



**БОГОСЛОВСКІЕ
ТРУДЫ**

32

Богословские Труды

СБОРНИК
ТРИДЦАТЬ ВТОРОЙ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА
1996

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Члены редколлегии:

Митрополит Волоколамский и Юрьевский *Питирим*, профессор Московской Духовной академии, доктор богословия, председатель редколлегии

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский *Михаил*, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии

Архиепископ Дмитровский *Александр*, профессор, ректор Московской Духовной академии и семинарии, председатель учебного комитета

Архиепископ Дюссельдорфский *Лонгин*

Епископ Керченский, викарий Сурожской епархии *Анатолий*

Протоиерей *Владимир Сорокин*, профессор, ректор Санкт-Петербургской Духовной академии

Протоиерей *Александр Кравченко*, ректор Одесской Духовной семинарии

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

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

Протоиерей *Иоанн Белевцев*, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии

Архимандрит *Иннокентий Просвирнин*, заместитель гл. редактора ЖМП

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

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

Д. П. Огицкий, профессор

А. С. Бувеский, ответственный секретарь ОВЦС, доктор богословия

К. М. Комаров, профессор Московской Духовной академии

К. Е. Скурат, профессор Московской Духовной академии

В. П. Овсянников, кандидат богословия

На заседании Священного Синода 6 октября 1995 года под председательством Патриарха Московского и всея Руси Алексия II утвержден новый состав редакционной коллегии сборника «Богословские Труды», который ознакомился и в целом одобрил публикацию в сборнике №32 богословских и церковно-исторических материалов.

СОДЕРЖАНИЕ

Архимандрит Макарий (Веретенников) Преподобный Серапион Кожеезерский	5
Архимандрит Георгий (Тертышников) Божественная благодать и свобода человека. (По творениям святителя Феофана Затворника)	15
Епископ Васильсурский Варнава (Беляев) Опыт православной аскетики	24
Ф. Воронин Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность	120
К. Е. Скурат Обличение пороков в русской церковной литературе XI–XVIII веков.	223
Священник Георгий Зяблицев Платон и святоотеческое богословие	235
О. А. Крашенинникова К истории формирования седмичных памятей Октоиха.	260
НАШЕ НАСЛЕДИЕ	
Неизданные творения святителя Игнатия (Брянчанинова)	269
Жизнь схимонаха Феодора	270
Христианский пастырь и христианин-художник.	278
Понятие о ереси и расколе	282
Письма святителя Игнатия	298

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРАПИОН КОЖЕЕЗЕРСКИЙ

Святая Русь прославилась множеством отечественных подвижников и явлением чудотворных икон. Интересно, что на ниве Русского Православия трудились святые различных национальностей. Русь приняла свою веру из Византии, став ее достойной преемницей. И на Руси спасались подвижники нашей Матери-Церкви¹. Это были преподобный Лазарь Мурманский († 1391; пам. 8 марта), преподобный Кассиан Грек Угличский († 1504; пам. 2 октября), преподобный Максим Грек († 1556; пам. 21 января).

Среди русских святых мы видим также выходцев из западных стран: дочь шведского короля Олафа — благоверную Анну Новгородскую, супругу князя Ярослава Мудрого († 1056; пам. 10 февраля), а также преподобного Антония Римлянина († 1147; пам. 3 августа), блаженного Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского († 1303; пам. 8 июля), блаженного Исидора Твердислова, Ростовского († 1474; пам. 14 мая), блаженного Иоанна Власатого, Ростовского († 1580; пам. 3 сентября)², преподобного Макария Римлянина, Новгородского чудотворца (XVI в., пам. 19 января). На Руси подвизались также выходцы и из западославянских стран; из моравских пределов прибыл святой Меркурий Смоленский († 1238; пам. 24 ноября), а с Афона сербский инок преподобный Савва Крыпецкий († 1495; пам. 28 августа). Венграми были преподобный Моисей Угрин, Киево-Печерский († ок. 1043; пам. 26 июля) и преподобный Ефрем Новоторжский († 1053; пам. 28 января).

Русская земля вынесла монголо-татарское иго, покорив затем татарские ханства. Московским князьям приходили служить татарские царевичи. Известны также русские святые татарской национальности: благоверный Петр, царевич Ордынский, Ростовский чудотворец († 1290; пам. 30 июня), потомок татарского баскака — преподобный Пафнутий Боровский († 1477; пам. 1 мая)³. В 1552 году в Казани пострадали два новокрещеных татарина Петр и Стефан (пам. 24 марта)⁴. Менее известно имя преподобного Серапиона Кожеезерского († 1611; пам. 27 июня).

Это был сын казанского мурзы — Туртас Гравирович. Он был приведен в Москву в 1552 году после покорения Казани. Здесь его просветили святым Крещением, при этом он был назван Сергием. В то же время в Москве были крещены татарские царевичи Утемиш-Гирей и Едигер-Магмет, о чем сообщается в летописи⁵. Свои детские годы будущий святой провел в семье боярина Захарии Ивановича Плещеева († 1571), который «был женат на астраханской царице Ельякше, нареченной во св. Крещении Иулианиею»⁶.

«Захария Иванович — видный воевода своего времени... После взятия Казани он был оставлен там на годовое»⁷. Род Плещеевых восходит к святителю Московскому Алексию, потомки которого служили Предстоятелям Русской Церкви⁸. Детские го-

¹ Текст статьи был представлен 6 мая 1993 г. в качестве доклада на «Сергиевых чтениях» в Московском государственном университете.

ды Сергия, будущего подвижника, приходились на время, когда главой Русской Церкви был митрополит Московский Макарий († 1563; пам. 30 декабря).

Святитель Макарий много потрудился, собирая духовные письменные сокровища на Руси, а также прославляя русских святых. Канонизируя отечественных подвижников, он одновременно постоянно общался с подвижниками своего времени, которые были позднее причислены к лику святых Русской Церкви. Среди святых собеседников святителя мы видим преподобного Александра Свирского († 1533; пам. 30 августа), миссионера русского Севера – преподобного Трифона Печенгского Кольского († 1583; пам. 15 декабря), преподобного Макария Римлянина, преподобного Даниила Переяславского († 1540; пам. 7 апреля), преподобного Максима Грека и др. Митрополит Макарий возглавил архиерейскую хиротонию первого Казанского святителя – архиепископа Гурия († 1563; пам. 5 декабря). Во время митрополичьих богослужений в Кремлевском Успенском соборе молился святой блаженный Василий, Христа ради юродивый († 1557; пам. 2 августа)⁹. Также, несомненно, молился во время богослужений святителя Макария, мог видеть его и преподобный Серапион Кожезерский.

Сохранившееся Житие святого скудно историческими данными и довольно редко встречается в рукописной книжности. Н. Барсуков указал только два списка его Жития: первый – из библиотеки Антониево-Сийского монастыря и второй – из библиотеки Соловецкой обители¹⁰. Первый указанный список, очевидно, не сохранился, но, по-видимому, именно по этой рукописи он был опубликован в «Архангельском Патерике»¹¹. Второй список хранится ныне в Соловецком собрании РГБ. Опубликованный иеромонахом Никодимом текст представляет собою сокращенный вариант, так как в нем местами выпущены либо отдельные слова, либо целые фразы, хотя смысл при этом в целом сохраняется. Русский историк В. О. Ключевский так характеризует Житие преподобного Серапиона: «В XVIII веке составлен ряд сказаний о подвижниках Кожезерского монастыря, получивший от позднейшего писца название летописи. Сказание об основании монастыря и о первом строителе его Серапионе написано каким-то монахом, пришедшим в Кожезерский монастырь во второй год по смерти Серапиона – 1613. Этот очерк не лишен любопытных указаний, но вообще краткий и не вполне точный в подробностях, хотя автор писал по рассказам сотрудников Серапиона»¹².

В Житии сообщается о крещении будущего святого, о его трудах по созданию Кожезерской обители и пропитанию братии. Обращает на себя внимание, с какими трудами и искушениями было сопряжено начало устройства этого монашеского вертограда для настоятеля, который испытал «поругания и побои... терпя недостатки, скорби и озлобления» (Евр. 11, 36 - 37). Но Господь «прізрит на молитву беспомошних, и не презрит моления их. Напишется о сем для рода последующего, и поколение грядущее восхвалит Господа» (Пс. 101, 18 - 19). Действительно, сила Божия «в немощи совершается» (2 Кор. 12, 9). И Кожезерская обитель молитвенными трудами настоятеля стала школой монашеского делания.

В дореволюционном описании встречаем объяснение названия обители: «Кожезерский... монастырь на Лопском полуострове, омываемом водами озера Коже (которое по своим береговым очертаниям имеет вид распростертой кожи)»¹³. Еще ранее здесь трудился старец иеромонах Нифонт, который принял Сергия и со временем сподобил его ангельского образа с именем Серапиона. Начало обители, т. е. поселение святого на этом месте, в одном случае относят к 1565 году¹⁴, в другом случае – к 1566 году¹⁵. Архиепископ Филарет (Гумилевский) датирует приход преподобного Серапиона на Кожезеро 1560 годом¹⁶. Эта дата, на наш взгляд, более точ-

на, так как, согласно грамоте царя Феодора Иоанновича, к 1595 году святой пустынный трудился над созиданием монастыря уже 36 лет¹⁷.

Видя усердные подвиги преподобного по созиданию монастыря, «начаша жителie Онеги реки к сему богодухновенному мужу и начальнику старцу Серапиону многу веру и любовь имети и подаваху ему кийждо от имений своих»¹⁸. В новосоздаваемую обитель стали делать вклады. Например, в 1577 году были даны «на Кожеезеро к Богоявлению корова да двое телят»¹⁹.

Позднее иеромонах Нифонт скончался на пути в Москву²⁰. Поэтому в последующее время преподобный Серапион неоднократно сам путешествовал в Москву. В 1585 году он «просит царя Феодора Иоанновича об отводе места для святой обители, заведенной Нифонтом. Великий Государь, уважив просьбу старца, приказал... отвести место под обитель: полуостров Лопский и кругом озера Кожи матерой земли по 4 версты во все стороны, на что дана в 7093 году (1585) 30 сентября царская, а с нею и от Митрополита Дионисия благословенная грамота на устроение обители»²¹. В ней, согласно справочным данным Л. И. Денисова, было создано 3 храма: в 1589 году, в год учреждения Патриаршества на Руси, – главный во имя Богоявления, два года спустя – во имя Благовещения Пресвятой Богородицы, в 1591 году – во имя святителя Николая²². Однако в царской грамоте Феодора Иоанновича от 1595 года названы только два: летний – Богоявленский и зимний – Никольский²³.

Названная грамота интересна тем, что в ней описаны повинности, которые должен был нести Кожеезерский монастырь в пользу государства: «...учали посылать с Москвы в Богоявленской монастырь опальных людей, а им де, старцом, и самим питаться нечем и беречь де тех людей некому»²⁴. Обитель не получала никакой царской руги, т. е. материальной помощи, на содержание, а должна была платить подати. Более того, в грамоте говорится, что иноки снабжали ратных людей подводами и «одождали великим долгом». Очевидно, имеется в виду помощь во время военных действий против шведов в Финляндии «зимую 1592 года»²⁵. Царь своею грамотою освободил монастырь от повинностей, предоставив ему льготы. Таким образом, преподобный Серапион с пользой для обители по крайней мере дважды – в 1585 и 1595 годах – посетил столичный град Москву, где в свое время принял *святое Крещение*, отвергшись мусульманства.

Подвизаясь добрым подвигом, он был примером для монастырской братии в стяжании монашеских добродетелей, и Господь наградил его долгой жизнью. Последние годы своего многотрудного жизненного пути святой старец посвятил усиленной молитве, уготовляя себя к блаженной вечности. «В 1608 году, по прошению отягченного старостию подвижника, поставлен был в игумена обители Авраамий, ученик его. Блаженный Серапион скончался 27 июня 1611 года, оставив после себя до 40 иноков в общежительной обители своей»²⁶.

Сохранились сведения о посмертных чудесных явлениях преподобного Серапиона Кожеезерского²⁷. Дата канонизации святого неизвестна. Е. Е. Голубинский помещает его имя в своем труде в «Списке усопших, на самом деле почитаемых», ссылаясь при этом на его Житие в Четиих Минеях архиепископа Филарета (Гумилевского)²⁸. В этом списке Е. Е. Голубинским помещены такие, например, имена: преподобный Варлаам Керетский (XVI в.; пам. 6 ноября), преподобный Герасим Болдинский († 1554; пам. 1 мая), преподобный Диодор Юрьегорский († 1633; пам. 20 ноября), благоверная Евдокия, супруга князя Димитрия Донского († 1407; пам. 17 мая), преподобный Иринарх Ростовский († 1628; пам. 17 июля), преподобный Мартирий Зеленецкий († 1603; пам. 1 марта) и др.

Архимандрит Леонид (Кавелин) сообщает следующее о преподобном Серапионе: «Есть житие и служба, в которой другой канон – «творение Макария, митрополита Гревенского» (который был заточен в Соловки в 1666 году). Составителем Жития считается инок Боголеп, постриженник Кожеезерского монастыря»²⁹. Однако в последнем издании богослужебных Миней, вобравших в себя максимально русскую гимнографию, отмечена память Святого лишь в день его преставления – 27 июня. Поэтому, возможно, у отца Леонида ошибка, так как указанный им автор является составителем службы преподобному Никодиму Кожеезерскому³⁰.

Время деятельности преподобного Серапиона, и прежде всего строительство Кожеезерского монастыря, пришлось на тяжелое время в Русском государстве: начало опричнины, затянувшаяся Ливонская война, пресечение царской династии, начало Смутного времени. Однако Кожеезерская обитель явилась школой благочестия и воспитания иноческого духа. Как известно из истории, позднее в Кожеезерском монастыре под руководством его основателя полагали начало своим монашеским подвигам преподобный Леонид Устьнедумский († 1654; пам. 17 июля)³¹, а также преподобный Никодим Кожеезерский († 1640; пам. 3 июля)³². М. В. Толстой сообщает имя еще одного инока-сподвижника: «Антонием, по местному преданию, назывался в схиме блаженный Авраамий, ученик и преемник преподобного Серапиона»³³. С 1642 по 1646 год настоятелем обители был игумен Никон, ставший впоследствии Всероссийским Патриархом († 1681)³⁴.

Таким образом, преподобный Серапион нашел в Московской Руси свою вторую Родину и драгоценную жемчужину (Мф. 13,46) – святое Православие.

Все названные святые трудились на благо святого Православия, созидая своими трудами и подвигами Святую Русь. Их святость и ревность служат и поныне добрым примером всем, обращающимся к их духовным заветам. «Тела их погребены в мире, и имена их живут в роды; народы будут рассказывать об их мудрости, а Церковь будет возвещать их хвалу» (Сир. 44, 13 - 14). Русская Православная Церковь, совершая их священную память, являет нам их благочестивые заветы молитвенного служения миру и братолюбию наших соотечественников.

Ниже прилагаются текст царской грамоты, данной в связи с просьбой преподобного Серапиона, а также его Житие по Соловецкой рукописи, ранее не публиковавшиеся.

***Грамота царя Федора Иоанновича Турчасовскаго стана
выборным земским судьям об освобождении от податей
деревень, полуцрена³⁵ и двора в Турчасове, принадлежащих
Кожеезерскому монастырю (1595, марта 19)***

От царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси, в Каргопольской уезд Турчасовского стану выборным земским судьям Томилку Козлову с товарищи.

