был удержаться в пределах надлежащей меры. См. его послание к патриарху Антиохийскому Петру, в Патрологии Миня t. 120, p. 798 sqq., § 11 sqq.

¹⁵⁴⁸ - Патриарх Антиохийский Пётр, современник Михаила Керулария (Λόγος καθ' ὃν καίρὸν ἐισῆλθεν ὁ, Ἰταλὸς Ἀργυρὸς, у Миня, в Патрологии t. 120, p. 796), архиепископы Болгарские Феофилакт и Дмитрий Хоматин (первый в Προσλαλία περὶ ὧν ἐγκαλοῦται Λατίνοι, у Миня, *ibid.* t. 126, p. 221, второй в ответах Константину Кавасиле, у Ралли и П. V, 430) и епископ Китрский Иоанн (в ответах тому же Кавасиле, у Ралли и П. *ibid.*, стр. 404).

¹⁵⁴⁹ - Патриарх Антиохийский Пётр считает непростительными согрешениями латинян приложение в символе и неприятие причащения от женатых священников, а о прочем говорит: τὰ δ' ἄλλα περιφρονητέα μοῖ εἶναι δοκεῖ, τοῦ τῆς ἀληθείας: λόγου μηδὲν ἐξ αὐτῶν καταβλαπτομένου (указанное сочинение § 18); архиепископ Феофилакт и Дмитрий Хоматин признают таковым согрешением латинян приложение в символе (первый указанное сочинение §§ 2, 13–14); епископ Китрский Иоанн полагает две вины разделения между латинянами и православными: первую и бóльшую – догмат о Св. Духе, вторую, не одинакового с первой, т. е. меньшего значения, употребление опресноков. (О том, что иное дело догматы веры, которые у всех должны быть одни, и иное дело обряды и обычаи, чины и последования служб, относительно которых между отдельными церквями могут быть разности, см. например, Фотия оправдательное послание с папе Николаю по поводу занятия патриаршего престола, – у Валетты стр. 153 sqq. Сам Фотий в своём окружном послании объявляет винами латинян: пост в субботу и несоблюдение поста в первую неделю Четыредесятницы; неприятие женатых священников; непризнание миропомазания, совершённого священником и – что есть главное – приложение в символе «и от Сына», *ibid.* стр. 168).

¹⁵⁵⁰ - См. А. С. Павлова Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб. 1878, стр. 44–45.

¹⁵⁵¹ - Хоматин у Ралли и П. *ibid.*, стр. 435 sub fin.: οὐδ' αὐτοὶ (латиняне) ὡς αἱρεσιῶται ἀπόβλητοι δημοσίᾳ γεγόναι.

¹⁵⁵² - Поучение, которое повесть о крещении Владимира, помещённая в летописи, влагает в уста епископа Корсунского, состоит из трёх частей: краткое исповедание веры; о семи вселенских соборах; о вере латинской (против которой Владимир предостерегается).

¹⁵⁵³ - В самом сочинении митрополита Георгия отступлений показывается 27; но 26-е отступление – употребление опресноков есть одно и то же с 1-м. Заметим здесь, что после преосвященного Макария Стязание с латиною перепечатано по рукописи А. С. Павловым в указанном немного выше исследовании (стр. 191).

¹⁵⁵⁴ - Был во второй половине V века Пётр Гугнивый (т. е. косноязычный заика, Πέτρος Μογγός), патриарх Александрийский, державшийся ереси монофизитской, но не бывало папы Петра Гугнивого. Откуда взялся он у греческих полемистов, у которых берёт его составитель нашего поучения, это до сих пор составляет вопрос (остроумные соображения об этом см. в Критических опытах г. Павлова стр. 23 fin. – О греческих источниках всего нашего поучения см. у него же – Павлова стр. 8 sqq. В переводе исповедания веры Михаила Синкелла, составляющего первую часть поучения, загадочную особенность составляет то, что греческое ὁμοούσιος переводится: подобосущен). [В Пидалионе, в примечании к 96 правилу 6 вселенского собора, в котором ведётся речь о бладобритии латинского духовенства, Закинфское издание стр. 307 col. 2 sub fin., читаем: «Мелетий исповедник (ὑποθεσ. ζ. περὶ ἁζύμ.) говорит, что некий папа Пётр, ради его злодеяний, был схвачен королём (не сказано каким) и что ему для бесчестия (для посрамления) была обрита половина бороды». Этот Мелетий исповедник был монах Гал(л)исийский (из одного монастыря с патриархом Константинопольским Иосифом 1, который отказался от престола в 1274г.) и жил в правление

императора Михаила Палеолога († 1282г., т. е. одновременно с Иосифом) и называется он исповедником потому, что император, за его противодействие унии с латинянами, урезал ему язык (о нём архимандрита А. Димитракопула Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, стр. 60 начало; Никодим упоминает о нём в Синаксаристе под 19 января, но отсылает читать жизнь его к Νέον Ἐκλόγιον, а этой последней книги у нас нет под руками). Кое-что из написанного Мелетием против латинян, по свидетельству Димитракопула – *ibidd.*, напечатано в книге Ῥαντισμοῦ Στηλίτευσις (о которой см. греческую библиографию Врето – Νεοελληνικὴ Φιλολογία, I, № 209); но и этой книги мы не имеем под руками. В рукописи сочинения Мелетия есть в Афонской лавре св. Афанасия, см. Саты Μεσαιων. Βιβλιοθ. I, 274. Зная из речей Мелетиевых о папе Петре только немного, приведённое выше, мы ничего не можем сказать о них. Но нам весьма подозревается, что первый, у которого должно искать папу Петра, есть Николай Идрунтский (Идрунт – Отранто в южной Италии), который жил в конце XII – начале XIII века и который между прочим написал: Περὶ τοῦ μὴ ξυρᾶσθαι τὸ γένειον (о нём и о не изданных его сочинениях у Димитракопула *ibid.* стр. 34).]

¹⁵⁵⁵ - Полный список отступлений латинян, который дают нам митрополиты Георгий и Никифор, монах Феодосий и неизвестный составитель поучения, читаемого в летописи, см. в приложении к этой главе.

¹⁵⁵⁶ - Дмитрий Хоматин у Ралли и П. V, 433 fin. и 435 (православные могут входить в храмы латинян, чтобы творить молитву Богу и воздавать находящимся в них святым подобающие поклонение и честь).

¹⁵⁵⁷ - Апостольские правила 10, 45, и 65, Лаодикийского собора правила 6, 9 и 33 (по Тимофею Александрийскому правило 9, еретики допускаются в церковь, но на литургии они должны выходить из неё, когда пред временем целования возглашается: неприемлемые ко общению изыдите).

¹⁵⁵⁸ - Вселенского 4 собора правило 15, вселенского 6 собора правило 72, Лаодикийского собора правила 10 и 31.

(Карфагенского собора правило 30 предписывает, чтобы не совокуплялись браком с еретиками дети клириков).

¹⁵⁵⁹ - Зонара и Вальсамон в толковании на 33 правило Лаодикийского собора, у Ралли и П. III, 198 и 199.

¹⁵⁶⁰ - По-гречески *συυκοινωνεῖν*, что должно понимать не в смысле вообще сообщения, а в смысле приобщения вместе Тела и Крови Христовых.

¹⁵⁶¹ - Греческий подлинник, с которого русский перевод, в Записках Академии Наук т. XXII, книга 2, приложения стр. 7.

¹⁵⁶² - Ibid. стр. 14.

¹⁵⁶³ - В Уставе белечском § 102 (первой половины тома абзац сноски 798).

¹⁵⁶⁴ - Приведённый нами ответ митрополита Иоанна черноризцу Иакову даёт знать, что уже тогда у нас были люди, не хотевшие иметь общения с латинянами даже в пище и питии. Об отношениях к латинянам исключительных ревнителей своей православной веры из числа монашествующих можно заключать по их отношениям к Армянам. А об этих последних даётся в Патерике знать, что они отличались совершенной нетерпимостью,— рассказ Поликарпа об Агапите безмездном враче (и враче Армянине).