Бил нам челом, Каргопольского уезда, край Студеного моря, Турчасовского стану, Богоявленского монастыря Лопского острова строитель старец Серапион, а сказал: поставил де он на Лопском острове, на Кожеезере, храм во имя Богоявления Господа нашего Иисуса Христа, а другой храм теплый Николы Чудотворца, и общей де он монастырь строил, а строил де он тот монастырь тридцать шесть лет. И ныне де учили посылать с Москвы в их Богоявленской монастырь опальных людей, а им де, старцом, и самим питатись нечем и беречь де тех людей некому, а наши де ми-

лостины денежные и хлеба им не идет. А вотчинные де земли у того Богоявленско-го монастыря, купленные, на Онеге реке, только четыре обжи, а ту де пашню пашут они сами наездом, а крестьян де у них в той купленной их вотчине нет. Да они ж де соль варят в Пияле на полуцрне на монастырьской обиход, да у них же де куплено дворишко на приезд в Турчасове на посаде. Да мимо их же де монастыря, наперед сего, шли наши ратные люди, и они де им подмогая и подводы под них даючи, одолжали великим долгом. И нам бы их Богоявленского монастыря строителя старца Серапиона с братиею пожаловати, с их купленных с монастырских деревень с четырех обеж, да с полуцрена, да с двора, что в Турчасове на посаде, никаких наших податей имати не велети.

И мы Богоявленского монастыря строителя старца Серапиона с братьею пожаловали: с их купленных с монастырских деревень с четырех обеж, да с полуцрена, да с двора что в Турчасове на посаде, никаких наших податей имати не велели.

И как к вам ся наша грамота придет, и вы бы Богоявленского монастыря, что на Лопском острове, край Студеного моря на Кожеезере, на строителе старце Серапионе с братьею с их купленных с монастырских деревень с четырех обеж, да с полуцрена, да с их монастырского двора, что в Турчасове на посаде, никаких наших податей, и в волостные подводы подмоги, имати не велели, до нашего указу. А прочитая сию нашу грамоту и списав с нее себе противень слово в слово, отдавали бы есте сию грамоту Богоявленского монастыря строителю старцу Серапиону с братьею, и они ее держат у себя, вперед для иных выборных земских судей и того монастыря строителей и старцев.

Писано на Москве, лета 7103 марта в 19 день.

На обороте грамоты следующие подтверждения:

Лета 7107 (1599) генваря в 17 день, государь царь и великий князь Борис Федорович всеа Русии сее грамоты слушал, а выслушав, из Каргополя с Онеги реки, с Кожеезера с Лопского острова, Богоявленского монастыря строителя старца Серапиона с братьею пожаловал, велел им сию грамоту подписати на свое цареву и великого князя Бориса Федоровича всеа Русии имя, и сее у них грамоты рушити не велел никому ничем и велел им ходити о всем по тому, как у них в сей грамоте написано (Акты исторические, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. СПб., 1841, т. I, с. 462 - 463, № 246).

Сказание о зачале места святых обители Кожеезерскаго монастыря и о житии блаженных создателей и предивных строителей пустыни сая священноинюка Нифонта и инока Серапиона (л. 17)

Сей убо праведный и предивный муж старец Серапион, якоже поведаша ми о нем иже многа лета с ним поживше на сем пустынном острове по зачале места сего купно с ним, не худе подвизахомся понеже бо аз приидох во обитель сию по преставлении сего блаженнаго старца Серапиона во второе лето [а кто же убо таковыя званием инюк или мирянин при тех блаженных создателех в то время бывый и о том //(л. 17 об.) у нас в летописи имя его не воспоминается, но токмо

предложихом нам повесть сию, о ней же ныне аз вашей любви хошу поведати]. Яко сей убо предивный муж и честный инок и строитель старец Серапион родом был измаилтянин, родился же в царствующем граде Казани, бе же ему прежде имя было Туртас князь сын хан Гавирович, ему же пленену бывшу благоверным царем и великим князем Иоанном Васильевичем всея России и преведену бывшу и с прочими положенными и благородными вельможи в царствующий град Москву. И спожительствуя в дому у некоего боярина, ему же имя Захарий зовомый Плещеев, и просветиша его святым Крещением и нарекоша имя ему Сергей.

И тако ему живушу по преданию христианскому, по некоторых же летех жития своего у того боярина Плещеева той благоразумный //(л. 18) муж Сергей позна мира сего суету и всякое мирское сладострастие и убо помысли в сердца своем како бы оставити суетный сей мир, богатство же и славу и прочее мирское наслаждение и последовати в путь Господень и поревновати преподобных отцев житию и получитьи бы желаемое свое намерение, еже есть пустынное и безмолвное иноческое пребывание. И тако убо оставляет царствующий град Москву и приходит в Поморскую страну близ окиана моря и потом обходяв многия места поморския, последи же Богом наставляем прииде и на место сие пустынное и безмолвное к началнику и священноиноку Нифонту блаженному.

Тогда бо ему единому живушу в пустыни сей и пустынное и безмолвное //(л. 18 об.) житие провождающу о Господе [в лета от сотворения мира 7074-е, а от Рождества же Иисус Христов 1566-е] и много убо молил его о сем, дабы ему сподобитися святаго иноческаго и ангельскаго образа. Он же смиренномудрый муж и начальник священноинко Нифонт, видев его непреложное мудрование и всеусердное желание ко иноческому пребыванию и абие не презре прошения его и прият его со мноюю радостию и постриже его во святыи ангельский и монашеский образ и нарече имя ему Серапион. И тако им живушим вкупе о Христе пустынное и безмолвное житие провождающим, и абие начаша к ним приходити иноцы от многих стран и монастырей и желающе жити с ними вкупе. Они же с радостию //(л. 19) их приимаху к себе яко чадолюбивии отцы и тако им живушим вкупе многое время. Таже случися блаженному Нифонту отити в царствующий град Москву не вемы коея ради потребы [но мню быти сие яко собрания ради от православных христиан на святу обитель сию]. Тамо же убо и конец житию своему прият, что же ему случися в Москве или на пути или како преставися того нам подлинно не известно и в летописи о том не пишет, но обаче паки во свою обитель не возвратися и до ныне.

Братиям же всем в пустыни сей живушим и не имущим чем питатися, понеже бо многого //(л. 19 об.) ради от человек разстояния и дальнаго и непроходнаго леснаго и болотнаго пути [яко же убо неции исчисляют разстоянием от пустыни до Онеги реки за пятьдесят верст или вяшшее может быти]. Сие же трудолюбивый муж и начальник старец Серапион многия ради по Бозе имущия ко братии любве, не могый видети их суще гладом тающих, начат убо сам в мир выходитьи и у православных христиан на пропитание хлеба просити. И елика ему боголюбцы христиане что по силе своей подаваху, он же то все подаваемое от них сам терпеливдушне на себе в пустыню ношаше. И тако всю братию //(л. 20) кормяше. Бысть же сие ему на многое время тако творящу, обаче же и не сия ему едина точию печаль бываше еже в мире просити и ко братии носити, еще же и о том имеваше немалое попечение еже что и просимое в пустыню приношаше елико ему боголюбцы христиане от семен своих по-

даваху, но обаче же и сие не имущим им в пустыни чем премолотити таже некий боголюбивый христианин даде ему жерновы [нам же вѣдущим убо жестоту пути сего непроходимаго и мокраго воспоминая]. Он же твердотерпеливый душею и трудолюбивый сей муж в летнее убо время взем на ся оную велию и не малую каменную тяготу со всяким //(л. 20 об.) усердием несяше на себе с радостию по таковому жестокому лесному и топучему пути по мхам же и болотам и по непроходимым чашам жерновы, глаголю и обилие семенное, прещения убо едино по единому, несяше на себе. И тако на место сие пустынное принесе. Живущии же ту братия мало убо не вся от глада изомроша, он же принесенное то все измоллов и прмени их всех от глада и тако кормяше их многое время трудолюбезным и братолюбным своим житием.

Потом же убо начаша сами трудитися и своима рукама //(л. 21) землю копати и от своих трудов питатися. И от того убо времени начаша жители Онеги реки к сему богодухновенному мужу и начальнику старцу Серапиону многу веру и любовь имети и подаваху ему кийждо от имений своих по силе своей. И моляху его иноцы таже и христоролюбивии мужие Онеги реки да воздвигнет им церковь и монастырь соградит. Он же, яко доброжелательный и богодухновенный муж, старец Серапион послушав моления их и постави ту церковь во имя чюднаго и святаго Богоявления Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и монастырь онем согради, яко же бо и до днесь видимо суть всеми. И потом же убо Божиим изволением и молитвами сего доброжелательнаго //(л. 21 об.) мужа начальника и строителя старца Серапиона многим инокам сошедшимся от разных стран и монастырей в сию святую и душеспасительную пустыню душевнаго ради спасения. И от того времени начат убо сия святая обитель распространятися монахами и прочими монастырскими потребами исполнятися. И тако ему живушу з братиею со многим смирением и терпением и кротостию таже и ко всей братии любовь имяше нелицемерную.

В то же убо время нецыи от братии вражимим наветом явишася безумнии и Бога святаго не боаяшеся и человек не срамляющеся, восхотеша убо сего незлобиваго и предивнаго мужа строителя старца Серапиона //(л. 22) вон изгнати от обители сея, о ней же он не худе подвизася и многое терпение и труды полагаше и немало о том моляся пред Богом, святым постом же и непрестанною молитвою и слезами день и ночь умоляя Всещедраго Бога и прося о том помощи и заступления и утверждение сей Богом спасаемой обители таже и о новособранной братии, моляшеся непрестанно о умирении и спасении душ и прочая. Еще же и труды ко трудом безчисленным прилагаше, таже и о братии велие попечение имяше и всячески о них промышляше. Они же яко зверие //(л. 22 об.) дивии злообразни и неблагодарни явишася к нему и не вспомянуша благоденний его и отеческия любве творимыя к ним, еже он со всяким усердием печашеся о них и всякое отеческое благотворение и любовь являше им и питаше их. И от того их злаго нрава и напраснаго гонения сей доброжелательный муж и строитель старец Серапион многократно от святаго обители сея исходяше вон в царствующий град Москву и паки вспять возвращашеся во свою обитель. Но что же более имам глаголати о сем предивном муже и незлобивом начальнике и строителе //(л. 23) старце Серапионе, колико он от оных безумных и братоненавистных монахов подыят хухнания посмеяния оклеветания и укоризны и всякаго... нечистаго срамословия и поношения. Все то по единому невозможно и писанию предати, колико он от тех жестокосердечных и немилосердных монахов своими многоболезненными немалыми труды и жестоким терпением пострада.

И тако убо сей смиренномудрый и незлобивый муж паче же реши богоугодный и житием добродетельный начальник и строитель старец //(л. 23 об.) Серапион скончав течения своего добрый подвиг. И пожив на месте сем пустынным и безмолвном лет четыредесят и шесть, и преставися с миром о Господе и погребен бысть в той же святей обители з западнюю страну близ церкви святаго Богоявления Господня в лето от сотворения мира 7119, [от рождества же по плоти Бога Слова 1611-го году] индикта 9-го. Поживе же во святей обители сей во всем своем иноческом житии благоговейно и благочестно и по сем остави нам вечное свое поминовение добрым своим намерением и богоугодным житием, такожде и прежд будущим //(л. 24) родом Богом спасаемой братии и впредь приходящим православным христианом и желающим трудитися во святей обители сей Бога ради, таже и странствующим иноком на упокоение и на душевное спасение достоверное свое свидетелство святую сию обитель всем довлеющую и всякими монастырскими изобилии и нуждных потребамы исполнену сущу яко же убо братии сошедшихся и живущих во святой обители сей даже видети до четыредесят иноков труждающихся о Господе. А о трудех же и подвизех сего богодухновеннаго и добродетельнаго мужа начальника и строителя старца Серапиона кто может в тонкость исповедати но сия убо //(л. 24 об.) токмо вмале написаном повесть сию в пользу чтущим же и послушающим всякому правоверне и благочестне живущему и пребывающему христианину спасатися о Господе и радоватися во веки. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В данном случае мы не касаемся вопроса о святых Предстоятелях Русской Церкви, которые до времени ее автокефалии избирались в Константинополе и были традиционно греками, за исключением, например, митрополита Киприана († 1406, пам. 16 сентября), из болгарского рода Цамблаков.

² Расцвет подвига юродства на Руси относят к XV – первой половине XVII века (*Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984, с. 72). «К эпохе расцвета юродство стало русским национальным явлением. В это время Православный Восток почти не знает юродивых. Их нет также ни на Украине, ни в Белоруссии (Исаакий Печерский так и остался единственным киевским юродивым). Римско-католическому миру этот феномен также чужд. Это, в частности, доказывается тем, что о русских юродивых с немалым удивлением писали иностранные путешественники XVI-XVII вв. – Герберштейн, Горсей, Флетчер и др. Чтобы вступить на путь юродства, европейцу приходилось переселяться в Россию. Поэтому среди юродивых так много выезжих иноземцев» (там же, с. 73).

³ *Орлов Т., прот., Трубачев А.* Преподобный Пафнутий Боровский. К 500-летию преставления. – ЖМП, 1977, № 6, с. 61.

⁴ *Трубачев А.* Казанские святые Петр и Стефан. (К 425-летию со дня мученической кончины). – ЖМП, 1977, № 8, с. 79 - 80. В 1229 году в Волжской Булгарии пострадал мученик Авраамий (пам. 1 апреля), а через год его святые мощи были перенесены во Владимир-на-Клязьме. В Житии читаем о нем: «Святой Авраамий по происхождению своему не был русским, а «иногое языка», вероятнее всего болгаринном волжским» (Жития святых, на русском языке, изложенные по руководству Четиех Миней св. Димитрия Ростовского. Книга дополнительная вторая. М., 1916, с. 506).

⁵ ПСРЛ.. СПб., 1904, т. 13, ч. 1, с. 229, 230.

⁶ *Таушев Н.* История Кожеезерского мужского монастыря с описанием жизни и чудес свя-

того преподобного отца нашего Никодима Хозьюгского пустычника, Кожеезерского чудотворца. Архангельск, 1884, с. 2 - 3; *Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. М., 1963, с. 297.

⁷ *Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969, с. 261.

⁸ Об этом см.: *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. М., 1988, с. 195 - 201.

⁹ Подробнее об этом см.: *Makarij* (Archimandrit). *Makarij, Metropolit von ganz Rußland. Fragen der Hagiographis. Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe Kieverg Rus.* Gottingen, Vandehoeck und Rupprecht, 1989, S. 687 - 716. Перечень святых подвижников можно продолжить, назвав преподобного Геннадия Люблимоградского († 1565; пам. 23 января), который, будучи в Москве в 1549 году, был восприемником царской дочери Анны при ее крещении (*Филарет, архиеп. Черниговский.* Жития святых, чтимых Православною Церковию. Месяц январь. СПб., 1892, с. 235). Кроме того, преподобный Герасим Болдинский (†1544; пам. 1 мая) обращался перед своей кончиной с грамотой к митрополиту Макарию (*Андрей, архим.* Житие Преподобного Герасима, Болдинского чудотворца. М., 1893, с. 44).

¹⁰ *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882, стб. 502.

¹¹ *Никодим, иером.* Архангельский Патерик. Исторические очерки о жизни и подвигах русских святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии. СПб., 1901, с. 197 - 198, примеч. 24.

¹² *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 334. Описание рукописи (РГБ, Сол., 182), которую имеет в виду В. О. Ключевский, говоря о Житии преподобного Серапиона Кожеезерского, см.: Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Казань, 1885, ч. 2, с. 281 - 284. Она содержит по преимуществу Жития северных святых.

¹³ *Денисов Л. И.* Монастыри Российской империи. М., 1908, с. 25.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Зверинский В. В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Преобразование старых и учреждение новых монастырей с 1764 - 1795 по 1 июля 1890 года. СПб., 1890, с. 164.

¹⁶ *Филарет, архиеп. Черниговский.* Жития святых, чтимых Православною Церковию. Изд. 2. Месяц июнь. СПб., 1892, с. 264.

¹⁷ См.: Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841, т. I, с. 462.

¹⁸ РГБ, Сол. 182/182. 1741 г., л. 21.

¹⁹ Акты социально-экономической истории России конца XV - XVI в. Акты Соловецкого монастыря 1572 - 1584 гг. Составитель И. З. Либерзон. Л., 1990, с. 102.

²⁰ Это произошло в 1563 - 1564 гг. (*Никодим, иером.* Архангельский Патерик, с. 196, примеч. 7).

²¹ *Таушев Н.* Кожеезерского мужского монастыря..., с. 7.

²² *Денисов Л. И.* Монастыри Российской империи. М., 1908, с. 25.

²³ Акты исторические. Т. I, с. 462.

²⁴ Там же. Позднее, в 1601 году, Борис Годунов сослал в Кожеезерский монастырь князя Ивана Сицкого (*Соловьев С. М.* Сочинения. Кн. 4. История России с древнейших времен. Т. 7 - 8. М., 1989, с. 383).

²⁵ *Соловьев С. М.* Цит. соч., с. 229.

²⁶ *Филарет, архиеп. Черниговский.* Жития святых, чтимых Православною Церковию. Изд. 2. Месяц июнь. СПб., 1892, с. 265 - 266. В день его кончины, 98 лет спустя, Петр I одержал победу над шведами под Полтавой, но она ассоциировалась с библейским богатырем Сампсоном, так как в этот день празднуется память преподобного Сампсона Странноприимника († ок. 530).

²⁷ *Никодим, иеромонах*. Преподобный Никодим, пустынножитель Хозьюгский, чудотворец Кожеезерский. Исторические сведения о церковном его почитании с приложением древнего рукописного Жития в полной и краткой редакциях. СПб., 1900, с. 79.

²⁸ *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2. М., 1903, с. 340.

²⁹ *Леонид, архим.* Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII), обще и местно чтимых, изложены в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер. Справочная книжка по русской агиографии. СПб., 1891, с. 99. Эти же сведения повторены у *Ф. Спасского* (Русское литургическое творчество (по современным Mineям). Париж, 1951, с. 295).

³⁰ *Таушев Н.* История Кожеезерского мужского монастыря. Архангельск, 1884, с. 58.

³¹ *Филарет, архиеп. Черниговский.* Жития святых, чтимых Православною Церковию. Изд. 2. Месяц июль. СПб., 1892, с. 152 - 153. Образ этого святого см. на цветной вкладке в «Журнале Московской Патриархии». — 1981, № 7, с. 41.

³² Памятники древнерусской духовной письменности. Житие преподобного Никодима, Кожеезерского чудотворца. Православный собеседник, 1865, т. I, с. 199 - 242.

³³ *Толстой М. В.* Книга, глаголемая описание о Российских святых. М., 1887, с. 180. Архимандрит Леонид называет также почитавшихся в Кожеезерской обители подвижников: преподобного Корнилия, а также настоятелей Лонгина, Германа и Боголепа (*Леонид, архим.* Святая Русь..., с. 100 - 102). Последние, впрочем, не названы в справочном труде П. М. Строева.

³⁴ *Аполос, архим.* Начертание жития и деяний Никона, Патриарха Московского и всея России. Изд. 4. М., 1845, с. 12 - 13.

³⁵ «Полуцрен» должен означать «получан», т. е. уменьшенный «чан», так как «црен» означает «чан для выварки соли» (*Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. М., 1989, т. 3, ч. 2, стб. 1441).

БОЖЕСТВЕННАЯ БЛАГОДАТЬ И СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА

(По творениям святителя Феофана Затворника)

Слово «благодать», означая вообще благодатный мир, употребляется в Священном Писании в различных значениях. В Новом Завете благодать иногда означает любовь, благоволение, милость Божию, проявляющуюся в различных дарах и благодеяниях Божиих к людям. Но чаще всего благодатью называется полнота любви Божией, явленная в искуплении, изливающаяся в форме живой и деятельной силы, которая усваивает людям плоды искупления.

Святитель Феофан Затворник в своих творениях раскрывает святоотеческое учение о значении благодати в деле спасения человека с особой ясностью и доступностью.

«Благодать, — говорит он, — есть сила Святого Духа, даруемая людям для усвоения спасения во Христе, которая производит в человеке духовную жизнь, возрождение и обновление, просвещение и освящение» (1, с. 363).

Как особый дар Божий, как сила, совершающая спасение, благодать действует в мире после искупительного подвига Христа Спасителя. «Благодать определена, присуждена, дана нам предвечно, — пишет епископ Феофан, — но донныне пребывала сокровенною. Знали о ней пророки, но знали лишь то, что она несомненно будет, а что такое она будет, об этом только гадали. И ангелы Божии не знали, что она будет, а только напрягались проникнуть в нее. Никто, однако же, не постиг, что она такое, пока не явился Спаситель, Сын Божий воплотившийся» (2, с. 498 — 499).

Божественная благодать составляет большую драгоценность и великий дар Божий для рода человеческого. Эту мысль подтверждает и евангельская притча о купце, «ищущем хороших жемчужин» (Мф.13, 45). Под драгоценной жемчужиной, ради которой купец продал все свое имение, чтобы обладать ею, епископ Феофан разумеет «образ благодати Божией, в нас сокрытой и неведомой нам, пока не сознаем того. Кто сознает, тот вместе убеждается, что ничего нет драгоценнее ее» (3, с. 105).

Божественная благодать даруется человеку независимо от положения и заслуг со стороны самого человека, она безвозмездный дар Господа, изливающийся в души людей по любви Божией и действию искупления Христова. Дух Святой, живущий в людях, и составляет основание благодати. Само явление благодати есть действие Святого Духа. Но, именуясь силою Святого Духа как непосредственного ее Подателя, благодать есть дар Святой Троицы, вообще — дар Божий, ибо Святая Троица единосущна и нераздельна. Изливается благодать в сердца людей «по воле Бога Отца чрез Сына во Святом Духе. Во Святой Троице — источник всех даров, подаваемых человеку, естественных и сверхъестественных. Все Лица Святой Троицы участвуют и в раздаянии благодати» (4, с. 361).

Первыми Духа Святого приняли апостолы, и это было началом изливания Его на

всякую плоть. Со дня Пятидесятницы вся деятельность апостолов и жизнь Церкви стали совершаться по действию Святого Духа. Епископ Феофан называет сошествие Святого Духа «первым вздохом человечества Духом Божественным» (5, с. 498). Дух Святой сошел на апостолов, а потом через них подаваем стал всем верующим. Через слово апостольское Святой Дух возбуждал веру в людях и тем, которые по вере восходили до решимости жить свято, в духе веры, подавал силу проводить это решение в исполнение. То, что творили апостолы, силою Святого Духа совершалось и совершается поныне их преемниками, и благодать Святого Духа пребывает в Святой Церкви, в сонме верующих, просвещая их, укрепляя и освящая. Нельзя спастись иначе, как только действием благодати Божией. «Благодатию бо есте спасени чрез веру», — говорит святой апостол Павел (Еф. 28).

Благодать в своем существе едина и неделима. Различие видов благодати способствует некоторому уяснению самого понятия благодати. В «Послании восточных патриархов» различается два вида благодати: 1) благодать предваряюще-просвещающая и 2) благодать особенная, или оправдывающая (6, с. 24).

Благодать предваряюще-просвещающая совершает обращение человека ко Христу. «Благодать всем обща, только бери, — наставляет святитель Феофан, — и всем открыт доступ к ней, — и все могут спасены быть, если захотят» (7, с. 224). Просвещающее действие благодати состоит в призвании человека ко спасению. О благодати предваряющей «Послание восточных патриархов» учит, что она, «подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех, споспешествует ищущим ее и не противляющимся ей, доставляет им познание Божественной истины и учит делать добро, угодное Богу» (6, с. 24 — 25).

Многообразны жизненные обстоятельства, посредством которых Бог приводит человека к первым проблескам духовного просвещения. «Дело обращения к вере благодать совершает, — говорит епископ Феофан, — а как? Это — тайна. Орудий у ней много» (8, с. 263).

В чрезвычайных случаях благодать Божия оказывает свое действие решительно, как при обращении апостола Павла или Марии Египетской. «В обыкновенном порядке обращений большею частью бывает так, что приходит человеку только мысль — переменить жизнь и стать лучше в своих делах и внутренних расположениях» (9, с. 104).

С особой силой благодать возбуждает душу через слово Божие, а именно: через проповедь о Христе, чтение и слышание Священного Писания. «Как слово Божие проходит до разделения «души же и духа, составов же и мозгов» (Евр. 4, 12), так и благодать проходит до разделения сердца и греха, и разлагает незаконный их союз и сочетание» (9, с. 81).

Грешник часто сравнивается с погруженным в глубокий сон человеком, которого необходимо разбудить, чтобы он осознал себя и начал совершать добрые поступки.

Божественная благодать вначале действует на человеческий дух, который по природе есть зритель Божественного порядка, имеет способность возвышать человека над всем чувственным, вести его в духовную область. «Но в греховном состоянии дух теряет свою силу и сорастворяется с душевностью, а через нее — с чувственностью до того, что будто исчезает в них» (9, с. 128). Для возбуждения дремлющего в человеке духа и введения его в созерцание Божественного порядка благодать или непосредственно действует на него и, исполняя его силою, дает возможность разорвать сковывающие его узы, или опосредованно стягивая с него покровы и сети, дает этим свободу вернуться в свойственное ему состояние.

Как блеском молнии, благодатным возбуждением все освещается в человеке и вокруг него, сердцу возвращается чувство, и воля пробуждается от беспечности. В одно мгновение грешник вводится сердцем в тот порядок, из которого изгнан грехом, «восстанавливается в цепи творения в ту связь, из которой самовольно исторгся грехом» (9, с. 127 – 128).

То, что происходит с грешником, которого посещает благодать Господня, ведущая его по пути очищения в состояние чистоты и непорочности, Христос Спаситель изобразил в притче о блудном сыне.

«Благодать в своем призывающем действии возбуждает совесть и внушает страх Божий, то есть оживляет естественные свойства человеческого духа. Она дает возможность духу возвысить свой голос над голосом низших сил человеческого существа» (10, с. 186). Первые признаки этого духовного просвещения могут являться в чувстве неудовлетворенности прежним образом жизни, в сознании его незаконности и нарушения правды, в движениях совести.

Как свет озаряет человеку путь и помогает ему познать, что он заблудился и идет неправильным путем, так и предваряющая благодать приводит человека к сознанию греховности, порождает недовольство его настоящим духовным состоянием.

Просвещающая благодать делает человека способным к познанию живущего в нем зла и дает силы возненавидеть его. Под действием благодати Божией грешник, как от сна пробужденный, видит свою греховность, чувствует опасность своего положения и начинает заботиться о том, как бы избавиться от своей беды и спастись. При благодатном озарении человек находится в некотором томительном, скорбном состоянии недовольства собою и своим положением за «оскорбление Бога и осквернение себя» (9, с. 129). Благодать открывает человеку добро, способствует тому, чтобы человек полюбил его.

Озаряя нравственное состояние человека и призывая его к оставлению пути греха, благодать возбуждает его духовные силы к исканию добра и шествию по пути истины.

По учению Православной Церкви взаимодействие Божественной благодати и свободы человека охватывает весь процесс спасения с начального его момента – призывания. Благодать, таинственно действуя на человека, начинает, продолжает и завершает его спасение в условиях земной жизни при участии, однако, его самого. «Свобода, – учит святитель Феофан, – принадлежит лицу человека и составляет его характеристическую черту. Своими мыслями, желаниями, чувствами и соответствующими им делами должен заведовать сам человек. В сем смысле он сам для себя правительственное лицо» (11, с. 38). Свои спасительные действия благодать совершает, не уничтожая человеческой свободы, но идя навстречу ей со спасительными дарами. «Даром учреждено домостроительство спасения; даром призываются ко спасению, далее же самые первые шаги по пути требуют уже и собственных усилий; даже благодатные силы приди сам и получи богоучрежденным способом» (2, с. 537). В деле спасения Божественная благодать и свобода человека должны быть неразлучны, так что, коль скоро прекращается действие одной из этих сил, останавливается и дело спасения.

По мысли святителя Феофана, цель благодатного возбуждения состоит в том, что оно освобождает человека от уз греха и поставляет его «в точке безразличия между добром и злом. Весы воли нашей, в которых она склоняется то на ту, то на другую сторону, должны теперь стать в уровень» (9, с. 127). Возбужденный благодатью поставляется в «среднее между грехом и добродетелью состояние» (9, с. 132), он стоит теперь, точно на распутии, и ему предлежит решительный выбор.

Дух Божий возбуждает, благовестие указывает, как и за что взяться. «Но Божественная благодать, — говорит епископ Феофан, — возбуждает только мысли и чувства. Коль же скоро надо образовываться желанию и склонению воли вследствие того, она отступает и ждет, что изберет хозяин дома души. Когда образуется желание и склонение произволения, она снова приходит на помощь и помогает установиться тому, на что склонилось произволение» (10, с. 180).

Благодатное возбуждение не завершает дела обращения грешника, «а только зачинает» (9, с. 131 — 132), и после него предстоит труд над собою, и труд очень сложный.

Как плод воздействия предварающей благодати в душе появляются веропокаянные переживания, как учит святитель: «образуется сокрушение о грехах, желание избавиться от крайности, в какую они поставляют, вера в предлагаемый образ избавления, решение, принимаемое вследствие того, и приступление к Таинствам» (10, с. 180). Покаянная вера делает человека способным принять этот ничем не заслуженный великий дар милосердия Божия.

При свободном принятии человеком призыва просвещающей благодати ему подается дальнейшая помощь в виде благодати особенной, которая называется так не только потому, что на этой ступени спасения ее действия и проявления в душе человека отличаются особенностями, не свойственными предшествовавшему виду благодати, но и потому, что она подается только тем, кто, осознав необходимость следования внушениям благодати просвещающей, ищет ее, подчиняется ей и шествует по пути, указанному ею.

Особенная благодать вселяется в человека и бывает при нем со времени принятия Святого Крещения. Благодать, действовавшая до этого момента «извне», в Таинстве «входит внутрь и сочетается с духом человека» (1, с. 180).

Действие благодати особенной состоит в том, что она, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя верующих в любви Божией, оправдывает их и делает преопределенными ко спасению. При этом она «не смотрит на то, каков кто был до возжелания ее, а ждет только этого возжелания. И тотчас начинает свое дело, как у Екатерины-мученицы чистой, так и Марии Египетской, бывшей до того неисправною» (3, с. 106).

Усвоение человеку плодов искупительного подвига Христа Спасителя, или оправдание и освящение человека, есть великий дар милосердия Божия. Благодатью Божией христианину прощаются первородный грех и личные грехи, совершенные им до Крещения; благодать же, «получив доступ в душу, оживляет ее» (12, с. 122).

После принятия Таинства Крещения христианин должен постоянно заботиться о том, чтобы всегда быть верным присутствующей в нем благодати. Неверность же оскорбляет ее, и она или отступает, или ограничивает свое действие.

Если крещеный совершает смертный грех или действует под влиянием страстей, Божественная благодать отступает от него, ибо «как пчелы отлетают от дыма, так отлетает и благодать Духа от дыма порочных дел и страстей» (13, с. 190). Такие отступления благодати от человека именуются наказательными; благодатное состояние возвращается к кающемуся грешнику через определенный «срок испытания» (9, с. 83).

Излившись на человека в святых Таинствах, благодать Святого Духа являет себя различно, судя по различному отношению к этой благодати. «В иных пребывает она сокровенною, неявляемою; в иных обнаруживает себя в свойственных ей действиях на них, но обнаруживает не непрерывно, а с перерывами: иных, наконец, осеняет вполне и неотступно являет действие свое, — и для них и для других заметное» (14, с. 136).

В принявшем Таинства благодать не являет еще своего присутствия сквозь действия человеческие. Так, семя, брошенное в землю и еще не проросшее, хотя есть, но его не видно. «В ином месте есть жила чистой и целительной воды, но скрыта под землей. Люди ходят по тому месту и нередко пьют дурную воду, а чистая вода тут же есть, да скрыта. Таким же образом и в сердце нашем бывает скрыта благодать, как родник, как семя, но она в иных не видна, не являет плодов, не источает воды. Она есть, но не обнаруживает своих действий» (14, с. 137).