¹⁵⁶⁵ - *Historica Russiae Monimenta a Turgen.*, I, 31,

¹⁵⁶⁶ - В Греческой церкви Вальсамон прямо говорит о необходимости этого присоединения для латинской стороны, вступающей в брак с православной,— в толковании на 14 правило 4 вселенского собора, у Ралли и П. II, 254 начало.

¹⁵⁶⁷ - Соборное узаконение о принятии латинян и именно через миропомазание было поставлено только в 1484г.,— у Ралли и П. V, 143 (а нынешний обычай Греков перекрещивать латинян идёт от собора 1756г.,— *ibid.* стр. 614).

¹⁵⁶⁸ - Вселенского 4 собора правило 7 и, вселенского 6 собора правило 95.

¹⁵⁶⁹ - *Sicut Arriani rebaptizant in nomine S. Trinitatis baptizatos et maxime Latinos*,— у Гизелера в KG. B. II, § 42, примечание 8.

¹⁵⁷⁰ - Стефан Неманя, крещённый сначала латинским крещением, потом был перекрещён по православному,— см.

нашей книги: Кратки очерк истории православных церквей В. С. и Р. стр. 551, примечание 19.

1571 - У Калайдовича стр. 176 начало.

1572 - Odo de Diogilo под 1147г., см. у Пихлера в *Geschichte der Kirche. Trennung*, I, 288, примечание.

1573 - У Ралли и П. II, 253 sub. fin. и IV, 460.

1574 - У Гизелера, В. II, § 95, примечание 9.

1575 - У Леунклавия в *Jus Graeco-Rom.* I, 318 (Гизелер *ibidd.*, примечание 9 fin.).

1576 - *Ibidd.*

1577 - Письмо 1130г. к Бернарду, аббату Клервосскому, с приглашением заняться обращением Русских в латинство.

1578 - Turgen. *Historica Russiae Monimenta*, I, p. 12 и 31.

1579 - См. статью И. И. Малышевского «Доминиканец Яцек (Иакинф) Ондровонж мнимый апостол земли русской», помещённую в Трудах Киевской Духовной Академии 1867г., т. 2, стр. 47 и 70.

1580 - Тургенева *Historica Russiae Monimenta* I, 35.

1581 - Длугош под 1233г. (книга VI, издание 1711г. стр. 649): *Wladimirus Kioviensis Dux, veritus ritum suum Graecum per fratres Praedicatores, videlicet Martinum de Sandomiria Priorem Kioviensem et alios fratres ejus, utpote viros religiosos et exemplares, pessundari et confundi, praefatos fratres de ecclesia S. Maria in Kiow, ordini praefato consignata et circa quam habebant suum conventum, expelli, redeundi facultatem eis interminans.*— Что внимание Киевского князя на пропаганду Доминиканцев могло быть обращено из Владимира, см. первой половины тома абзац сноски 1102. — Подробно в указанной статье Малышевского.

1582 - У Калайдовича стр. 202, § 16.

1583 - Оставаясь строго справедливыми, мы должны будем сказать и признать, что не Немцы создали нам так называемый Балтийский или Остзейский вопрос, а мы сами.

1584 - И кроме того ещё две епископские кафедры – в Вирлянде и Ревеле.

¹⁵⁸⁵ - Соловьёва Истории т. 3, издание 4. стр. 45 sqq.,
Погодина Древние Русские Истории т. 2, стр. 774 sqq.

¹⁵⁸⁶ - О латинских церквах, бывших у нас по городам в период до-монгольский, сведения наши случайны и, по всей вероятности, не полны. В Киеве под 1233г., в истории Доминиканцев, которую мы передали выше, упоминается церковь св. Марии или Богородицы. Но нужно думать, что в Киеве была не одна латинская церковь, а несколько: в нём торговали латинские купцы не из одной страны, а из многих; заключая от примера Новгорода и вообще от обычаев того времени, следует полагать, что купцы каждой страны составляли собой особое товарищество или общество; а отсюда вероятное заключение – то, что купцы каждой страны имели свою особую церковь. Это подтверждает до некоторой степени Новгородская летопись, которая говорит, что, при взятии и разграблении Киева в 1203 году Рюриком Ростиславичем с Половцами, «иноземцы всякого языка затворишася в церквах, и вдаша им (Рюрик со своими союзниками) живот, а товар разделиша на полы»: Вероятнее полагать, что церкви, в которых затворились иноземцы, были их собственные, а не православные. В Новгороде были две латинские церкви: св. Олафа, принадлежавшая обществу купцов Готских или: Готландских, построенная когда-то до 1152г., и св. Петра, принадлежавшая обществу купцов Немецких, построенная в 1184г. (А церковь св. Пятницы, поставленная заморскими купцами в 1156г., была не латинская, а православная, т. е. заморские купцы значат тут не иностранных купцов, торговавших в Новгороде, а Новгородских купцов, ведших заграничную торговлю. О латинских церквах в Новгороде см. исследование М. Бережкова «О торговле Руси с Ганзой до конца V века», составляющее III часть Записок Историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета, СПб. 1878, стр. 59 sqq. После Киева и Новгорода находим латинские церкви в Ладогe (св. Николая) и в Смоленске (св. Богородицы, – Бережкова *ibid.* стр. 58 и 96, а прежде него обо всех церквах у Карамзина). Затем, с очень большой вероятностью должно предполагать латинские церкви

ещё по крайней мере в двух городах, именно – Полоцке и Пскове.

¹⁵⁸⁷ - В Патерике Печерском сообщается, что у князя Николая Святоши, постригшегося в монахи Печерского монастыря в 1106г., был в миру лекарь или домовый врач родом Сурянян (Сириянин), т. е. Араб. Врач-араб попал на службу в Россию, конечно, по дороге, проложенной купцами. А если приезжали к нам торговать купцы арабские, то этим даётся основание предполагать, что приезжали и многие другие восточные.

¹⁵⁸⁸ - Крымская Сугдея или Сугдая (нынешний Судак, – первой половины, тома сноски 89) едва ли не была колонией Армянской. Греческие летописцы говорят под половиной VI века о каком-то народце Сугдаитах (Σουυδαῖται), который жил где-то около Каспийского моря, в соседстве с Мидянами (северо-восточная часть нынешней Персии), Персами и Турками (под которыми, вероятно, должно разуместь Хазаров, живших тогда между Чёрным и Каспийским морями, с севера от Армении), и который вёл специальную торговлю шёлковыми тканями (Стриттера Меторг. рорр. III, 44 sqq.). Этот последний признак одинаково идёт как к Армянам, так и к Сугдае (первой половины тома сноски 99). – Под верхними Сугдеями, о которых говорит, монах Епифаний, *ibid.* стр. 14, может быть должно разуместь наших Сугдаитов. Об Армянах в Крыму в позднейшее время см. в Крымском Сборнике» Кеппена).

¹⁵⁸⁹ - О переселениях императорами греческими армянских Павликиан (из которых Болгарские богомилы) см. в нашей книге Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Русской, стр. 155.

¹⁵⁹⁰ - Письма Феофилакта, архиепископа Болгарского (в Патрологии Миня t. 126), Житие. Илариона, епископа Меглинского (Никоновская летопись II, 45), *cfr.* Ф. Успенского Образование второго Болгарского царства, стр. 224 sqq. (Вместе с нашей Россией основаны были Армянами в наш период до-монгольский колонии в Венгрии, – Szoernig'a Ethnographie der Österreich. Monarchie эти последние Армяне, конечно, пришли из Болгарии).

1591 - Рассказ Поликарпа об Агапите.

1592 - Риттера Erdkunde, X, 597 fin.