Остатки ветхого человека, «следы созданных прежде злых качеств, жало греха, то есть возможность и склонность ко греху, хотя, конечно, обессиленная и ослабленная, остаются в человеке поврежденном» (4, с. 381). Побеждать и истреблять в себе остатки ветхого человека, очищать свою природу от греха, развивать и совершенствовать начало, зародыш и семя новой жизни, достигать меры возраста Христова и составляет основную задачу всей земной жизни возрожденного человека. Но выполнить эту задачу одними собственными силами он не в состоянии, необходимо дальнейшее содействие благодати на всех ступенях духовно-благодатной жизни. Особенная благодать не только подает душе прощение грехов, но и совершает освящение человека, которое состоит в искоренении греховных навыков и возведении верующего на высшую ступень нравственного совершенства.

Без помощи Божией обратившийся ко Христу не может успешно шествовать по пути спасения; в жизни на всяком шагу ему вспомоществует Божественная благодать. Благодать Святого Духа, возрождающая, укрепляющая и совершенствующая личность христианина, есть главная сила в освящении человека, действующая во внутреннем единстве с его духовной природой. «Благодать Святого Духа, пришедши и вселившись в сердце, становится источником духовной жизни, ведущей в живот вечный» (14, с. 135).

Будучи необходимой для начала духовной жизни, благодать остается необходимой также для ее продолжения и завершения. «Как жизнь духовная началась Божиею благодатью, так ею же может только и храниться и зреть. Силен есть, — говорит Апостол, — начный в вас дело и до конца совершити (Флп. 1, 6)» (9, с. 192).

Благодать Святого Духа, которая подается человеку при Крещении и Миропомазании, есть «семя благодатно-духовной жизни во Христе Иисусе» (16, с. 16), которое христианину нужно развивать в процессе развития естественных сил человеческой природы. Это благодатное семя должно прорасти и принести соответствующие плоды.

Крещеный и миропомазанный, получив благодать возрождения и дар Святого Духа, если обратит заботы свои на иные предметы, может зарыть это сокровище в земле сердца своего. «Припомните притчу о десяти девах, — говорит святитель Феофан. Пять юродивых не вошли в чертог от того, что не имели огня в светильниках. Это значит, что, приняв благодать, как и все, они не озаботились возгреть ее в себе и не потрудились над собою, чтобы дать ей простор полно воздействовать на себя. Погасили благодать, света и не оказалось: ибо неоткуда ему произойти в нас, как от благодати» (3, с. 102).

После Крещения благодать пребывает неразлучно со свободою человека, как и прежде вспомоществуя ему, укрепляя желания и силы в деле спасения, но никогда не касаясь «святилища свободы», то есть произвольного выбора и склонности. Как начало спасения полагается совместным действием благодати и свободы, так и дальнейший процесс спасения до самого последнего момента совершается неразлучным

действием обеих сил. «Все содействие спасения идет взаимодействием благодати и своих усилий. И никто не несом бывает по пути спасения, а всякий идет по нему, вспомоществуемый благодатию и руководимый Церковью. Так до конца жизни, после всего, улучившего спасение осеняет слава вечная по мере понесенного труда над собою» (2, с. 537). Освящение человека есть дело совместного и согласного действия двух начал – Божеского и человеческого, спасающей благодати и души, восприимающей спасение. «Если бы все зависело от Бога, – учит епископ Феофан, – то в одно мгновение все стали бы святы. Одно мановение Божие, и все бы изменилось. Но таков уж закон, что человеку надо самому восхотеть и взыскать, – и тогда благодать уже не бросит его, лишь бы только он пребыл верен ей» (3, с. 104). Тому христианину, который с усердием трудится, благодать Божественная содействует в духовной жизни, приходя на помощь, когда человек истощит свои силы. «Благодать нисходит на свободное желание и искание, и только взаимным сочетанием их зачинается сообразная с благодатию и свойством свободной твари новая благодатная жизнь» (9, с. 21).

Хотя очищение сердца совершается взаимодействием свободы и благодати, но в целом, как учат святые отцы, это – дело благодати. Плод подвигов зреет в трудах человека, но не ими и не через них единственно, а посредством благодати. Она оживляет дух, на сторону которого переходит сознание и свобода, «и у человека начинается внутренняя жизнь пред Богом, жизнь истинно свободная, разумно-сознательная» (17, с. 233 – 234). Облагодатствованный дух человека начинает властно распоряжаться силами и действиями души «в видах преобразования ее всей по своим началам, или одухотворения ее» (18, с. 419). Божественная благодать разрывает все греховные покровы и узы духа, просвещает «очи ума, и он начинает ясно видеть Бога, и себя, и то, как пребывать в живом с Ним союзе, и то, что есть все созданное и как к Нему относиться» (19, с. 122). Благодать Святого Духа исцеляет деятельные силы человека от страстей, восстанавливает и очищает его духовные чувства и «влагает совершенно противоположные начала для желаний, начинаний и дел, и немощный человек, яко лев мощный, начинает ходить новыми путями жизни, разломав все формы жизни, какие держали его прежде, как в цепях» (19, с. 122).

Христианин должен стремиться к тому, чтобы благодать проникла во все области его существа. И это стремление есть то же, «что взыскание Царствия Божия, или возревнование о спасении души, или возлюбление и избрание единого на потребу» (3, с. 107).

Дарованная в Таинстве Крещения благодать Святого Духа постоянно присуща душе: «ходит с нею во всех путях ее, как друг ее, блюдет ее, как пестун, печется о благе ее, как мать о покое дитяти» (20, с. 245). Благодатное водительство дивным образом сочетает силу Духа Святого с произволением человека. Дух Божий влагает руководительные мысли, чувства и движения, а верующий принимает их в руководство и ими водится. «Как детей учат ходить, взяв за руку и заставляя переступить ножками, – говорит епископ Феофан, – так и благодать обучает ступаниям в духовной жизни, верным, безошибочно ведущим к цели. Условие одно – внимание к себе и преданность невидимому водительству» (21, с. 100). У самой благодати есть как бы «некоторый чертеж воспитания» (10, с. 249).

После Крещения благодать открывает сердцу человека свое присутствие, потом скрывает себя от спасаемого, хотя пребывает в нем и действует.

При первом вселении своем через Таинства благодать сподобляет человека вку-

свить неизъяснимой сладости жизни в Боге и блаженства от Богообщения. Это внедрение благодати в сердце христианина свидетельствуется «неким огнем в сердце» (10, с. 460) и проявляется «некоторым взыгранием духа его, подобно тому, каким взыгрался Предтеча Господень во чреве Елисаветы при приближении Матери Божией и в Ней Господа» (8, с. 179). Это ощутительное осенение благодати изображается белой одеждою, в которую на семь дней одеваются крещаемые. «Что это не один обряд, видно из примеров святых обращенных, ибо иного видимо одевал свет, на других нисходил голубь, в иных просветлялось лицо» (9, с. 179).

Воспитательная попечительность благодати проявляется в том, что она после вселения в душу, чтобы «испытать или, лучше, обезопасить верность души, не вдруг всецело ввергается в душу, не вдруг отдает ей все, опасаясь, чтоб она не забывалась и пренебрежением дара не погубила себя, утешая ее отчасти, подает явную руку помощи только в редких и опаснейших случаях» (20, с. 234 – 244).

Обычно Дух Святой не скоро показывает наяву действие Своей благодати «из опасения, как бы человек сам с глаз не съел это добро» (10, с. 434). Есть, по замечанию подвижников, какая-то непреодолимая сила, обращающая душу на самое себя, на ее достоинство и совершенство. Как только благодать ощутит в душе дурной запах гордыни, тотчас и удаляется. Бывают периоды в жизни христианина, когда Господь несколько отдаляет или сокращает и скрывает действие ее для испытания и обуздания воли.

«Благодать, – по словам пресвященного Феофана, – носит душу, как мать дитя свое. Когда дитя зашалится и вместо матери начнет засматриваться на другие вещи, тогда мать оставляет дитя одно, – и скрывается. Заметив себя одно, дитя начинает кричать и звать мать. Мать опять приходит, берет дитя, и дитя еще крепче прижимается к груди матерней» (20, с. 49 – 50).

Благодать Божия, руководствуя душу в деле спасения, частым предоставлением ее себе самой старается внушить душе, что она еще далека от того совершенства, которого ищет и которое теперь несправедливо усвоит себе. Такими действиями благодать образует в душе постоянное расположение прибегать в нуждах только к Богу, и для того, чтобы удостоиваться помощи и благоволения благодати Божией, душе нужна постоянная и бдительная забота о верности ей. Временное отступление благодати есть действие «не гнева, а любви Божией вразумляющей, и называется отступлением поучительным» (20, с. 50).

Борьба с искушающим злом и преодоление препятствий, мешающих нравственному совершенству, сопутствуют христианину на всем протяжении жизненного пути. Поэтому и благодатная помощь Божия необходима человеку до конца его дней. «Трудитесь в делах спасения – всячески трудитесь, – наставляет епископ Феофан, – но упование спасения все в Господе Спасителе полагайте. Этот пункт очень важен. Коль скоро упованием мало-мало отклонитесь от Господа, все дело тогда покривляется: ибо тогда Господь отступает» (22, с. 172).

Длительным деланием в таком направлении в душе укореняется такая верность Божественной благодати, при которой даже и мысли не допускается сделать что-либо оскорбительное для Духа Божия.

Таинственное облагодатствование духа человеческого Духом Святым порождает живую, действенную, неутомимую ревность о «жизни по Богу», которая существенно отличается пламенностью и постоянством от естественных временных вспышек собственного воодушевления. «Верность свою благодати или Господу человек сви-

детельствует тем, что ни в мыслях, ни в чувствах, ни в делах, ни в словах, ничего не допускает такого, что сознает противным Господу, и, напротив, никакого дела и начинания не допускает, не исполнив его, коль скоро сознает, что на то есть воля Божия. Это иногда требует много труда» (16, с. 121 – 122).

Если христианин с усердием трудится в деле своего спасения, благодать постепенно проникает все его существо, и оно становится облагодатствованным. И тем, в которых ошутительно действует благодать, обещаны Господом духовный внутренний мир и радость о Духе Святом. «Благодать – источник всех благ духовных, мир – плод ее. Благодать, нисходя внутрь и все там претворяя и преобразовывая, с Богом примиряет и преискренне сочетавает, внутри все умиротворяет и всех братским союзом связывает» (12, с. 15).

Благодать, проникнув естество христианина, становится потом осязательно видима и для других людей. Все приходящие в соприкосновение с облагодатствованным человеком чувствуют присущую ему необыкновенную силу, проявляющуюся в нем разнообразно. Станет ли он говорить о чем-либо духовном, все у него выходит ясно, «как среди дня» (3, с. 95), и слово его прямо идет в душу и там властно образует соответственные чувства и расположения. «Да хоть и не говорит, так веет от него теплота, все согревающая, и сила некая исходит, возбуждающая нравственную энергию и рождающая готовность на всякого рода духовные дела и подвиги» (3, с. 95 – 96). И дела, совершаемые таким человеком, являются делами особого рода, «хотя на вид они такие же дела, как и у всех других, но с особым звуком. Бог их только и приемлет, как особенно Ему приятные дела» (3, с. 95).

Облагодатствованный христианин сияет подобно звезде в ночное время, и эта внутренняя лучезарность дает о себе знать и внешним образом, то есть бывает видима для других. «Случилось мне, – пишет епископ Феофан, – принять к себе одного инока, в котором начали уже проявляться ошутительные действия благодати. Началась речь о духовных вещах. По мере того, как входил он в себя и мысль его углублялась, лицо его все более и более светлело, а потом и все стало бело, как снег, а глаза его искрились» (3, с. 101).

Преподобный Серафим Саровский часто просветлялся во время молитвы в церкви видимо для всех. О подобных проявлениях благодати Божией много сказаний в Отчниках.

Лучезарность духовная у христианских подвижников делается явной по окончании земной жизни при переходе в потусторонний мир, когда, подобно покрывалу, спадает грубое тело и не мешает лучезарности быть видимой для других людей. «Антоний Великий, сидя однажды и беседуя с учениками, устремил очи свои на небо и, посмотревши довольно, сказал: «я видел столп света, восходящий от земли на небо. Это душа Аммония воспарила к Господу» (3, с. 102).

Благодать – источник святости. Христианин достигает этой святости тогда, когда все и внутри и вовне исполняется святостью, и человек становится «духовным, светлым, чистым, годным для вступления в Царство Славы» (17, с. 92).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Епископ Феофан*. Толкование Послания святого апостола Павла в Галатам. Изд. 2-е. М., 1893.
2. *Епископ Феофан*. Толкование Пастырских Посланий святого апостола Павла. Изд. 2-е. М., 1894.
3. *Епископ Феофан*. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Изд. 6-е. М., 1914.
4. *Малиновский Н.*, прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. Сергиев Посад, 1909.
5. *Епископ Феофан*. Сошествие Святого Духа. — Домашняя беседа, 1873, март, вып. 21, с. 498 — 500.
6. Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. СПб., 1838.
7. Собрание писем святителя Феофана. Вып. первый. М., 1898.
8. *Епископ Феофан*. Толкование первого Послания святого апостола Павла к Коринфянам. Изд. 2-е. М., 1893.
9. *Епископ Феофан*. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Изд. 7-е. М., 1894.
10. *Епископ Феофан*. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. Изд. 2-е. М., 1892.
11. *Епископ Феофан*. Начертание христианского нравоучения. М., 1891.
12. *Епископ Феофан*. Толкование Посланий святого апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. Изд. 2-е. М., 1892.
13. *Епископ Феофан*. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883.
14. *Епископ Феофан*. Кто имеет благодать Святого Духа? — Душеполезный собеседник, 1893, май, с. 135 — 140.
15. *Епископ Феофан*. Тридцать третий псалом. Изд. 2-е. М., 1889.
16. *Епископ Феофан*. Письма о духовной жизни. Изд. 4-е. М., 1903.
17. *Епископ Феофан*. Толкование Послания святого апостола Павла к Ефессянам. Изд. 2-е. М., 1893.
18. *Епископ Феофан*. Толкование Посланий святого апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам. Изд. 2-е. М., 1895.
19. *Епископ Феофан*. Толкование второго Послания святого апостола Павла к Коринфянам. Изд. 2-е. М., 1894.
20. *Епископ Феофан*. Письма о христианской жизни. Изд. 3-е. М., 1908.
21. *Епископ Феофан*. Псалом стоосьмнадцатый. 2-е. М., 1891.
22. Собрание писем святителя Феофана. Вып. третий. М., 1898.

ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИКИ

Изучение жизни и литературного наследия подвижников благочестия имеет чрезвычайную важность для постижения истории Церкви, так как именно они во многом оказывали (и продолжают оказывать после своей смерти) влияние на ход и развитие церковного бытия.

Имя блаженной памяти старца-епископа Варнава (Беляева) в отечественной богословской науке пока еще остается малоизвестным. Встречающиеся в среде верующих читатели его сочинения, как правило, представляют собой ксерокопии машинописного текста, отпечатанного в 1960 – 1970-е годы хранительницей рукописного архива Преподобного, его келейницей – инокиней Серафимой (Ловзанской), причем в большей части – это проповеди Владыки и «Опыт православной аскетики» в двух вариантах – полном и сокращенном. На самом деле епископ Варнава является чрезвычайно интересным и многогранным писателем-богословом. Из-под его пера вышли серьезные научно-богословские труды по аскетике, духовно-нравственные произведения, а также стихотворения на духовные темы.

Епископ Варнава (в миру Николай Никанорович Беляев) родился в Москве 12 мая 1887 года. Отец его был слесарем ткацкой фабрики села Раменского Бронницкого уезда, мать – дочь деревенского диакона, которая своим молитвенным настроением создала благодатную атмосферу религиозного воспитания сына.

Обучение мальчика началось в селе Раменском и продолжилось в Третьей Московской гимназии, которую он окончил в 1908 году с золотой медалью. Готовясь к конкурсному экзамену в Институт путей сообщения и перебирая книги в своем книжном шкафу, Николай наткнулся на брошюру митрополита Иннокентия (Вениаминова) «Указание пути в Царство Небесное», которую ему в детстве подарил гробовой монах у раки Преподобного Сергия, стал читать ее, и в его душе произошел переворот. Прямо с экзамена он направляется в Оптину пустынь, где сближается со знаменитым старцем архимандритом Варсонофием.

Летом 1910 года Николай познакомился со старцами Зосимовой пустыни – игуменом Германом и схиархимандритом Алексием (Соловьевым), духовным сыном которого он и стал.

В 1911 году Николай поступил в Московскую Духовную академию, и в том же году ректор Академии епископ Феодор (Поздеевский) постриг его в монашество. Перед постригом старец отец Алексий (Соловьев) дал ему наставление: «Да будут девизом и молитвой во всю твою жизнь эти слова: прими меня, Господи, в Свои отеческие объятия и не выпускай меня из них ни на какие распутия во всю мою жизнь. Да буду я всегда Твой».

Летом 1914 года Господь сподобил отца Варнаву посетить Святую Землю. Во время путешествия стало известно, что началась первая мировая война, и ему с третью сердца пришлось возвращаться на родину.

В 1915 году иеромонах Варнава окончил академию со степенью кандидата богословия. Его диссертация «Св. Варсонофий Великий. Его жизнь и учение» была положительно оценена в рецензии священника Павла Флоренского. Тогда же молодого иеромонаха, обладавшего обширным научным кругозором, знанием шести языков, направляют преподавателем гомилетики в Нижегородскую Духовную семинарию.

16 февраля 1920 года архимандрит Варнава хиротонисан во епископа Васильсурского, викария Нижегородской епархии.

Летом 1922 года, потрясенный тем, что правящий архиерей Нижегородской епархии архиепископ Евдоким (Мещеряков) присоединился к обновленчеству — церковному течению, насаждавшемуся властями для борьбы с верой, епископ Варнава, отвергнув компромисс с отступниками, решает уйти в затвор для всецелой отдачи себя писательскому творчеству. В октябре 1922 года, по благословению старцев Зосимовой пустыни, он принимает на себя подвиг юродства. Для властей он отныне — сумасшедший, а в домашнем уединении, отгородившись от мира «неполноценностью», пишет книги и ищет пути сохранения церковной культуры и духовного наследия в условиях нарастающих гонений на религию.

С того времени и по 1928 год он создает свой главный труд — «Опыт православной аскетики».

В 1933 году в Москве Преосвященный Варнава арестован якобы за создание тайного монастыря и антисоветскую пропаганду среди молодежи и по статье 58-й приговорен к трем годам лагерей. Срок отбывал он на Алтае, в Бийских лагерях, продолжая и здесь юродствовать; лагерными врачами признан сумасшедшим, переведен в Мариинские лагеря, откуда — по разрешению из Москвы — освобожден в 1936 году.

До 1949 года епископ Варнава жил в Томске, затем переехал в Киев. До последних дней жизни он продолжал работать над новыми произведениями.

Умер Владыка Варнава 6 мая 1963 года и похоронен в Киеве на Байковом кладбище.

Вниманию читателя редакция предлагает избранные главы основного труда епископа Варнавы «Опыт православной аскетики», содержащего 2080 страниц машинописного текста. Если говорить в целом об этом труде, то следует отметить, что он — не наука «Догматическое богословие», не догматическая система, а богословие практическое, назидательное, осуществленное в опыте самого автора. Труд всецело утверждается на святоотеческих наставлениях, по преимуществу на творениях святых подвижников-аскетов. Однако необходимо отметить, что труд епископа Варнавы создавался в 20-е годы, в атмосфере гонений на Церковь, исповедничества и мученичества, поэтому несет на себе отпечатки того времени: полемичность, крайность суждений, апологетическую заостренность.

Кроме того, некоторые используемые епископом Варнавой научные данные (из области медицины, биологии, диетологии и других наук) за прошедшие годы значительно устарели. Сама личность епископа Варнавы и тот не совсем обычный для церковного иерарха подвиг юродства, который он на себя возложил, создали особый самобытно-оригинальный стиль его повествования, не совсем традиционный для научных богословских работ.

Редакция сборника «Богословские труды», не вполне разделяя отдельные мнения и высказывания епископа Варнавы, считает возможной публикацию его работы (с сокращениями), так как она имеет такие важные качества, как глубина и высота содержания, широта и многосторонность охвата темы при простоте, доступности изложения почти для всякого читателя.

Редакция сборника «Богословские труды» располагает письменным разрешением (от 29 декабря 1993 года) на публикацию данного труда от хранилища рукописного архива епископа Варнавы — инокини Серафимы (Ловзанской).

К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской Духовной академии

Священник Сергей ЯВИЦ,
преподаватель Киевской Духовной академии

ОТДЕЛ 2. О ПРЕДМЕТАХ РЕЛИГИОЗНОГО ПОЗНАНИЯ

§ 2. Ангелы. Создание ангелов – Природа добрых духов – Выводы (об ангелоявлениях)

Прежде всего сущего, то есть видимого неба и земли, а также и человека, прежде даже самого времени, Бог творит ангельский мир.

«Еще ранее бытия мира, – говорит св. Василий Великий¹, – было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, приснопродолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания, – разумные² и невидимые природы».

Также и блаж. Августин: «Мир духовный (ангельский) превыше времени, потому что, будучи сотворен прежде всего, предваряет и сотворение всякого времени. Мы не усматриваем никакого времени ни раньше их, ни в них самих, потому что они всегда наслаждаются лицезрением Бога»³.

Так думать заставляют: Быт. 1,1; Иов. 38, 7 – «Сыны Божии» – ангелы (LXX: *παῖτεῖς ἄγγελοι μου* (Иов. 1,6); (Иов. 2,1: *οἱ ἀγγελοὶ τοῦ θεοῦ*).

Св. Симеон, Новый Богослов⁴ говорит, что ангелы «задолго»⁵ до сотворения прочих тварей были произведены Богом.

* * *

Православно верующему христианину надлежит содержать следующие главные мысли о существе Ангельском⁶.

1. Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободной волей, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие, каковой сущности вид и определение знает один только Создатель.

2. Ангел неспособен к раскаянию, потому что бестелесен. Ибо человек получил раскаяние по причине немощи тела.

3. Чем именно служит для людей смерть, этим для ангелов служит падение. Ибо после падения для них невозможно покаяние, подобно тому, как и для людей оно невозможно после смерти.

4. Ангелы – вторые, постигаемые только умом, светые, имеющие свет от первого и безначального Света; не имеющие нужды в языке и слухе, но без произносимого слова сообщающие друг другу собственные мысли и решения.

5. Они описуемы, ибо когда они находятся на небе, их нет на земле и, посылаемые Богом на землю, они не остаются на небе. Но они не ограничиваются стенами, и дверями, и дверными запорами, и печатями, ибо они – неограниченны. Неограниченными же называю потому, что они являются людям достойным, – которым Бог пожелает, чтоб они являлись, – не таковыми, каковы они суть, но в измененном виде, смотря по тому, как могут видеть смотрящие. Ибо по природе и в собственном смысле неограниченно только то, что несозданно. Ибо всякое создание ограничивается создавшим его Богом.

6. Что касается их природы, то ангелы не принимают вида так, как тела, и не имеют тroyакого измерения.

7. Они трудно склоняемы ко злу, хотя не непоколебимы; но теперь даже и непоколебимы не по природе, а по благодати и привязанности к одному только благу.

8. Ангелы будущего не знают, но если пророчествуют, то при содействии благодати Божией, когда Бог открывает им и повелевает предсказывать. Поэтому, что они говорят, сбывается.

9. В браке они не имеют нужды, так как не подвержены смерти.

10. Ангелы обладают великой силой (ср. 4 Цар. 19, 35; Мк. 16, 3 – 5), но, конечно, относительной (Пс. 71, 18), и имеют одно занятие: воспевать хвалы Богу и слушать Божественной Его воле.

Когда ангелы являются по повелению Божию людям, то они принимают самые разнообразные виды⁷, смотря по надобности: Быт. 3, 24; 18, 2 и след.; Нав. 5, 13; Тов. 5, 5 – 6; Дан. 10, 5 – 6; Мф. 28, 3; Откр. 4, 6 – 8, и др.

Равным образом в это время они принимают на себя образ и все свойства изображаемых ими сущностей, то есть ходят, летают, сидят, говорят, слышат, осязают, обоняют и проч.

Но православно мыслящему нужно твердо и постоянно помнить – на основании вышеуказанных догматических положений, что все это ими делаемое есть приспособление к нашей дебелой природе и немощному уму, не могущему мыслить иначе, как в трех измерениях, тогда как ангелы не подлежат ограничению последними⁸. Не принимая почему-либо в соображение последнее обстоятельство, человек может впасть в большие ошибки, запутаться в противоречиях и навлечь на себя тысячу зол⁹.

Когда являются ангелы людям, то последние видят не существо ангельское, ибо естество их, как бестелесное¹⁰, видеть нельзя, а только образ, принятый ими на время и взятый в очертаниях, доступных нашему пониманию¹¹. А когда, по особому Промыслу Божию, люди удастаиваются освободиться от тягот наших земных понятий и измерений и видеть в раю вещи и лица так, как они есть, то тогда, возвратившись духом на землю, святые ничего не могут рассказать о том, что они видели, и понятно почему: потому что на человеческом языке нет понятий, соответствующих небесным, и сам рассудок (с духом не смешивать) наш не приспособлен к таковым созерцаниям (2 Кор. 12, 4).

Потому-то еще ученик самого апостола Павла – св. Дионисий Ареопагит, настоятельно убеждал верных не принимать слов Писания о небесных вещах в буквальном смысле. «Нужно, – говорит божественный муж, – чтобы мы не представляли грубо небесных и богоподобных сил имеющими много ног и лиц, носящими скотский образ волов и звериный вид львов, с изогнутым клювом орлов или птичьими крыльями; равно не воображали бы и того, будто на небе находятся огневидные колесницы, вещественные троны, нужные для восседания на них Божества, многоцветные кони, военачальники, вооруженные копьями, и многое тому подобное, показанное нам Священным Писанием под многоразличными таинственными символами (Иез. 1, 7; Дан. 7, 9; Зах. 1, 8; 2 Мак. 3, 25; Нав. 5, 13). Богословие употребило священные поэтические изображения для описания умных сил, не имеющих образа». И в другом месте говорит подобное: «Быть может, иной в самом деле подумает, что небо наполнено множеством львов и коней, что там славословия состоят в мычании, что там стада птиц и других животных, что там находятся низкие вещи, что ведет к неверному, неприличному и страстному»¹².

Итак, неужели человеку нельзя видеть потусторонние вещи, как они есть, без приспособлений? – Можно. Но для этого надо очиститься от страстей. Залоги, седалища их находятся в нашей плоти: уничтожь их, сделай при помощи Божией так, чтобы тело ни в чем, ни в малейшей части и ни на одну минуту¹³ не влияло на дух, и тогда узришь потусторонний мир, будешь читать чужие мысли (то есть видеть души окружающих), узришь бесов и ангелов. В этом заключается свойство прозорливости. О таком

уме говорится в святоотеческих книгах, что он прозорлив. Но, конечно, как теперь не самую сущность материальных вещей мы видим, а их свойства лишь воспринимаем (так называемая «вещь в себе», кантовская *Ding an Sich* для нас неизвестна), так и тогда не самое естество душ мы будем постигать, — это только доступно Божественному Духу, Одному Богу, — а их свойства, настроения, чувствования.

«Совершенно очистившийся от страстей видит душу ближнего, — говорит св. Иоанн Лествичник¹⁴, — хотя не самое существо ее, но в каком она находится устроении и каковы ее расположения и чувствования». Также св. Исаак Сирий: «Души, пока осквернены и омрачены, не могут видеть ни друг друга, ни себя самих, а если очистятся от страстей и возвратятся в древнее состояние, в каком созданы, то ясно видят три чина: чин низший их (то есть бесовский), чин высший (ангелов) и друг друга»¹⁵.

Но так как вообще человеческое «душевное око проницательно и прекрасно (по перев. Афанасия Критского *Λαμπρα* — «светло»), так что после бесплотных существ (ангелов) оно проницательностью превосходит всякий вид тварей», говорит дальше св. отец, то «посему часто и те, которые побеждаются страстями, могут познавать мысли в душах других, от великой любви к ним, особенно же когда они не погрязают в плотских сквернах»¹⁶, (ибо даже простой появившийся помысел и воспоминание о мире помрачают ум (духовный, разумеется).

Хотя это прозрение не то, что бесовское «ясновидение» медиумов, но, конечно, оно и не то, что духовное зрение святых, которые видят души людей на громадном расстоянии. Так св. Афанасий Великий, стоя однажды на молитве, видел душу преп. Аммона, возносимую ангелами после смерти на небо¹⁷.

§ 3. Службное значение ангелов — Ангелы-хранители

Служение горних чинов складывается из двух сторон: из послушания их Богу на небе и на земле.

1. Небесное служение

«Дело ангелов на небе есть славословить Господа», — говорит равноангельный подвижник св. Симеон, Новый Богослов¹⁸, единственный после св. Григория Богослова, учителя первохристианских времен, получивший от Святой Церкви такое же наименование. В этом состоит их главное послушание, о чем свидетельствует многочисленный сонм других духоносных тайнозрителей¹⁹ и «собеседников ангелов»²⁰ (Откр. 4, 8; ср. 6, 1 — 3).

Другое занятие ангелов на небе, о котором мы знаем из Священного Предания²¹, — состоит в преемственном сообщении по степеням своей иерархии²² различных тайн, получаемых от Бога, и вышеестественных световидных озарений, приличных премирным духам. «Престолы, серафимы и херувимы поучаются непосредственно от Бога, как высшие из всех и ближайшие к Богу; потом они поучают и прочие чины, и таким образом по порядку высшие учат низших», — говорит св. Афанасий Великий.

То же читаем у св. Ефрема Сирина: «Когда небесные духи желают узнать что-либо о Сыне, то обращаются с вопросами своими к высшим ангелам, а эти научаются по мановению от Духа».

Как увидим ниже, то же продолжается и у нас, на земле: святых учат ангелы, ослепленных христиан — святые. В этом основной закон и священная, Божественная основа старчества.

II. Служение ангелов на земле

О служении ангелов св. апостол Павел сказал: «Не все ли они суть служебные души, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?» (Евр. 1, 14).

По нашей греховной развращенности и злым делам здесь (на земле) ангелам много труда²³, и только такой могущественный дух, как ангел, в силах до некоторой степени²⁴ справиться с таким, хотя нищедушным, но сопротивным падшим созданием, как человек, своими страстями и своими добровольными призывами накликающим на себя к тому же страшных и сильных демонов. Но если нам честь от такого покровительства, то зато какую школу смирения, — иначе невозможно выразиться²⁵, проходят здесь ангелы! Пусть каждый представит себе: могущественный, прекрасный, светоносный дух повелением Божиим приставлен к нему, слабому и немощному, и должен за ним ухаживать, — и ухаживает, как никакая нянька, никакая мать! Это — к существу, которое постоянно оскорбляет его (а мы не можем перенести оскорблений со стороны подобных себе людей), поносит, причиняет жесточайшие страдания, скорбь...

Примеры на вышесказанное многочисленны в житиях святых. Приведу один из них.

Однажды славный тайновидец, св. Нифонт, епископ г. Констанции на о. Кипре (середина IV века), идя из церкви домой («в свою хижину»), увидел у дверей дома одной блудницы ангела в образе юноши, который сильно плакал. Нифонт спросил о причине такого плача. И тот ответил:

— Мне дан от Бога на соблюдение один человек, который в этом доме сейчас лежит с блудницей. Этим он меня сильно оскорбляет, потому что не могу смотреть на беззаконие, которое он совершает... Так как же мне не плакать при виде того, в какую тьму пал образ Божий?