1593 - Энциклопедический Лексикон Плюшара, статья: Армения (ч. 3 стр. 141 col. 2), Руднева О ересьях и расколах, стр. 67 начало. (В 1367г. польский король Казимир, незадолго перед тем покоривший Галицию, дал позволение армянскому епископу Григорию построить во Львове кафедральный собор и иметь при нём пребывание, – Зубрицкого Критико-историческая повесть временных лет Червонной или Галицкой Руси, стр. 156; в 1634г. Львовский армянский епископ Николай Torosowicz принял унию с папой, – Гарасевича Annales Ecclesiae Ruthenae, р. 74 начало. В настоящее время Армян в Австрийской Галиции с Буковиной до 5 тысяч; живут они в городах: Львове, Лисече – Lysiec, Городенке, Снятыне, Кутне – Kutty, Черновице и Сучаве, – Чёрниг).

1594 - См. статью И. И. Малышевского: «Евреи в южной Руси и Киеве в X-XII веках», помещённую в Трудах Киевской Академии 1878г. Чтобы Евреи явились в Польше и, следовательно, из неё могли переселяться в Россию ранее второй половины XI в., это отрицает Graetz в своей Geschichte der Juden, объявляющий еврейско-польские монеты XII века за augenscheinliche spuria, – VI, 69.

1595 - Жидовские ворота, – Ипатская летопись, 2 издание стр. 232 и 296, в «Ярославлевом городе первые от Золотых в ту или другую сторону (по Закревскому Летопись и описание г. Киева, нынешние Львовские, на север от Золотых).

1596 - В 1113г., после смерти Святополка Изяславича, Киевляне в числе других ненавистных им людей грабили Жидов (Ипатская летопись), причиной чего с совершенной вероятностью предполагают страшное ростовщичество последних (Малышевский). Старорусское слово «кабала» (дать на себя кабалу – вексель, и идти в кабалу – заживать взятые в долг деньги), вероятно, происходит от еврейского слова кабал, что значит схватить, связать. (Так как дававшие на себя векселя и вообще занимавшие деньги подвергали себя опасности арестов).

¹⁵⁹⁷ - Под 1288г. упоминаются Жиды (но не видно, как оседлые или только как временные жители) во Владимире Волынском,— Ипатская летопись, 2 издание стр. 605 (При Андрее Боголюбском Жиды, как следует понимать летопись,— Ипатская, 2 издание стр. 401, не жили постоянно во Владимире Кляземском, а только приезжали в него торговать).

¹⁵⁹⁸ - У Ралли и П. V, 416.

¹⁵⁹⁹ - Нестор в житии, по изданию Бодянского л. 24 sub. fin. Не совсем ясно, что значит: тайно от всех («отаи всех»); как будто должно понимать это так, что явные укоризны Жидам были делом недозволенным.

¹⁶⁰⁰ - Митрополит Георгий, неизвестно с какого года и по какой занимавший кафедру, упоминается под 1072 и 1073 годами; митрополит Никифор I занимал кафедру с 1103 по 1123 год; монах Феодосий жил во второй и третьей четвертях XII века.

¹⁶⁰¹ - Письмо у Миня в Патрологии t 102 p. 781; исчисление в нём отступлений латинян § 11 sqq. (написано вскоре после смерти папы Льва IX, — § 3).

¹⁶⁰² - Греческий подлинник статьи (со славянским переводом по Кормчим второй половины XIII века Новгородской и Рязанской) у А. Н. Попова а сочинении: Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян, М. 1875, стр. 58.

¹⁶⁰³ - Извлечение из сочинения Иоанна Клавдиопольского у А. С. Павлова в Критических опытах, приложение VIII, стр. 189 (о нём стр. 45 начало).

¹⁶⁰⁴ - Опресноки, опресночные или безквасные хлебы, попросту сказать: пресные хлебы (испечённые без дрожжей), употребляемые латинянами при совершении литургии, называются у них облятами (oblata, oblatae, у Поляков oplatek,— тка, каковое собственно название и употребляет митрополит Никифор), что значит одно и то же с нашим (греческим) названием литургийных хлебов — просфора, т. е. приношение (oblata от глагола offero, приношу). Оба названия — наше и латинское произошли от того, что в древнее время как у нас,

так и у них, литургия совершалась не на хлебах, изготовленных от (при) самой церкви, а принесённых верующими (а так как и у них верующие приносили, конечно, обыкновенные хлебы, а не опресноки, то этим ясно и доказывается, что опресноки составляют у них позднейшее нововведение),— Латинские обляты или облятки совершенно отличаются формой от наших просфор: они — суть весьма маленькие и тонкие лепёшки (величиной в наш теперешний двухкопеечник, а толщиной — в толщину нашего серебряного пяточка и даже тоньше).

¹⁶⁰⁵ - Когда ввёлся между западным духовенством обычай брить бороду, остаётся неизвестным: о нём говорит патриарх Фотий (оправдательное послание к папе Николаю, у Валетты стр. 155); до папы Григория VII (1073—1085) он не был всеобщим, а этот последний предписывал его к общему соблюдению» (послание по этому поводу у Дюканжа в Gloss. Latinit. под словом Barba); окончательно утвердился он не ранее XV столетия (Словарь Мюллера-Мотеса под словом Bart).

¹⁶⁰⁶ - Приведённый стих ап. Павла в древних списках читается различно, в одних: ζυμεῖ — квасит, в других: φθεῖρεῖ — тлит. Греки усвоили первое чтение, а латиняне второе, и отсюда укоризна (подозревающая намеренное повреждение в видах азимитизма).

¹⁶⁰⁷ - О перстнях, носимых западными епископами, аббатами и настоятелями приходских церквей во время богослужения, см. Серединский О богослужении Западной церкви, I, 34 fin.

¹⁶⁰⁸ - Это действительно было в обычае у западных епископов и священников.

¹⁶⁰⁹ - Католики постятся в пятницу и субботу, причём их пост состоит в воздержании от одного мяса, — Серединский О богослужении Западной церкви, II. 75.

¹⁶¹⁰ - См. Серединский, *ibid.* стр. 79.

¹⁶¹¹ - О нынешнем посте католиков в Четыредесятницу см. Серединский, *ibid.* стр. 77.

¹⁶¹² - По поводу обвинений на латинян, что они скверноядят и что монахи их мясоядят сало свиное, патриарх Антиохийский

Пётр замечает Михаилу Керуларию: «что касается до того, что скверноядят они и что монахи их мясоядят сало свиное, то при тщательном дознании найдёшь, что это бывает у некоторых и из наших; Вифиняне, Фракийцы и Лидяне едят ворон, сорок, диких голубей и земляных ежей (γαγύλας καὶ κολοιοῦς καὶ τρυγόνας καὶ χέρσαίους ἐχίνους), которых употребление Отцы дозволили как дело безразличное»,... Λόγος, καθ' ὃν καιρόν, § 7.

¹⁶¹³ - Не значит ли это того, что Западная церковь «запрещает в молитвах произносить прозвание святого и его отчизну?» (Серединский *ibid.* стр. 65 fin.).

¹⁶¹⁴ - Название Богородицы у католиков действительно не Богородица, а святая Мария (*sancta Maria*; слóва, соответствующего греческому Θεοτόκος или нашему Богородица у них нет, а когда нужно выразить именно то, что сватая Мария есть Богородица, то они говорят: *Mater Dei*).

¹⁶¹⁵ - Цель которых – доставлять земное благополучие людям.

¹⁶¹⁶ - Равно как и действительные государства являются чрезвычайно далёкими от их идеала (весьма нередко совсем забывая про то, чтобы доставлять благополучие людям, что составляет их главную и собственную цель).

¹⁶¹⁷ - Время Златоустого причисляется к этим временам светозарным,— и, однако, по изображению св. отца, оно далеко не было нравственно-светозарным ни вверху, ни внизу общества.