— Что же ты не накажешь его, чтобы он отстал от греха? — сказал Нифонт.

— Не имею возможности приблизиться к нему, — отвечал ангел. — Ибо с тех пор как он начал грешить, — раб есть бесам, а я уже не имею над ним власти... Бог сотворил человека со свободной волей («самовластна»), показав ему тесный путь и пространный; каким хочет, таким и идет...

Прибавлю ради поучительности и слова блаж. Нифонта, с которыми он обратился после этого разговора с ангелом к своему ученику. «Нет ничего смраднее блудного греха, однако если блудник покается, то Бог принимает его скорее, чем иных беззаконников, так как грех этот происходит от естества диавольским наущением. Прогоняется же эта страсть прилежною молитвою, многим постом и различными телесными умерщвлениями...»²⁶

Из того, что Бог не требует для Себя служения ничьих рук — ни ангельских, ни человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, как сказал апостол Павел в своей знаменитой речи в афинском ареопаге (Деян. 17, 25), следует, что ангелы, хотя Ему и служат, но не делают услуги, и Господь потому пользуется их пособием в Своем Промышлении о мире, что это приносит им самим пользу. Вышеуказанные способы смирения и служения людям делают их достойными подражателями своего Владыки, Который, хотя и Бог, и мог родиться могущественным принцем, во дворце и золотой колыбели и иметь целый штат ливрейных слуг, однако благоволил произойти, правда, и от царской по человечеству крови, однако в вертепе, быть положенным в ясли для скота и прийти не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить другим (Мк. 10, 45). Праздность и бездеятельность всем воспрещается, да-

же ангелам. И они, кроме молитвы, имеют соответственно своей мысленной, невестественной природе, свое «поделение».

Климент Александрийский еще иной смысл извлекает из вышеуказанных слов апостола Павла (Евр. 1, 14), говорящего о будущей славе ангелов, имеющей возместить это их нынешнее смирение. «Он (Иисус) сделал нам служебными ангелов, господства и власти ради высокой награды, потому что и сами они освободятся от суетности мира при открытии славы чад Божиих»²⁷.

Речь здесь о том, что начала, власти, херувимы, серафимы, ангелы, несмотря на то, что привлечены Иисусом Христом (ср. Евр. 1, 6) к служению тленному миру и плоти, то есть чину, несравненно стоящему ниже их, получают, однако, великую духовную пользу от этого и еще большую получают в будущем веке, что и будет им наградой за временное служение тем, «которые имеют наследовать спасение». Еще подробнее эту мысль можно развить так. Уже и теперь высшие ангельские чины испытывают приращение своего блаженства и духовных тайн, открывающихся в течении человеческих и церковных дел на основе искупительного подвига Христа Спасителя. Раньше, до воплощения и смерти Господа, они ничего об этом, как и люди, не знали. Когда же эти тайны совершились, они с великим тщанием занялись их исследованием — богословским в полном смысле этого слова (1 Петр. 1, 12). В этом они нашли новое блаженство. И, однако, последнее своим источником наполовину имеет тленный круг вещей, поскольку и Сам Бог, точнее Вторая Ипостась Его, Господь Иисус Христос, не теряя ничего из Своей Божественной природы, соединился с тленным человеческим естеством²⁸ и со всеми его немощами, кроме страстей. Но домостроительство спасения рода человеческого еще не завершилось, многообразная премудрость Божия все еще открывается шире и шире через Церковь (Еф. 3, 10), вместе с тем и ангелам открывается все большее и большее поприще в служении людям и в познании тайн, в которые они всеми силами (не как мы!) стараются проникнуть (Παρακῶσαι).

Когда же, после Страшного суда, откроется Церковь Славы и будет Бог всяческая во всем (1 Кор. 15, 28), тогда ангелы и все небесные силы воспримут восполнение своего блаженства уже до окончательной меры. Последнее св. Климент Александрийский и называет «высокой наградой» и «освобождением от суетности мира»²⁹.

Служение ангелов на земле имеет отношение к предметам неодушевленного мира и к людям.

1. Вселенная в полном своем составе (космос) не предоставлена, как думают некоторые деисты, самой себе, подобно раз и навсегда заведенным и пушенным в ход часам, но постоянно поддерживается в своем бытии Промыслом Божиим (Ин. 5, 17). В частности, царство природы и каждая стихия, мир органических и неорганических существ, открытые наукой и еще не открытые силы природы, отдельные предметы последней и произведения рук человеческих управляются и не существуют самостоятельно и находятся под наблюдением и в распоряжении особых ангелов, которые над этим господствуют и действуют среди всего этого по воле Всемогущего Бога.

Так, св. Иоанн Богослов видел в своих апокалипсических созерцаниях ангела, имеющего власть над огнем (Откр. 14, 18). Также слышал ангела вод, распоряжающегося водной стихией (Откр. 16, 5). Еще видел он четырех ангелов, стоящих на четырех углах земли, держащих четыре ветра земли, чтобы не дул ветер ни на землю, ни на море, ни на какое дерево (Откр. 7, 2). Еще одного ангела видел он, стоящего на солнце (Откр. 19, 17).

В Священном Предании также находится много свидетельств подобного рода. В одном памятнике первохристианской литературы, именно в книге «Пастырь», принадлежащей перу мужа апостольского, св. Ерма, говорится об ангеле,

поставленном над дверями, и указывается даже имя ему³⁰. Есть ангелы, господствующие над растительным царством природы³¹. В «Луге духовном»³² рассказывается об ангелах, охраняющих престолы храмов Божиих.

Вот один из этих рассказов. Однажды один отшельник вошел в пещеру на берегу Иордана, покинутую незадолго перед тем преп. Варнавою. Здесь он увидел ангела Божия, стоявшего пред престолом, который воздвиг и освятил последний, то есть Варнава.

– Что ты здесь делаешь? – спросил отшельник ангела.

– Я – ангел Господень, – отвечал он, – и этот престол вверен моему смотрению от Бога с той поры, как был освящен.

Можно кратко сказать, вместе с апологетом раннехристианской Церкви Афиногором: «Творец и Строитель мира, Бог разделил их (ангелов) словом Своим и поставил над стихиями, и над небесами, и над миром, и над тем, что в нем, и над его устройством»³³.

Как Бог приставил ангелов Своих к природе, чтобы они научали людей пользоваться ею во благо, так и сатана, во всем противоположный Богу, приставил своих демонов к ней же для того, чтобы они заняли все места (преимущественно нечистые) и предметы ее и действовали в противном направлении, то есть во зло.

В одной из заклинательных молитв св. Иоанна Златоуста перечисляется множество разрядов злых духов: «...Сам Господь запрещает тебе, диавол, страшным Своим именем: дрожи, трепещи, утрашись, уйди, сгибни, исчезни, падший с неба, и с тобой все злые духи, всякий злой дух, дух распутства, дух злобы, дух ночной, дух дневной, дух полуденный, дух вечерний, дух полуношный, дух встречный или земной, или водяной, или в рошах, или в тростнике, или в долинах, в проходах и перекрестках, в озерах, в реках, в домах и в банях находящийся, вредящий и сводящий человека с ума...»³⁴ <...>

2. В отношении людей служение ангелов удобнее всего рассматривать сперва под общим углом зрения, будет ли то служение их целым обществам или только временное посланничество от Бога к отдельным лицам, и затем в особом отделе выяснить специальный род ангельского служения, направленный на каждого человека единично и по времени постоянный.

Из Священного Писания мы знаем, что есть ангелы-хранители целых областей и народов (Втор. 32, 8; Дан. 10, 13; 20, 21). Есть ангелы-хранители Церквей и христианских обществ (Откр. 1, 20). Знаем, как ангелы являлись многократно праведникам и даже великим грешникам³⁵, чтобы помочь им в чем-нибудь (Быт. 19, 1, 10 – 11, 15 – 22; 31, 10 – 12; Нав. 5, 13 – 15; Суд. 13, 3 – 5; Тов. 5, 4 – 5; Лк., 2, 9 – 12 и друг.).

Но знаем и обратное – как ангелы являлись страшными наказателями за беззакония (Быт. 19, 21 – 22; 4 Цар. 19, 35).

В Патерике рассказывается такой случай.

Два монаха искали в пустыне одного великого старца. По дороге к нему, на одной из гор, увидели они как бы человека.

– Братия, братия, – послышалось отсюда.

– Кто ты и что хочешь? – ответили они.

– Скажите авве одному, с которым будете беседовать, чтобы вспомнил о просьбе.

Найдя старца, они поведали ему об этом случае, и великий подвижник рассказал им следующее.

– Этот, которого видели вы, есть ангел Господень. Приходя сюда, он просил мою немощь: «Моли Господа, чтобы я был восстановлен на мое место, потому что исполнись уже определенное Богом касательно меня время». Когда же я спросил

его: «Что за причина запрещения твоего?» — он сказал: «Случилось, что в некотором селении многие люди своими грехами весьма прогневали Бога, и послал Он меня с милостию наказывать их. Я же, видя, что они весьма нечестивы, нанес им большую язву, так что многие погибли, и за это удален от лица пославшего меня Владыки». Когда же сказал я: «Как могу я молить Бога за ангела?» — говорит он: «Если бы не знал я, что слушает Бог ближних рабов Своих, не пришел бы и не беспокоил тебя...»

Рассказав сие, блаженнейший отец почил³⁶.

Что из этого следует? — При наказаниях надо быть милосердным, хотя бы люди и стоили того, чтобы их жестоко наказывали. «Как так? — спрашивает св. Иоанн Златоуст, — Бог наказывает, а я должен сострадать наказываемым?» — и отвечает: «Да. Этого желает Наказывающий. Он и Сам не радуется, когда наказывает, но также весьма скорбит... Не радуйся и ты. Но скажешь, когда наказываются справедливо, то, конечно, не должно скорбеть? Должно скорбеть о том, что они сделались достойными наказания. Когда кто страдает для венцов, тогда не скорби, как, например, Павел и Петр, но когда кто терпит достойное наказание, тогда плачь, тогда скорби. Так поступали и пророки. Потому один из них и сказал: «О, люте мне, Господи, еда потребляеши Ты останки Израилевы!» (Иез. 9, 8).

Мы часто видим наказываемых убийц и других преступников и сожалеем и скорбим. Не будем рассудительны чрез меру, но будем милостивы, чтобы и нам быть помилowanными. Ничто не может сравниться с этим благом, ничто так не выражает наших человеческих свойств, как милосердие, как человеколюбие. Потому и законы предоставляют всякое наказание палачам, обязывая судью только произнести приговор к наказанию, а самое исполнение возлагая на них. Так, хотя бы наказание было справедливо, наказывать несвойственно душе любомудрой, но для этого требуется кто-нибудь другой. Потому и Бог наказывает не Сам, но через ангелов.

Следовательно, ангелы — палачи? Да не будет! Я не говорю этого; но они — силы, служащие и для исполнения наказания. Когда был разрушаем Содом, все совершенно через ангелов; когда Египет — через них же: «послание, — говорит псалмопевец, — ангелы лютыми» (Пс. 77, 49). Но когда нужно было спасти, тогда действует Он Сам. Так, Он послал Сына Своего для спасения рода человеческого. Когда нужно было беседовать с Авраамом, то приходит Сам, а когда — идти в Содом, то посылает служителей. И еще: «Добре, — говорит, — рабе благий и верный... над многими тя поставлю». Этого восхваляет Сам, а раба лукавого не Сам, но слуги связывают (Мф. 25, 21 — 30)³⁷.

Если мы обратимся к церковной истории и особенно к истории монашества, то почерпнем в них бесчисленные сведения о нарочитой заботе о нас ангелов и об их служении в различных случаях и обстоятельствах нашей жизни.

Особенно много примеров подобного рода мы можем найти во времена первых христиан, но встречаются они и в настоящее время³⁸. Чтобы не оставить совсем без иллюстрации этих положений, приведу здесь первый попавшийся случай. Так, например, в Житии св. мученика Севастиана рассказывается, как один городской правитель-язычник, страдая от болезни, уверовал во Христа и стал сокрушать своих домашних идолов. И ревность его вызвала тотчас же отклик в ангелах. Один из них явился ему и исцелил от болезни. Замечательно продолжение этого рассказа. Начальник хотел было припасть к стопам явившегося Ангела и облобызать их, но тот сказал: «Смотри, не прикасайся ко мне, потому что ты не омыт еще святым Крещением от идольского смрада». И стал невидим³⁹.

Сколько здесь поучений! Ангел любовен и в то же время грозен и строг, снисходителен до смрадного грешника и в то же время недоступен... И как велика благодать святого Крещения!..

«Нужно ли говорить что о подвижниках, чуждых миру сему, и об отшельниках?» – скажем теперь словами преп. Исаака Сирина⁴⁰. – «Они пустыню соделали градом, обратили в селение и обитель ангелов. К ним, по благоустройству жития их, всегда приходили ангелы и, как слуги единого Владыки, иногда соратую, пребывали с теми, которые все дни жизни своей любили пустыню и из любви к Богу имели жилища свои в горах, вертепах и пропастях земных (Евр. 11, 38). И так как они, оставив все земное, возлюбили небесное и соделались подражателями ангелов⁴¹, то и сами святые ангелы по справедливости не скрывали за это от них зрака своего и исполняли всякое желание их, по временам же являлись им, научая, как надлежит им жить, а иногда объясняли то, в чем недоумевали они, иногда же сами святые вопрошали их, о чем надлежало; иногда ангелы наставляли на путь тех из них, которые заблуждались; иногда избавляли тех, которые впадали в искушения; иногда, при внезапной беде и угрожающей опасности, исхищали их от этого, спасая, например, от змия или от падения скалы, или от стрелы, или от брошенного камня; иногда, если враг явно нападал на святых, являлись видимым образом и говорили, что посланы на помощь им, и придавали им смелость, отважность и отраду; а в иное время совершали чрез них исцеления, иногда же исцеляли самих святых, подвергшихся каким-либо страданиям; иногда телам их, изнемогшим от неядения, прикосновением руки или словами сообщали сверхъестественную силу и укрепляли их; иногда же приносили им пищу, хлеба и даже овощи или какие-либо другие с хлебом вкушаемые снеди и некоторым из них объявляли время, а иным – и образ их преставления. И нужно ли перечислять многое, чем доказывается любовь к нам святых ангелов и всевозможное попечение их о праведных?..»

Вот несколько примеров на предыдущее высказывание.

1. Об авве Пахомии Великом рассказывали. Несли тело умершего по дороге. Встретив его, авва Пахомий видит двух ангелов, сопровождающих мертвого позади носилок. Размышляя о них, святой просил Бога, чтобы Он открыл ему касательно их. И пришли два ангела к нему и спросил он их:

– Зачем вы, будучи ангелами, сопровождаете мертвого?

– Один из них – ангел среды, другой – пятка, – ответили те. – И поскольку до тех пор пока не умер он, душа его не оставляла поститься в среду и пяток, то мы сопровождаем труп сей. Так как даже до смерти своей сохранял он пост, то и мы прославляем его, добре подвизавшегося для Господа⁴².

2. Однажды св. Паисий Великий был послан Богом в одно селение обратить в Православие одного заблуждающегося добродетельного старца, чтобы не пропали труды его. Когда святой возвращался домой и приблизился к своей пустыне, внезапно ему в лицо ударил сильный свет. Паисий взглянул и увидел, что вся пустыня его наполнена ангельскими полками. Удивился он и, недоумевая, что бы это значило, стал просить Бога объяснить видение⁴³. И тотчас святой ангел, ходивший всегда с ним, сказал ему: – «Это тебе показал Бог затем, чтобы ты удостоверился, что и в присутствии твоём и в отсутствии ангелы повелением Его хранят иноков, живущих в этой пустыне, как Сам обещал тебе Владыка»⁴⁴.

3. Рассказывал один из великих древних пустынников про свою жизнь некоему святому. «Я жил (сначала) в одной Фивайдской киновии, и было у меня занятие ткача⁴⁵. И пришел мне помысел: «Выйди и живи сам по себе, и можно тебе будет безмолвствовать, и принимать странных, и получить больше награды, чем за труды рук твоих». Когда я согласился на помысел⁴⁶, тотчас и выполнил его на деле. И когда выстроил монастырь⁴⁷, то были заказывающие мне работу, когда же много собралось у меня излишнего, я старался раздавать то бедным и странным. Враг же наш диавол,

позавидовав, как и всегда, имеющему быть мне воздаянию, уловил меня тем самым, что тщился я делать против него. Ибо, видя некоторую девицу, раз уже заказывавшую мне работу, которую я исполнил и отослал ей, внушил ей сделать мне другой заказ. А потом образовалась привычка и излишняя доверенность, напоследок – осязания рук, и смех, и сожительство, зачавши, родили грех... Когда же я провел в нем месяцев шесть, помыслил в себе: «Ныне ли, завтра ли, или чрез много лет, подвергшись смерти, я вечно получу наказание. Ибо растливший жену мужнюю по закону подвергается наказанию и вечному мучению. Каких же мук заслуживает растливший невесту Христову?..» Таким образом, бежал я в эту пустыню, оставив все жене. И, пришедши сюда, нашел эту пещеру, и этот источник, и это финиковое дерево, на котором плод приносят мне двенадцать ветвей, в каждый месяц – одна ветвь, чего достаточно мне на 30 дней, а после сего созревает другая. По некотором же времени выросли мои волосы, и когда износились одежды мои, ими я стал прикрывать нижние части тела».

На этом обрывается первая часть рассказа, объясняющая внутренние причины, которые вызвали событие, служащее иллюстрацией для моей темы о попечении ангелов. Опустить его было невозможно по приведенным сейчас основаниям и в силу исключительной назидательности.

Отшельник, выслушав этот рассказ, спросил его, не было ли трудно ему вначале. Тот продолжал:

«Сначала я весьма страдал, так что на земле лежал от боли печени⁴⁸ и не мог стоя совершать молитвословие, но, лежа на земле, взывал к Всевышнему. Когда же был я в пещере в великой скорби и болезни, так что не мог выйти из нее, вижу – вошел ко мне муж. Он стал вблизи меня и говорит мне: «Чем ты страдаешь?» Я показал ему место. Он же, соединив пальцы руки своей прямо, рассек место как бы мечом и, вынув печень, показал мне раны и, рукой соскоблив их, положил в платок, и опять вложил печень, и рукою замазал место и сказал мне: «Вот, стал ты здоров, работой Владыке Христу, как следует». И с того времени я стал здоров и без труда живу здесь», – закончил свою повесть пустынный⁴⁹.

Здесь дано прекрасное описание произведенной ангелом операции. По виду она похожа на наши хирургические, но какая простота, чистота, быстрота! Без наркоза, без крови и пинцетов, и сам больной – в роли постороннего зрителя... Одним словом, у Бога всего много.

* * *

Еще в Ветхом Завете знали о существовании ангелов-хранителей. Патриарх Иаков, благословляя при смерти сыновей Иосифа, молится: «Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих...» (Быт. 48, 16)⁵⁰. Также один из друзей Иова, показав, как Бог, желая спасти душу человека от гордости или еще от чего-либо, наказывает его иногда страшными болезнями, доводя его, чтобы тот устранился и покаялся, до самого края могилы, говорит: «Если есть у него (у этого человека) ангел-наставник, один из тысячи, чтобы показать человеку прямой путь его, Бог умилосердится над ним и скажет: «Освободи его от могилы; Я нашел умилоствление». Тогда тело его делается свежее, нежели в молодости; он возвратится к дням юности своей» (Иов. 33, 17 – 22, 23, 24 – 25. Ср. Пс. 90, 11 – 12).

Но со всею ясностью говорят об ангелах-хранителях новозаветные свидетельства Самого Христа, Его апостолов и Святой Церкви.

Беседа однажды о том, что только имеющие простые сердца, как у детей, войдут в Царство Небесное и какой величайший грех есть их соблазн, Господь Иисус

Христос заключил Свою речь следующими словами: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих (по связи речи «малых сих» относится к младенцам не по возрасту, а по отношению ко злу — «на злое будьте младенцы» (1 Кор. 14, 20), то есть к взрослым, но просто и смиренно верующим)⁵¹, ибо говорю вам, что ангелы их (οι αγγελοι αυτων — не вообще ангелы, тогда выражение было бы без уточняющего определения, но здесь прибавлено еще αυτων, а определенные, «их собственные») на небесах всегда видят Лице Отца Моего Небесного (Мф. 18, 10).

Не менее знаменателен и ценен в этом отношении отрывок из Деяний (12, 1 — 17). Выпишу только относящиеся сюда стихи, сохраняя все же связность рассказа, чтобы не лишать его целостности и благоуханности, веющей от простоты изложения первохристианского автора.

«...Итак Петра стерegli в темнице, между тем церковь прилежно молилась о нем Богу»(5).

По этой молитве ангел Господень выводит его ночью из запертой и сильно охраняемой темницы и оставляет на одной из городских улиц.

Св. апостол Петр, «осмотревшись, пришел к дому, ...где многие собрались и молились. Когда же Петр постучался у ворот, то вышла послушать служанка, именем Рода, и, узнав голос Петра, от радости не отворила ворот, но, вбежав, объявила, что Петр стоит у ворот. А те сказали ей: в своем ли ты уме? Но она утверждала свое. Они же говорили: это ангел его (ο αγγελος αυτου εστιν). Между тем Петр продолжал стучать. Когда же отворили, то увидели его и изумились. Он же, дав знак рукою, чтобы молчали, рассказал им, как Господь вывел его из темницы...» (12 — 17).

Греческий перевод показывает, во-первых, что речь здесь идет не вообще об ангеле, например хотя бы выведем апостола из темницы, а об ангеле личном, ангеле-хранителе, ангеле, приставленном к апостолу Петру и, следовательно, также и к каждому из нас, христиан; во-вторых, что это мнение не единичного человека, а всей Церкви.

Истину слов Господа и Его учеников доказывают воочию весьма многочисленные примеры из жизнеописаний подвижников и общей церковной истории.

Так, в Житии вышеупомянутого⁵² уже Паисия Великого рассказывается, что однажды некоторый брат пришел к нему, чтобы повидать его, но застал его спящим. В головах же увидел св. ангела-хранителя, прекрасного видом. «Поистине хранит Бог любящих Его!» — сказал в удивлении пришедший и, не дерзнув разбудить спящего отца ради ангельского присутствия, ушел к себе, благодаря Бога⁵³.

Св. Онуфрий Великий передает о себе, что когда он захотел идти в пустыню спастись и только что вступил в нее, то вдруг увидел пред собою сияющий луч света. Онуфрий испугался и хотел было вернуться уже назад, но услышал из приближавшегося луча голос: «Не бойся, я — ангел, ходящий с тобою от рождения твоего. Я приставлен Богом хранить тебя, и ныне я получил от Него повеление отвести тебя в эту пустыню...»⁵⁴.

Итак, у людей есть ангелы-хранители, как равно, с другой стороны, есть и ангелы-губители, то есть бесы.

Желающему встать на путь спасения надо это хорошо знать и помнить. Как Бог с рождения человека, точнее, с Крещения, приставляет к нему Своего ангела, так и сатана для соблазна человека назначает к нему одного из своих падших духов. Об этом можно прочесть как у святых отцов-догматистов, так и у аскетов⁵⁵.

Приведу здесь отрывок из разговора на эту тему между ангелом покаяния, или Пастырем⁵⁶, и тайнозрителем Ермом, мужем апостольским. Последний так рассказывал об этом:

– Послушай теперь, – говорит он (ангел мне)⁵⁷, – сперва о вере. Два ангела с человеком: один добрый, а другой злой.

Я спросил его:

– Каким образом, господин, я могу узнать действия их, когда оба ангела живут со мною?

– Слушай, – говорит, – и разумей. Добрый ангел тих и скромн, кроток и милосерден. Поэтому, когда войдет он в твое сердце, постоянно будет внушать тебе справедливость, целомудрие, чистоту, ласковость, снисходительность, любовь и благочестие. Когда все это взойдет на твое сердце, знай, что добрый ангел с тобою. Верь этому ангелу и следуй делам его. Послушай и о действиях ангела злого. Первее всего он злобен, гневлив и безрассуден; и действия его злы и развращают рабов Божиих. Поэтому, когда войдет он в твое сердце, из действий его разумей, что это ангел злой.

– Каким образом, – спросил я, – узнаю его, господин?

– Слушай, – говорит он. – Когда приступит к тебе гнев или досада, знай, что он в тебе; также, когда взойдет на сердце твое пожелание многих суетных дел, разных и роскошных яств и питий, чужих жен, гордость, хвастовство, надменность и т. п., тогда знай, что с тобой злой ангел. Поэтому ты, зная его дела, удаляйся от него и не верь ему, потому что дела его злы и несвойственны рабам Божиим. Таковы действия того и другого ангела...»⁵⁸

Из всего вышеизложенного рассуждения, думается, что ангелы-хранители приставлены не ко всем без исключения людям, но лишь к имеющим «печать Бога Живаго» (Откр. 7, 2).

Правда, и у язычников и неверных есть ангелы-хранители, и их Господь не оставил без попечения, но эти ангелы приставлены по одному ко всему народу, но не к каждому человеку в отдельности. Если же Бог видел, что кто-либо из них нуждался в особом вспомоществовании, то посылал и особого ангела, как, например, к язычнику Корнилию (Деян. 10, 2 – 4; 22, 34, 35). Но иметь постоянно ангела-хранителя – это преимущество одних верных христиан.

Некоторые подробности относительно этого положения мы можем почерпнуть из слов (сказанных, в общем, по иному поводу) рассудительнейшего мужа – св. Иоанна Лествичника, который сам сказал однажды про себя: «Ангел просвещал меня, когда я жаждал больших откровений»⁵⁹. Следовательно, слова его – не догадки, а сама истина. Преподобный говорит: «...Совість есть слово и обличение ангела-хранителя, данного нам при Крещении. Посему-то мы и примечаем, что непросвещенные Крещением не столько бывают мучимы в душе за свои злые дела, сколько верные, но как-то неясно»⁶⁰. Иными словами: у непросвещенных святым Крещением сего ангела нет. Почему так? Без сомнения, потому же, почему ангелы-хранители отходят иногда и от самих христиан⁶¹.

«Когда человек пребывает в гордости, – говорит св. Исаак Сирин⁶¹, – тогда удаляется от него промыслительный ангел, который близ него и возбуждает в нем пощение о праведности. И когда человек оскорбит сего ангела, и он удалится, тогда приближается к человеку чуждый ангел (то есть бес), и с того времени нет уже у него никакого попечения о праведности».

В другом месте тот же святой, убеждая одного брата охраняться от блудного демона, пишет: «Умоляю тебя любовью наблюдать, чтобы враг, вместо сладостного размышления о Кресте Христовом и любви ко Господу и дерзновения пред Богом, не стал во время благодетования твоего наполнять душу твою многими мечтами, а во время сна твоего пленять ее нелепыми грезами, зловония которых не терпят святые ангелы Божии»⁶². «Молись, – убеждает поэтому св. отец каждого христианина, –

чтобы не отступил от тебя ангел целомудрия твоего, чтобы грех не воздвиг на тебя пламенеющей брани и не разлучил тебя с ним»⁶³.

В заключение, — к тому же принуждает и ход последних мыслей, — необходимо сказать несколько слов о почитании ангелов. Как их не почитать?! Особенно, как не почитать каждому своего ангела-хранителя?! Он всегда печется о нас, помогает нам, как его не благодарить?! Он может оставить нас за грехи, — а мы грешим со сладостью, — как же его не умолять?! Неужели мы должны остаться бесчувственными в отношении лица, которое глаз с нас не спускает, следит за каждым движением демона, ищущего нас поглотить каждую секунду? (1 Петр. 5, 8). Неужели не должны почитать ангела-хранителя своим целомудренным житием, раз он не оставляет нас никогда ни в каких случаях? Оставаясь наедине и запираясь, мы — не наедине, а с нами остается он — хранитель. Я уже не говорю о Боге. А иначе как же он будет защищать нас на мытарствах от клеветы бесов? Хотя мы и тяжело и много грешим, они могут насказать на нас еще больше...⁶⁴ Итак, подумай, читатель, о сем и об ином прочем, касающемся твоего ангела-хранителя, который смотрит сейчас, как ты читаешь, серьезно ли принимаешь к сердцу святые слова церковных преданий и Самого Господа, или сомневаешься в них, считаешь их за легенды, сказки, миф... Не заставляешь ли ты его удаляться от себя и плакать вдали о твоей погибели? То же должен сказать и каждый из нас, и я о себе. Поэтому Святая Церковь и влагает в наши уста такие молитвы и песнопения к ангелам⁶⁵:

«Избавитися мне страстей обдерзания, о, херувими и серафими, силы, власти, ангели, архангели, начала же, и престолы, и господствия, Христа молитесь прилежно!...»

«Ныне, яко пчелы сот, невидимо окружают мя богомерзции губителие демони...»

«Покрый мя, хранителю мой, якоже покрывает орел птенцы своя...».

ОТДЕЛ 3. «ДУШЕВНЫЙ ЧЕЛОВЕК» В БОРЬБЕ СО СТРАСТЯМИ

Глава 1. Душевный и телесный состав падшего человека

§ 5. Общее состояние тела у падшего человека — Наше отношение к нему по учению Священного Писания, святых отцов и данным современной медицинской науки

Мы уже видели, что вместе с грехом пришла в душу и тело человека смерть. Тело из здорового и прекрасного, каким оно было в раю, стало безобразным и болезненным. Так что и то юношеское, цветущее его состояние, когда оно носит название «здорового», в сущности — нездоровое. И у юноши тело устает, подвержено заболеваниям, а про девушек я уже и не говорю. Если же человек начинает жить по своим страстям и похотям, то вконец измощает себя и живо начинает гнить. Тело страстного человека, будучи сластолюбивым и изнеженным или болезненным и привередливым, конечно, в этом состоянии страшится подвига и не способно к нему. Понятны и страхи нынешних людей, боящихся постов, длинных церковных служб, неудобного спанья при богомольях и проч. Поэтому всякий, призванный благодатию Божией ко спасению, вскоре чувствует нужду так или иначе, но что-нибудь поделаться со своим телом, чтобы оно помогало душе в борьбе со страстями, а не было бы для нее само наветником.

Святые отцы давно уже выработали известные правила в отношении к своему телу. Они отвешивали ему все мерою и весом. В меру пили, в меру ели, в меру спали,

в меру занимались физическим трудом. Всё в меру, ничего лишнего. В общем, их жизнь, конечно, была подвижническая, но это потому, что они сами обостряли свой труд и утончали эту меру.

Но если откинуть в их аскетическом делании все крайности, на которые к тому же и среди них не все были способны⁶⁶, то мы ясно увидим, что общий строй их внешней жизни был очень ровен, нормален, вполне соответствует законам, положенным Творцом для бытия тварей, в высшей степени помощен к сохранению здоровья душевного и телесного — и к продлению самой жизни человека до наибольших пределов. Строгое отношение к телу у святых отцов не к самоумерщвлению вело, а к долготе жизни и здоровью человека.

К сожалению, в настоящее время в обществе принято думать совершенно наоборот. Чуть-чуть где-либо раздастся голос пастыря или просто даже благоразумного члена в семье, что нужно-де жить более простой жизнью, сейчас закричат со всех сторон: «Вы в монахи хотите наших дочерей и сыновей записать», «молоды они, им надо повеселиться», «подкормиться», «не всем быть подвижниками», подразумевая под этим, что все монахи наживают от постной пищи только малокровие и чахотку, а от недосыпания — мигрень и проч. Я говорю, понятно, об истинных монахах. Не есть только мяса, не пить вина, не курить и т. п. для нынешних людей есть уже не только подвиг, но, повторяю, и самоумерщвление. Аскетика, в задачу которой входит, кроме всего прочего, указание лучших способов обращения со своим телом, потому что оно есть друг души и без него последняя не может спастись и приобретать добродетели, — аскетика, говорю, считается наукой (если только еще наукой!) необоснованной, странной, сумасбродной⁶⁷. А по делу надо сказать лучше — неизвестной. Даже в Духовных академиях кафедру по ней только перед войной 1914 года открыли, и замещавшие их профессора, конечно, ничего не успели сделать для этой науки, а если выразиться более точно — для спасения душ верующих.