¹⁶¹⁸ - Церковь есть, конечно, училище веры и нравственности, но не в смысле собственного и первоначального научения, а в смысле повторения и укрепления.

¹⁶¹⁹ - Статьи о книгах ложных.

¹⁶²⁰ - Кто из числа даже людей образованных не придерживается веры, что понедельник есть тяжёлый день для начатая каких-нибудь дел и для предпринятия путешествий? Это суеверие, идущее от времён языческих, основывается на том, что у язычников понедельник был днём луны (*Lunae dies*, *Lundi*, *Montag*), а луна, как мифологическое божество, была

покровительницей чар и волхвования (В . Hederichs Mythol. Lexicon, sub v. Luna,— преимущественно чар любовных, от чего в любовных песнях обращения к луне); следовательно, по представлениям языческим, в понедельник (бывший как бы днём колдунов) человек подвергался наибольшему действию направленных против него очарований.

¹⁶²¹ - А. Адама Римские древности в русском переводе, II, 92 начало.

¹⁶²² - Когда у Славян Балтийских введено было в 1124г. христианство св. Оттоном Бамбергским, то некоторые из них решили: *Nobis consilium videtur, ut Deum christianorum habeamus et tamen antiquos deos nostros non dimittamus et juxta illius aram nostris quoque diis aram constituamus, ut eos omnes pariter colendo illum et istos pariter habeamus propitios*,— Vita Ottonis в Acta SS. Балландистов, Julii t. 1 p. 414 fin. Венгерский герцог или великий князь Гейза, по уверению Дитмара Мерзебургского, начал христианствовать таким образом, чтобы просто присоединить христианство к своему прежнему язычеству: *hic*,— пишет Дитмар,— *Deo omnipotenti variisque deorum inlusionibus immolans, cum ab antistite suo ob haec accusaretur, divitem se et ad haec facienda satis potentem affirmavit* (Chronic., lib. VIII c. 3).

¹⁶²³ - Празднества языческие представляли собою не только моления богам, но и увеселения в честь их; а потребность веселья так свойственна людям...

¹⁶²⁴ - Греки, и до настоящего времени народ суевернейший и замаскированно язычествуют никак не менее, если не гораздо более чем мы (до какой степени много языческого оставалось у них в массах народных в конце VII века, это показывают правила Трулльского собора 61, 62 и 65; относительно настоящего времени мы можем указать книги: Бернхарда Шмидта *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*,— первая часть: Leipzig, 1871, и Н. Г. Полита, *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων*,— первая часть: Ἐν Ἀθήναις, 1871, в которых указываются и другие, существующие по нашему предмету, книги).

¹⁶²⁵ - Книги относительно языческой мифологии Славян и в частности Русских и относительно языческих суеверий, остающихся у последних: Начертание Славянской мифологии М. Касторского, СПб. 1841, Славянская мифология Н. Костомарова, Киев 1847, Исследования о языческом богослужении древних Славян И. Срезневского, СПб. 1848г., Русские простонародные праздники и суеверные обряды М. Снегирёва в четырёх выпусках, Москва 1837–1839, Русская народная годовщина П. Сахарова, помещённая в Сказаниях Русского народа, – во втором томе книги 7, Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий А. С. Петрушевича, Львов, 1865, Поэтические воззрения Славян на природу А. Афанасьева, три тома, Москва, 1866–1869.

¹⁶²⁶ - Первозык индо-европейских народов, исчезнувший, подразумевается, с их разделением, в наибольшей целостности сохранился в языке так называемом Санскритском (что значит – язык устроенный, обработанный), который был первым или древнейшим особым языком Индейцев и который, весьма давно перестав быть языком говорным, остаётся как язык мёртвый, наподобие латинского, старо-греческого, в Браминских священных книгах (Ведах).

¹⁶²⁷ - О признании Славянами единого небесного Бога говорит Гельмольд, – *Chronic. Slavor. lib. 1, § 83* (а Прокопий Кесарийский в *De bello Gothico*, III, 14, под единым богом Славян, творцом молнии, разумеет главного из низших богов – Перуна). Что этот единый Бог был Сварог, видно из того, что в генеалогии богов он (Сварог) ставится на первом месте и что другие боги суть его (Сварога) дети, Сварожичи (Ипатская летопись под 1114г., 2 издание стр. 200: сначала Сварог, потом Солнце царь, сын Сварогов; в слове христолюбца, о котором первой половины тома абзац сноски 1534: «огневи молятся, зовуще его Сварожичем»; Дитмар Мерзебургский, *Chronic, lib. VI, с. 17*, говорит, что первый из второстепенных богов назывался у Славян Сварожичем, – *Zuarasici*). У Балтийских Славян Сварог назывался Святовитом (*Zuantevit*, – Гельмольд, *lib. II, § 12*). Название Сварог изъясняется Санскритскими *Svar* –

небо и га – хождение (Буслаева О влиянии христианства на Славянский язык, стр. 50). – Что касается до слова Бог, то одни видят в нём Санскритское *baḥa* – счастье, красота, сила, любовь, добродетель (всё божественное, всё доброе и желаемое) или *baḥu* – многий, великий (*baḥ* увеличиваться, возрастать) другие производят от Санскритского *bu* – быть. (Суций, – Известия Академии Наук т. 1 стр. 241 и т. 2 стр. 386, cfr *ibid* стр. 522, также Буслаев *ibid*. стр. 122).

¹⁶²⁸ - Гельмольд, *lib.* 1, § 83: *Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum Deum in celis ceteris imperitantem,– illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero, distributis officiis obsequentes, de sanguine ejus processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorum illi Deo deorum.*

¹⁶²⁹ - Гельмольд *ibid.*: *Est autem. Sclavis multiplex ydolatrie modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt.*

¹⁶³⁰ - Гельмольд *lib.* 1, § 52 (А. Афанасьев 9, 92).– Дитмар Мерзебургский переводит слово белый латинским словом *pulcher*: *Belegora* (Бела гора), *quod pulcher mons dicitur*, *Chronic*, *lib.* VI с. 38 начало; *Beleknegini* (Белокнягиня), *id est pulchra domina*, *lib.* VIII с. 3.

¹⁶³¹ - Афанасьев I, 248.

¹⁶³² - *Ibid.* 1, 70 fin.

¹⁶³³ - *Ibid.* 1, 65.

¹⁶³⁴ - Бодянский «Об одном Прологе Московской духовной типографии и о тождестве Славянских божеств Хорса и Дажьбога», в Чтениях Общества Истории и Древностей год 1 (1846) книга 2. Солнце, действующее на землю из отдаления, непосредственно на земле воспроизводит себя в огне. Славяне поклонялись огню: «огневи молятся, зовуще его Сварожичем» (цитата несколько выше). С большой вероятностью следует думать, что Славяне поклонялись огню не как отдельному божеству, а как воспроизведению солнца, или как тому же солнцу, только в земном его образе.

¹⁶³⁵ - Афанасьев I, 320.

¹⁶³⁶ - Быв перенесено с богини супружеской любви на самую эту любовь, слово лада употреблялось в старое время как ласкательное имя, которым супруги называли друг друга. В Слове о полку Игореве: «жены руския въсплакали, а ркучи: уже нам своих милых лад ни мыслию смыслити» (по изданию в Русских Достопамятностях III, 98 fin. и ещё стр. 216, 218 и 220). Доныне употребляемые слова, указываются на характер Лады, — ладный, ладить. В народных песнях Лада постоянно называется Дид-Ладой: «о! Дид-Лада». Дид значит великий и составлял усвоенный Ладе эпитет, так что: «ой Дид-Лада» значит: «о великая Лада!».

¹⁶³⁷ - В житии Оттона Бомбергского говорится: Herovit (Яровит) lingua latina Mars dicitur, -Acta SS. Болландистов, Julii, t. 1 p. 409 fin. Что он был богом плодородия, это видно из свидетельства того же жития св. Оттона, — ibid. p. 408 fin. Что у нас, с именем Ярилы, он был богом чувственных наслаждений, видно из того, что Ярила на празднике его похорон изображался в виде куклы с огромным мужским детородным членом (Афанасьев, I, 442 cfr, Снегирёв IV, 55). Считают за одно и то же с Яровитом богов: Руевит, Ясонь или Хасонь (Jesse), видя в названиях особые филологические формы названия Яровит (Афанасьев I, 443 fin.). Что Тур есть одно и то же с Яровитом или Ярилой, относительно этого имеем свидетельства: близь Загреба или Аграма в Кроации есть местность, которая по-хорватски называется Турово поле, а по-немецки Marsfeld (см. в Древней и Новой России 1879г. в № 8, статью: «Людевит Гай», стр. 280 col. 2). В некоторых местах России слово тур есть слово не печатное и значит то же, что греческое φαλλός (сведение сообщено одним товарищем по службе, родом из Саратовской губернии; см. также Снегирёв IV, 55 sub fin.; у Гомера в Илиаде прилагательное θοῦρος, тождественное с нашим тур, есть постоянный эпитет Марса). Который-то из двух богов любви — Ярило или Лада назывался ещё Кострубом (в Малороссии) и Костромой (в Великороссии, Афанасьев III, 724 fin. sqq).

¹⁶³⁸ - Род или домовый был патроном целых семейств или домов; рожаницы — патронессами отдельных людей (соответствовали христианским ангелам-хранителям).

¹⁶³⁹ - 1) Под 980г.: «поставн (Владимир в Киеве) кумиры на холму вне двора теремного: Перуна..., и Хърса-Дажьбога, и Стрибога и Симарьга (вариант Семарьгла) и Мокошь».

¹⁶⁴⁰ - Можно предполагать, что они были божества не русские, а инородческие, принятые Владимиром или ранее его в сонм русских божеств (и усвоенные потом и русским народом, ибо о них говорится в обличительных словах).

¹⁶⁴¹ - Летописи русской литературы и древности Тихонравов IV, отд. 3, стр. 90 и 97. Название Буякинъ как будто должно (или можно) производить от слова: буй, буевище, что значит кладбище (Снегирёв, I, 27 fin.) и следовательно должно (можно) считать за духов женского рода, обитавших на кладбищах. Упырь – то же что немецкое Вампир (Vampir, V30;ам) есть умерший, тяжко грешный и проклятый человек, который выходит по ночам из могилы, ходит по домам и сосёт кровь у сонных людей и, особенно, у младенцев (Афанасьев, III, 557. Сербь и Греки смешивают упырей с оборотнями, которые у Малороссов вместе с другими Славянами – вовкулак, Афанасьев III, 525 sqq, и называют их (упырей) первые вукодлаками,– Караджич. Речник под слово и Живот и обычаи народа сербского, стр. 213. Вторые – нашим славянским именем βουρκόλακας,– Б. Шмидта, Das Volksleben der Neugriechen S. 157, Дюканжа Gloss. Graecit. под словом Βουρκόλακα). Берегини, может быть, другое название Русалок, данное им потому, что они выходят из вод на берега рек и проводят время в сидении на них. (Афанасьев принимает их за женские существа, обитающие на горах, от древнего значения слова брег – гора, -II, 529 fin., III, 124; в некоторых сказаниях замечается о берегинях, что их «нарицают тридевять (вариант тридесять) сестёр,– у Тихонравова стр. 89 начало, 92 начало, 108 начало). Вилы у Сербов суть молодые и красивые существа женского пола, одетые в белую, длинную одежду, с распущенными косами, живущие по большим горным возвышенностям и по утёсам около воды, никому не причиняющие зла и только жестоким образом мстящие, когда кто их оскорбит,– Караджич, Речник и Живот. Что такое Переплут, остаётся пока вовсе необъяснённым. Под Трояном, как мы говорили прежде, со всей вероятностью должно

разуметь римского императора Траяна, внесённого сказаниями в число богов по недоразумению (первой половины тома сноски 16).

¹⁶⁴² - Див, тождественное с латинским Deus и греческим Θεός (косвенные падежи от Ζεύς – Διός, Δίϊ), собственно значащее светлый, первоначально употреблялось о божестве в добром смысле (нынешнее значение слов: дивный, дивно) и потом уже начало употребляться в злом (что случилось со словом и у Персов, у которых div – злой дух, Афанасьев, I, 127 fin.). Вместе с божеством мужского рода – Дивом в сказаниях ставится божество женского рода – Дивия: «ов Дыю жьреть, а други Дивии», Библиографические листы Кеппена, 1825г., № 7, стр. 88 sub fin., cfr Летописи Русской литературы Тихонравова IV, 3, 99). Как о божестве чёрном, которое наносит людям несчастья, о Диве говорится в слове о полку Игореве: «уже вържеса Див на землю» (русскую, которую страшно опустошали Половцы, Русские Достопамятности III, 130), а о диве-филине, как птице бога-Дива в нём же: «див кличет врѣху древа» (предвещающая несчастья, – ibid. стр. 38).

¹⁶⁴³ - Вместо Мары других Славян, божества женского рода, у нас, Русских, вероятно, был Мор (морить), божество мужского рода, ибо слово мор до сих пор употребляется у нас так, что заставляет предполагать существование языческого чёрного бога: пришёл, напал мор на людей. У сербов Мара-Куга и Морија, Караджич Слово. По нашей русской мифологии помощницей смерти является Баба-яга (Афанасьев III, 586) и потом орудиями злых божеств между самими людьми – ведьмы (о которых у него же в том же томе).

¹⁶⁴⁴ - Под 980г.

¹⁶⁴⁵ - На народных игрищах, составляющих остаток языческих им празднований, до сих пор употребляют их чучела или куклы.

¹⁶⁴⁶ - Гельмольд, lib. I, § 83, говорит: alii (dei Sclavorum) silvas vel lucos inhabitant, quibus nullae sunt effigies expressae.

¹⁶⁴⁷ - Это видно из того, что Владимир, поставивши в Киеве в 980г., очевидно, возможно великолепную статую Перуна,

поставил её деревянную и только отчасти присоединил в ней к дереву серебро и золото: «постави Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат». Cfr Ибн-Фоцлана у Френа, S.9.

¹⁶⁴⁸ - Что было уже у Славян западных, см. у Срезневского О языческих богослужениях.

¹⁶⁴⁹ - Под овинами, т. е. в подовиньях, молились огню.

¹⁶⁵⁰ - Первой половины тома сноски 277

¹⁶⁵¹ - У Срезневского О языческих богослужениях.

¹⁶⁵² - От того кладбища – буи, буювища.

¹⁶⁵³ - Афанасьев II, 131, 140.

¹⁶⁵⁴ - В великий четверг кликами мёртвых (Стоглав гл. 41, вопрос 26, Казанское издание стр. 190), т. е. приветствовали их, возвращающихся с того света; в Троицкую субботу справляли на кладбищах поминки и тризны по мёртвым (Стоглав гл. 41, вопрос 23, Казанское издание стр. 187), т. е. провожали их на тот свет. (До сих пор сохраняющееся народное верование, что души мёртвых выпускаются из ада к Светлому дню и снова в него запираются к Троицыну дню).

¹⁶⁵⁵ - Ибн-Фоцлан у Френа, S. 11 и 13 (по нашей летописи во введении сожигали на великих кладах, но можно полагать, что о поставлении лодок на колоды, на которых они и у Ибн-Фоцлана, S. 13, в летописи не досказано).

¹⁶⁵⁶ - Ибн-Фоцлан *ibid.* S. 21.

¹⁶⁵⁷ - Летопись во введении и Ибн-Даста у Хвольсона, стр. 29.

¹⁶⁵⁸ - Ольга сотворила тризну Игорю и не велела творить тризны над собой, – летопись под 945г. и 969г. (В одном чине исповеди налагается епитимья на того, кто «по мертвеци дрался», – Синодальные рукописи по Описанию Горского, и Невоструева № 153, л. 290, стр. 282. Так как тризны или драки по мертвецам происходили на кладбищах, то отсюда буйный – человек храбрый, драчун, а буюти – νεανιεύομαι, – Будил. «Язык XIII слова Григория Богослова, стр. 110).

¹⁶⁵⁹ - Ибн-Даста *ibid.*

¹⁶⁶⁰ - Специальное сочинение по нашему предмету: А. А. Котляревского, О погребальных обычаях языческих Славян, Москва, 1868.

¹⁶⁶¹ - Можно предполагать, что в первый или в определённый ближайший четверг, который как день недельный посвящён был Перуну (как у Римлян Юпитеру, который был тот же Перун, — у некоторых из западных Славян четверг до сих пор — Перунов день: Perendan), после первого дождя и грома. Известно присловье: «после дождика в четверг», означающее никогда (и соответствующее латинскому: *ad calendas graecas*). Происхождение присловья представляется вероятным объяснять так, что когда в христианстве запрещено было празднование нашего четверга, то и начали ссылаться на него, как на праздник, который никогда не имел быть празднуем. (Я сделаю, исполню то-то после дождика в четверг, т. е. в наш праздник, а так как этот праздник, быв запрещён, никогда не имел быть празднуем, то...).

¹⁶⁶² - О времени праздников см. несколько ниже.

¹⁶⁶³ - См. несколько ниже.

¹⁶⁶⁴ - См. обличительные слова против двоеверно живущих христиан в летописях русской литературы и древности Тихонравов т. IV, отд. 3, стр. 83 sqq. Самое слово двоеверие не есть слово нового сочинения, но принадлежащее нашим словам («христиане двоеверно живущие», *ibid.* стр. 89 и 91 начала). Под свидетельством официального характера разумею свидетельство митрополита Иоанна в Правиле черноризцу Иакову, по изданию преосвященного Макария в Истории т II, издание 2, стр. 372, 15: «А иже (христиане) жрут бесом и болотом и кладезем»...

¹⁶⁶⁵ - В Малороссии, у Болгар и у Сербов вечером накануне Рождества Христова или в Рождественский сочельник устраивается особая обрядовая трапеза (Петрушевича Общерусский дневник стр. 85, Каравелова Памятники народного быта Болгар стр. 276 fin., Караджича Речник под слово Божие и «Живот» стр. 3): это трапеза Солнцу и Перуну, с молением к ним о плодородии и благополучии наступающего года (почему и

вечер Рождественского сочельника называется у Малороссов щедрым вечером, cfr Снегирёв, II, 9). Гадания святочные выражают желание людей (в настоящее время исключительно молодых) узнать свою судьбу в наступающий год.

Переряживания, имеющие тот собственный смысл, чтобы под маской и под чужим видом укрыться от действия злых богов и от служащих их орудиями злых людей, употребляются в святках потому, что в продолжение их злые боги стараются вредить и причинять зло людям посредством так называемых у нас васильчиков (от того, что они преимущественно злы в Васильев вечер,— под новый год. А почему злые боги стараются особенно вредить людям и посылают своих васильчиков именно в это время, не совсем ясно). В древнее время святки назывались у нас Корочюном (Новгородская 1 летопись под 1143г.,— как у Карпаторуссов и других некоторых Славян они до сих пор называются, Снегирёв I, 49; «задать кому карачун» значит задать кому святки, задать кому праздник, т. е. отделать кого). Карачун, по всей вероятности, есть одно и то же с болгарским Каракончо (Каравелов *ibid.* стр. 278 fin.); а болгарский Каракончо есть одно и то же с новогреческими Καλικάντζαροι; новогреческие же Каликанцары суть именно злые духи (в некоторых местах представляемые так же, как у нас васильчики, маленькими нагими мальчиками в колпаках), являющиеся на землю, чтобы наносить вред и досаждают людям, на 12 дней от Рождества Христова до Крещения (о них Полита Μελέτη ἐπὶ βίου стр. 67 и Шмидта *Das Volksleben* S. 142). Святочные Авсень (Овсень, Усень) или Таусень и Плуга (у Румынов Plugul) пока остаются необъяснёнными удовлетворительно. О языческом праздновании январских каланд или наших святок Греками говорит Трулльский собор в правиле 62. О самом праздновании, остающемся, как и у нас до настоящего времени, см. в Пидалионе, в примечании к сейчас указанному правилу Трулльского собора.

¹⁶⁶⁶ - Мы Русские во времена пред-исторические (и потом очень долго и во времена исторические) считали годы или начинали новый год не с Январского термина натурального года, а с Мартовского, как это было и у классических Греков и

Римлян в древнейшее время. Поэтому у нас второй праздник Солнца и Перуна был вместе и гражданским праздником нового года. О праздновании Мартовского языческого праздника, соответствующего нашей масленице, Греками см. в указанном 62 правиле Трулльского собора, в толковании на правило Вальсамоновом (у Ралли и П. II, 450) и в примечании к нему Пидалиона.— О масленице пекут у нас блины или оладьи потому, что суббота сырной недели или масленичная есть день вселенского поминовения родителей (т. е. по случаю праздника языческого распространили поминовение христианское на всю неделю).

¹⁶⁶⁷ - Купала не есть языческое божество, как баснословят наши мифологи, а простонародное прозвание Иоанна Крестителя. Купала, купатель, от купаю, т. е, крещаю: Иван купавший, т. е. крестивший, Христа,— Креститель (встречали мы, что и в богослужебных книгах крещение просторечиво называется купанием).— О языческом праздновании нашего купальницкого праздника Греками см. у Вальсамона в толковании на 65 правило Трулльского собора (у Ралли и П. II, 459 начало) и отчасти в Пидалионе в примечании на то же правило.

¹⁶⁶⁸ - В некоторых местах России святая неделя называется гремяцкой неделей (Сахаров стр. 75). Существует примета, что на святой неделе гром к урожаю (Петрушевич, стр. 40); в Малороссии кости от пасхального ягнёнка или поросёнка зарывают на хлебных полях, чтобы не было голода (ibidd. и Снегирёв I, 160; перед временами Владимирского собора 1274г. в некоторых местах России в ночь святого воскресения, под которым, кажется, должно разуметь не каждое воскресение, а именно Светлое, совершали языческий праздник, как Дионисов, посредством вискания и ржания вместе мужей и жён,— деяний собора конец, в рукописях. В Галиции в некоторых местах кличут Вородая,— Петруевич ibidd.: что значит этот Вородай?). Никифор исповедник в одном из своих правил запрещает τὰς πεμπτάς φυλάττειν, т. е. хранить четверги (у Ралли и П. IV, 431, пр. 4). В Пидалионе это поясняется: «у Армян и у (православных) христиан востока (Малой Азии) вошло в обычай

и до сих пор остаётся соблюдаемым, чтобы не работать во все четверги от Пасхи до четверга Вознесения, может быть ради почитания этого (последнего) четверга» (в примечании к правилу Никифора, Закинфского (Дионисия?) 1864г. издание стр. 732). Эти четверги не представляют ли собой четвергов Зевса-Перуна? Заметим здесь, кстати, что как у нас по представлениям народным, гремит теперь на небе вместо Перуна пророк Илия, так и у Греков вместо Зевса он же, см. житие Андрея Юродивого в Acta SS. Болландистов, Maii t. VI p. 81.

¹⁶⁶⁹ - Бесовские потехи в первый понедельник Петрова поста, о которых говорит Стоглав (гл. 41, вопрос 27, Казанское издание стр. 391), составляли окончание праздника Ярилы (см. у Снегирёва IV, 59 fin. выписку из Тихона Задонского).

¹⁶⁷⁰ - А св. Власий, представляющий собой трансформацию Волоса по созвучию, есть как бы помощник св. Георгия.— О праздновании св. Георгия у Греков и Болгар совсем по-язычески см. сейчас ниже.

¹⁶⁷¹ - Совершался потому, что этот праздник принимался у Греков за праздник «родин» Богородицы (λοχεῖῶν,— Трулльского собора правило 79, cfr в Пидалионе примечание к этому правилу).— Трапеза, ставившаяся Роду и Рожаницам, освящалась тропарём Богородицы,— см. обличительные слова в Летописях Тихонравов (в Малороссии ещё в конце XVI в. на другой день Рождества Христова приносили в церковь «муку с сыром варёную, мняще в честь Богородицы,— Акты Западной России, т. IV, № 22 и 33, стр. 30 и 44).— Что касается до ежемесячных языческих праздников, то с совершенной вероятностью предполагают, что 12 пятниц в году, к которым народ питает особенное уважение, воспроизводят собой эти праздники. За еженедельный языческий праздник Славян должно принимать ту же пятницу (которая в язычестве была посвящена у них Ладе или Сиве, Афанасьев I, 230, и этим объяснять, что народ питает особенное уважение к св. Параскеве-Пятнице и что у Болгар она считается матерью св. Недели: Стоглав, п. 41 вопрос 21: «является (лживым пророкам) святая Пятница и святая Анастасия (Воскресение,

т. е. Болгарская св. Неделя) и велят им заповедати хрестьяном»..., cfr Снегирёв I, 188; в Малороссии у простого народа ещё в конце XVI в. недельным праздником была пятница; а не воскресенье,— Акты Западной России, *ibid.*, стр. 29 и 44). [О почитании в Малороссии пятницы как дня воскресного, о посте в 12 пятниц и о жонке простоволосой, изображавшей собой св. Пятницу, см. в Регламенте, ч. 2, пункты 4 и 5.]

¹⁶⁷² - О Греках см. в Пидалионе примечание к 99 правилу Трулльского собора. (Причём жертва несправедливо принимается за заимствованный от Турок их курбан). О Болгарах у Каравелова в Памятниках народного быта Болгар, стр. 211.

¹⁶⁷³ - У нас до сих пор поют: Благослови, Троица, Богородица, нам в лес пойти, венок сплести! Ай Дид, ай Ладо!— Снегирёв III, 103.

¹⁶⁷⁴ - Опахивание селений во время моровых язв.

¹⁶⁷⁵ - В Летописях у Тихонравова, стр. 89.

¹⁶⁷⁶ - *Ibid.* стр. 101.

¹⁶⁷⁷ - Под 996г.

¹⁶⁷⁸ - О князе Андрее Боголюбском, который непременно завёл бы у себя во Владимире богадельни, если бы они были до него где-нибудь, летопись говорит: «паче же на милостыню (бе) зело охотлив: ибо брашно свое и медь по улицам на возех слаше больным и по затвором»,— Лаврентьевская летопись под 1175г.

¹⁶⁷⁹ - В древнее время, как и в позднейшее на Москве, у нас были лекари из иностранцев (Арабов, Армян, — в Патерике, Греков и может быть Жидов, которые славились тогда искусством врачевания) только у князей.

¹⁶⁸⁰ - Нестор в житии Феодосия, по изданию Бодянского л. 20 sub fin.

¹⁶⁸¹ - Владимир святой раздавал нищим в праздники весьма большую денежную милостыню,— летопись под 996г.

¹⁶⁸² - См. первой половины тома абзац сноски 462.

¹⁶⁸³ - Обращение людей с домашними животными, конечно, составляет свидетельство относительно их нравов (как то говорит и Священное Писание, Притчи 12:10): обращение нашего народа с несчастными лошадьми (и дворовыми собаками), представляет в этом случае свидетельство крайне печальное.

¹⁶⁸⁴ - У Френа, S. 11 fin.

¹⁶⁸⁵ - Да припомнит читатель, что́ говорит о нашем пьянстве Стоглавый собор в своём ответе о пьянственном питии, гл. 52, Казанское издание стр. 249 sqq (253).

¹⁶⁸⁶ - Первой половины тома сноски 272 и далее.

¹⁶⁸⁷ - Правда Ярославова, признавая и как бы санкционируя факт рождения господами детей от рабынь, делает по отношению к детям и их матерям то, что предписывает освобождение тех и других от рабства: «аже будутъ робье дети у мужа, то заднице (наследства) им не имати, но свобода им с матерью»,— Русские Достопамятности I, 54, II, 107.

¹⁶⁸⁸ - В рукописях у Калайдовича выпущено (стр. 187 примечание 2). В позднейшее время, в XVI веке, у нас был весьма распространён содомитизм (παῖδεραστία,— собственно мальчишеское влечение, а в употреблении вообще мужелюбие). Относя появление его у нас к позднему времени, считают причиной этого позднейшую строгую заключённость у нас женщин. Но в позднейшее время у нас были строго заключены далеко не все женщины, а только женщины высшего класса, и, следовательно, это не составляет действительной причины; а во всяком случае мы находим указания на существование у нас нашего греха сверхъестественного уже в весьма древнее время (см. первой половины тома сноски 1533). С содомитизмом могли познакомить нас Греки, у которых он идёт от времён классических и которые были преданы ему и в позднейшее время в самой крайней и, можно сказать, ужасной степени, см. например, житие Андрея Юродивого в Acta SS. Болландистов, Maii t. VI, p. 32 sqq, 44. В позднейшее время у нас мужчины, служившие за женщин, для приобретения женоподобности, выщипывали себе бороды: то же находим у Греков,— Морини De

poenitentia, приложения р. 93). Содомитизм Турок, не смотря на то, что каждый мужчина может иметь у них сколько хочет женщин, с большей вероятностью должен быть производим от Греков).

¹⁶⁸⁹ - Кроме того, что одежды шились из дорогих и драгоценных материй, они унизывались жемчугом и убирались камнями. Рубашка из голландского полотна у нынешнего богатого человека и вместе франта, при всей своей добротности и при всём своём изяществе, стоит не боле 20–25 рублей; но рубашка древнего богатого человека и франта, униженная жемчугом, могла стоять тысячи рублей. Дополнения к рубашке составляли: золотая гривна (на шее), золотые обручи (на руках): дорогой и совсем драгоценный пояс (сfr Описание Синодальных рукописей № 54, стр. 22 начало).

¹⁶⁹⁰ - А относительно многочисленности прислуги в домах и вообще домовых холопов древние и старые люди, как известно, доходили до того, что по нынешним нашим понятиям, представляли собой нечто совсем смешное.

¹⁶⁹¹ - Слово скоморох происходит, как нам думается, от греческого простонародного (не находящегося в лексиконах) σκώμμαρχος, что́ будет значить мастер (собственно начальник) смехотворства (ἀρχὸς σκωμμάτων). В старых Писцовых и Переписных книгах нередко можно встречать, что в какой-нибудь, деревне живёт скоморох или живут скоморохи. Это значит, что скоморохи жили для обихода окружной местности, чтобы было кого приглашать в качестве музыкантов и потешников на всякие пиры, а особенно на свадьбы (в Греции, где ремесло скоморохов практикуют цыгане, это и до сих пор так).

¹⁶⁹² - Ко всему указанному скоморохи были ещё гимнастами и фокусниками. Скомороха, выделяющего гимнастические штуки перед князем, см. на фреске в паперти Киево-софийского собора, – снимок в издании Полевого Очерки Русской истории в памятниках быта, II, 48; что скоморохи были фокусники, это даёт знать Переяславский летописец, когда, рассказывая под 1070г. о появлении волхвов в Ростове, говорит: «они же (волхвы) мечтанием яко скомраси прозреваху у них за

плечами»...,— Временная книга IX, стр.47. [О скоморохах см. статью покойного И. Д. Беляева («О скоморохах») во Временнике Общества Истории и Древностей, книга XX, также у Афанасьева в Поэтических воззрениях, I, 338 fin. sqq.— Нестор в житии преподобного Феодосия говорит, что однажды пришёл последний к великому князю Святославу, «и се виде многы играющи пред ним, овы гусльные гласы испущающе, другыя же оръганьныя гласы поюще, и инем замарьныя (слова нет у Востокова, а Миклошичем не объясняется) пискы гласящем, и тако въсем играющем и веселящемъся, якоже обычаи есть пред князьмъ»,— по изданию Бодянского л. 26.]

¹⁶⁹³ - Т. е. какой-нибудь остаток, может быть, и сохранился в народе, но пока не приведён в известность. [Простой народ увеселял себя, как и доселе увеселяет по праздникам. В древнее время принадлежность больших праздников составляли так называемые братчины (Ипатская летопись под 1159г., 2 издание стр. 340 начало: «братъщина»),— складчинные пиры прихожан у церкви. Братчины, бывшие и у Греков, собственно запрещаются каноническими правилами,— Лаодикийского собора правило 55 и Карфагенского собора правило 71 (у Ралли и П.— 60. О праздничных хороводах у Греков, для сравнения с нашими, см. у Ралли и П. III, 117, 185 и 465 sqq).]

¹⁶⁹⁴ - Игра в зернь (название от того, что вместо костяных кубиков,— «зерновые кости»,— нередко употребляли зёрна, по всей вероятности, есть греческая игра, которая у древних Греков называлась κύβοι (кубики,— игра посредством костяных кубиков, Апостольское правило 42 и Трулльского собора правило 50), а у новых Греков называется τὸ ζάρι·и τὸ τάβλι, и которая есть европейский триктрак.

¹⁶⁹⁵ - См. Щапова Русский раскол старообрядства, стр. 162 начало sqq.

¹⁶⁹⁶ - Описание Синодальных рукописей Отдел II, Прибавление № 231, стр. 89 fin.

¹⁶⁹⁷ - Волхвы убили «попина Янева».

¹⁶⁹⁸ - Ипатская летопись под 1185г., 2 издание стр. 437.

¹⁶⁹⁹ - В Лаврентьевской летописи под 1096г. О Галичском князе Владимирке Володаревиче даётся знать в летописи (не совершенно определённо), что он имел обычай каждодневно ходить за службу в придворную церковь,— Ипатская летопись под 1152г., 2 издание стр. 319 начало; о Смоленском князе Давиде Ростиславиче летопись говорит это прямо и положительно,— *ibid.* под 1197г., стр. 471 *fin.*

¹⁷⁰⁰ - Понятия времени полагали в число законной военной добычи не только всё принадлежавшее у врагов людям, но и Богу — святыню храмов и их принадлежности. На этом основании князья наши, когда случалось им брать завоёванные города, старательно грабили церкви городов, чтобы обогащать их святыней и принадлежностями свои церкви. В 1066г. Всеслав Полоцкий взял Новгород и унёс из его св. Софии колокола, паникадила, иерусалим церковный и сосуды служебные (Новгородская 1 летопись под 1066г. и Ипатская летопись под 1178г., 2 издание стр. 412). В 1171г. рать Андрея Боголюбского, предводимая его сыном Мстиславом, взяла Киев под Мстиславом Изяславичем Волынским, и «грабили монастыри и Софью и Десятинную Богородицу: церкви обнажиша иконами и книгами и ризами, и колоколы изнесоша все, и вся святыни взята бысть» (Ипатская под 1171г. с начала). В 1203г. Рюрик Ростиславич отнял Киев у своего соперника с помощью союзников, и эти последние (Черниговские Ольговичи) «митрополью святую Софью разграбиша, и Десятинную святую Богородицу разграбиша, и монастыри все, и иконы одраша, а иные поимаша, и кресты честныя и ссуды священные и книги, то положиша все себе в полон» (Лаврентьевская летопись под 1203г. с начала).

¹⁷⁰¹ - Паломник гл. XXI, по изданию Норова стр. 144 *fin.*

¹⁷⁰² - У Калайдовича стр. 176 и 203 (Путешествия столько отнимали в простом народе рук у земледелия и вообще труда, что, по Нифонту, они причиняли великий вред государству).

¹⁷⁰³ - У Кирика: «ходили бяху роте, хотяче в Иерусалим»,— Калайдович стр. 203.

¹⁷⁰⁴ - У Калайдовича стр. 176. Наше название лицемера «ханжа» есть греческое χατζής (у Болгар и у Сербов – хаджия и хаджи, у Турок – ходжа), что есть название поклонника, совершившего путешествие в Иерусалим (и усвояем ему потом как прозвание), т. е. у нас название поклонника стало синонимом и нарицательным именем лицемера. (О существовании слова в греческом языке до Турок, – может быть, происходящего от нашего славянского ходить? – см. Acta Patriarchat. Constantinop. Миклошича, I, 13, II, 203: χατζίκης).

¹⁷⁰⁵ - В хронографе: «во образе некоего пилигрима (-ма), сиречь калики» – А. Н. Попова Изборник из хрогрр. 190 (Паломники, о которых в Лаврентьевской летописи под 1283г., в других летописях называются переходниками, иже ходят по землям, милостыни просяще, – Воскресенский).

¹⁷⁰⁶ - Дюканжа Gloss. Latinit. под словом Palmarius.

¹⁷⁰⁷ - А название «калеки», означающее нищих, странствующих по миру, есть то же, что калики (ибо и эти последние совершали свои путешествия Христовым именем).

¹⁷⁰⁸ - Безсонова Калеки переходные, выпуск I, стр. 7 sqq (что каликам жилось от Христова имени хорошо, видно из того, что они величаются в былинах «дородными молодцами»). – Антоний Новгородский в своём Константинопольском Паломнике сообщает известие о замечательном русском паломнике периода до-монгольского, который умер и был погребён в Константинополе: «на уболе (ἐν τῷ ἐμβόλῳ, – выше между сносками 495 и 496) святого Георгия святой Леонтей поп русин лежит в теле, велик человек: той бо Леонтий 3-жды в Иерусалим пеш ходил» – по изданию Саваитова стр. 142.

¹⁷⁰⁹ - Принимает монашество за таинство писатель, известный под именем Дионисия Ареопажита (De eccles. Hierarch, с. 6); за таинство и как бы за второе крещение – Феодор Студит (у Миня в Патрологии t. 99 p. 1521, 1524 и 1590), cfr Гизелера Dogmengeschichte, SS. 403 fin. и 526.

¹⁷¹⁰ - И ко всем действиям и делам внешней набожности Греки не имеют такой приверженности, как мы, – Русские. Знающие Греков в этом отношении Русские объясняют это тем,

что у них пало древнее благочестие. Но это неправда и истинная причина – различие взглядов. (Никоновское исправление книг дало повод высказаться старому или средневековому мнению Русских о Греках, будто у них пало истинное благочестие: причиной образования этого взгляда было то, что мы указали сейчас выше, – различие взглядов на внешнюю набожность. Обстоятельный речи об этом мы должны будем вести много после).

1711 - Бывший в МДА нисколько дней тому назад.

1712 - История т. 1, гл. VI, издание 4 стр. 177 sqq.

1713 - О древней и новой России, – приложения к XII т. Истории стр. XXXIX fin.

1714 - История т. V, стр. 213 fin.

1715 - Ibid. стр. 215.

1716 - Ibid.

1717 - Преосвященный Филарет История, период I, § 9, издание 3 стр. 32; преосвященный Макарий История, т. I гл. III, издание 2 стр. 211, Соловьёв История, т. I, гл. VIII, издание 4 стр. 285.

1718 - См. письмо Петра Симоновича к Погодину в Москвитянине 1849г., ч. II, Смесь, стр. 11.