По всему этому аскетический писатель, желая быть принятым и понятным в среде, если уж не неверующих, то интеллигентов, воспитанных на доверии к так называемым научным истинам, — я разумею ту часть из них, которая нелicenseмерно хочет спастись и идти ко Христу тесным Его путем, но не знает, где Он, — поневоле должен иметь опору для своих мнений во внешних источниках, в светских эмпирических науках, столь любезных культурным людям. Чисто святоотеческие доводы были бы для последних неприемлемы, невероятны, непонятны, недостоверны. Известно, что коза приманивается сеном, свинья — грязной лужей и пчела — душистыми цветами. Каждому — свое. Снисходя к немощи таких людей, что делали в свое время и святые Василий Великий, Григорий Богослов и другие, и показывая, что лучшие, то есть наиболее беспристрастные и неослепленные, представители науки не были против основных точек зрения аскетики во взглядах на трактуемый предмет, аскетический писатель тем самым получает надежду заинтересовать и привлечь внимание и светских людей. Не погибать же им, и не из монахов только должно ведь состоять Царство Небесное. Когда они увидят, что их наука, которой они так верят, одобряет все то, чему учит и аскетика, то сами уже возьмутся дальше за самостоятельную работу. По крайней мере, те из них, кто хочет искренно презреть мир и кто познал его суету. Вот почему я вообще часто привлекаю светские научные данные в качестве положительного или отрицательного доказательства в своих основах, чего до сих пор богословы-аскеты не делали. А по какой причине, мне нет необходимости здесь говорить. Что мне до того, у меня свой путь...

В дальнейшем изложении достаточно еще будет показано и обоюдное значение науки (то есть будет вскрыта правая и левая ее сторона)⁶⁸ и учение отцов-аскетов об

отношении спасающихся к своему телу в целях его умерщвления. Здесь же я хочу обратить внимание читателя и усвоить себе хорошенько только то, что все излагаемое ниже не есть что-либо подвижничское. Ни о каком подвижничестве здесь речи нет, ибо, во-первых, о подвижнических правилах будет говорено после специально, а во-вторых, врачи, которых рецепты, методы лечения и охрана здоровья имеют быть предложены читателю ниже, преподавали их не подвижникам, а всем людям, и не только здоровым, но и больным и маломощным. И последним чаще, чем первым.

Я нарочно здесь (ниже) не приведу ни одной цитаты из писаний подвижников, но предоставлю слово одним врачам-гигиенистам и представителям школы так называемых «естественных методов лечения», или «природолечения» (Naturheilmethoden). И мы увидим любопытнейшую вещь — ученых, и притом докторов (среди естественников ведь наибольший процент считается неверов и ненавистников «постнических» обетов), в роли апологетов настоящего, прямо-таки свято-отеческого образа жизни! Это еще, конечно, не значит, что они и во имя тех же убеждений ратуют, но и то внушительно, и для неверующих (или кричащих: «Мы — не монахи...») устыдительно, что их же вожаки и учителя с «научными» дипломами плетутся вслед за монахами...

Материал же, из которого я намерен почерпнуть краткие данные на поднятый мною вопрос, есть трехтомный труд М. Платена, награжденный на различных выставках 14 золотыми медалями, 6 почетными медалями, 3 почетными крестами и выдержавший 38 изданий и разошедшийся за границей в сотнях тысяч экземпляров! Успех, которым я не знаю, сочинения каких ученых и профессоров могут похвалиться и который о чем-нибудь да говорит...⁶⁹

* * *

Платен начинает свою книгу с выяснения причин болезней, обдержавших весь культурный мир, и находит, что «человечество потому хиреет и болеет, потому подпадает влиянию сотен болезней, что оно почти совершенно отшатнулось от естественного образа жизни⁷⁰ и живет жизнью, вполне противною законом природы». Среди этих причин находятся: боязнь свежего воздуха (ср. наши спальни, которые на ночь плотно, со всех сторон, закрываются, чтобы в них не попала ни одна струя холодного воздуха; многие из врачей даже это поощряют из боязни простудить своих пациентов), неправильное питание, непроницаемая и нерациональная одежда и такое же укутывание в постели, неправильное распределение движения и покоя, бодрствования и сна и еще многое другое. Все это требует подробного рассмотрения, к которому Платен (и мы с ним) и переходит. Начинает он с выяснения вопроса о питании и о том, «каково оно должно быть и каким оно обыкновенно не бывает».

Что мы должны есть?

«Дорогой читатель, — поучает симпатичный (сужу по портрету) доктор, — если ты принадлежишь к среднему классу, если ты ремесленник или рабочий, или вообще вынужден, в силу обстоятельств, ограничивать свой выбор пищи и питья и соблюдать некоторую экономию, то в большинстве случаев ты будешь утверждать, что ты мог бы быть сильнее и здоровее и работать энергичнее, если бы, подобно богатым

людям, мог есть много хорошего мяса и пить много пива и вина. Это воззрение тем глубже укоренилось в тебе, что сам ты, — что весьма возможно, — не получаешь ежедневно к обеду мяса или даже в состоянии его иметь к столу лишь по праздничным дням. Далее, ты, быть может, принужден совершенно обходиться без вина, пиво пьешь довольно редко и в большинстве случаев прибегаешь к водке, чтобы, как ты думаешь, сохранить свои силы, а в зимнее время достаточно согреть свое тело.

В этом отношении ты ужасно заблуждаешься! Выдающееся брюшко более состоятельных людей, их красные, одутловатые и разгоряченные лица, обнаруживающие в них тяжелое состояние прилива крови, все это служит хорошим показателем того, какого рода это кажущееся здоровье. Поистине наружность обманчива, и за этим здоровьем и силой, которым ты завидуешь, глядя на зажиточных людей, скрываются два зловещих призрака — «подагра» и «удар».

Итак, роскошный образ жизни дает первый толчок к развитию вышеуказанных страданий. К сожалению, однако, многие продолжают пить и есть так, точно у них несокрушимый желудок, а в запасе имеется второе здоровье. Не преувеличивая, можно утверждать, что добрая половина людей ведет борьбу со своим желудком. Появление большей части болезней можно отнести на счет расстройства пищеварения. Подагра, ревматизм, болезни мочевого пузыря, печени и почек, ипохондрия, пресыщение жизнью и многие виды нервных страданий обязаны своим возникновением болезненному состоянию органов пищеварения. Худосочие, неправильности кровообращения и малокровие развиваются вследствие нашей неумеренности и страдания желудка...⁷¹

Старинная, но вечно справедливая поговорка гласит: «Когда пища кажется наиболее вкусной, тогда именно надо остановиться есть». Как мало, однако, людей следует этой поговорке, и именно в тот момент, когда входят во вкус, они только и принимают основательно за еду.

Попробуй хотя один раз прервать еду, когда пища тебе будет казаться наиболее вкусной, когда у тебя, так сказать, только что разыграется аппетит к ней. За твоё воздержание ты несомненно скоро получишь награду: после еды ты будешь чувствовать себя совершенно иначе, чем прежде. Вместо полноты в желудке и тяжести во всех членах, вместо сонливости и лени, ты будешь чувствовать особую легкость во всем теле, охоту к работе и приятное веселое настроение. Не бойся того, что ты можешь повредить себе тем, что съешь слишком мало. Так легко ты не умрешь от голода и упущенное всегда успеешь наверстать. Но чрезмерной едой ты наверно повредишь себе, так как она явится излишним отягощением для твоего тела, и если это бремя не будет вовремя удалено при посредстве органов выделения (кишки, почки и кожа), то оно непременно вызовет дурной состав соков и отложится в каких-либо органах в виде посторонних веществ. Мы получаем силу, необходимую для поддержания жизни, не от того, что мы съедаем, а от того, что и как переваривает наш желудок. Если мы вводим в наш организм более пищи, чем требуется для его поддержания, то мы требуем от него такого напряжения сил, которое содействует лишь сокращению жизни. К сожалению, однако, есть немало людей, для которых желудок стал богом и которые желают жить только для чревоугодия. Болезни, дряхлость и преждевременная смерть — вот неизбежные последствия их невоздержности. Они не просто умирают, они убивают себя, они своими зубами роют себе могилу...

До сих пор я говорил тебе, дорогой читатель, лишь вскользь о пользе воздержания, но тебе будет небезынтересно узнать, как я докажу, что многие пищевые и в особенности вкусовые и раздражающие средства, как, например, мясо и спиртные напитки, приносят телу более вреда, чем пользы.

Начнем с мяса. Я приложу все старания, чтобы доказать тебе, что в мясе отнюдь нельзя видеть того укрепляющего средства, каким ты его считаешь. «Оно содержит такие составные части, как креатин, креатинин, мясомолочную кислоту и фосфорнокислые соли, которые несомненно вредны, действуют на организм возбуждающим образом и особенно неблагоприятно влияют на нервы» (*д-р Док*). Лучше всего ты можешь заметить это на самом себе, если для пробы некоторое время воздержись от мясной пищи и потом вновь начнешь есть мясо. Ты наверное заметишь тогда общее возбужденное состояние организма, усиленное биение артерий и беспокойный сон. Один известный врач сказал: «Диспепсия (плохое переваривание) находится в зависимости от желудка, которому доставляется обильное количество мясной пищи и пикантных соусов». Дальнейший вред, приносимый мясной пищей, состоит в том, что обыкновенно она вызывает потребность в других раздражающих веществах. И действительно, после хорошего бифштекса едва ли ты сможешь удовольствоваться стаканом воды, и стакан вина или пива покажется тебе особенно заманчивым. Сидя же за вином или пивом, тебе захочется выкурить хорошую сигару или трубку. Так одно раздражение влечет за собой другое. Если же ты вместо всего этого поел бы хорошего и питательного молочного супа с прибавкою хлеба, а потом плодов, то ты не почувствовал бы потребности ни в вине, ни в пиве, ни в табаке, и ты сберег бы и часть денег, и здоровье.

Ученые доказали, что мясная пища приводит в воспалительное состояние стенки желудка. Возбужденное состояние, испытываемое после приема в пищу мяса, бульона или после потребления спиртных напитков, считают ошибочным образом за проявление силы, и, несмотря на то, что возбуждающее действие скоро исчезает и возвращается прежняя слабость, все-таки все продолжают считать эти раздражающие продукты первоклассными укрепляющими и питательными веществами.

О бедное, ослепленное, обманутое, больное человечество! Вечно увлекает его привычка подкреплять себя возбуждающими и раздражающими веществами, между тем, по неизменным законам природы, за всяким возбуждением нервов обязательно должно следовать их расслабление.

Я далек от того, дорогой читатель, чтобы убеждать тебя сразу сделаться вегетарианцем, но ты должен согласиться, что преимущественное питание мясом скорее вредит, чем приносит пользу. Мясная пища горячит. Это ты можешь видеть уже из того, что всякий доктор, найдя у тебя лихорадку, прежде всего запрещает тебе мясную пищу и спиртные напитки, чтобы не усиливать лихорадочного повышения температуры. Но, с другой стороны, ты должен ведь понимать, что те продукты, которые вредны больному, не могут быть полезны и здоровому. Даже в то время, когда тебе кажется, что ты здоров, у тебя, благодаря питанию мясом, скрытое лихорадочное состояние, и если ты не замечаешь этого, то только потому, что обманчивое возбуждение организма принимаешь за выражение действительной силы и здоровья. Однако же, в один прекрасный день у тебя обнаружится либо более, либо менее сильная болезнь, что, впрочем, может случиться и довольно поздно, если твой организм обладает достаточной силой сопротивления. Известно, что люди, едящие много мяса и пьющие много спиртных напитков, легко заболевают болезнями, сопровождаемыми лихорадкой, как-то: тифом, воспалением легких и т. д. Известно также, что такие люди труднее выздоравливают и что их приходится лечить дольше, чем пациентов, живших до болезни проще и воздержнее.

Я мог бы сообщить еще многое о вреде мясной пищи, указав, например, на то, что причина появления кариозных (гнилых) зубов зависит главным образом от порчи соков, вызванной употреблением мяса, что дурной запах изо рта бывает преимущественно

ственно у питающихся мясом и пьющих спиртные напитки (а не у постников, подвижников и святых), что столь распространенное малокровие именно и вызывается излюбленным теперь «укрепляющим» лечением, что, наконец, ряды нервных, истериков, ипохондриков, меланхоликов и душевнобольных пополняются почти исключительно из приверженцев мясной пищи и спиртных напитков, а также табака, чая, кофе и т. д.

Как доказали физиологи, в человеческом желудке переваривается только чисто растительная пища, тогда как при употреблении мяса только продолжается процесс разложения трупа животного. Потому-то гастрономы предпочитают мясо диких животных с *haut gout* (с душком), то есть в таком состоянии, когда процесс разложения продвинулся уже довольно далеко, так как при этих условиях мясо становится легче переваримым и желудку сберегается часть работы⁷².

Поэтому не думай, что ты, будучи слабым и больным, увеличишь свои силы усиленным мясным питанием. Напротив, от такого питания ты станешь чувствовать себя только гораздо хуже, чем прежде. Подумай только о большом числе детей богатых родителей, о бесконечной массе женщин и девушек, страдающих малокровием и бледной немочью, а их ли не откармливают всевозможными укрепляющими кушаньями и напитками (мясо, яйца, бульон, вино, баварское пиво и т. д.). И что же? Исчезают ли от этого их болезни? Не кажутся ли дети богатых людей, несмотря на укрепляющую пищу, зачастую болезненнее и слабее детей небогатых родителей?!

Питание преимущественно растительной пищей делает нас выносливыми и дает возможность работать равномерно и без преждевременного утомления. Весь секрет заключается лишь в целесообразном выборе и смешении пищевых продуктов и во внимательном и правильном их приготовлении.

Бобовые растения — горох, чечевица и бобы — всего более превосходят мясо своей питательностью и не содержат в то же время вредных и возбуждающих составных частей этого последнего. Они содержат очень много альбуминатов (белковых веществ) и в общей сложности имеют на 10 — 15% более питательных веществ, чем имеется таковых в мясе, а с другой стороны, они беднее водой. Хорошо, — скажешь ты, — все это, быть может, и правда, но ведь плоды бобовых растений трудно переваримы и вызывают развитие газов. Разумеется, — отвечу я, — они нелегко переваримы, если их неправильно готовят или если тому служит причиной неправильный, неестественный образ жизни, так как не только бобовые растения, но и вообще растительная пища несовместима с сидячим образом жизни. Растительная пища, как естественная диета, требует много движения и работы на свежем воздухе, но зато она укрепляет тело положительно чудесным образом и в то же время сообщает необыкновенную энергию мозговой и вообще духовной деятельности.

Тем, кому плоды бобовых растений до сих пор казались слишком тяжелыми для желудка, я советую готовить их следующим образом, причем прилагаемый мною рецепт равно пригоден для приготовления бобов, гороха и чечевицы. Плоды бобовых растений обмывают водой и оставляют в воде на целую ночь. Утром их варят в той же воде, то есть не сливают воды, в которой они размачивались, как это часто ошибочно делают; это важно потому именно, что часть питательных веществ переходит в воду при размачивании бобов и проч. Когда бобы и т. п. разварятся и сделаются мягкими, их протирают через решето для удаления шелухи, и тогда они готовы для еды. Для вкуса можно, еще во время варки, прибавить немного соли и масла.

Если плоды бобовых растений, считаемые вообще тяжело перевариваемыми, готовить указанным образом, то даже человек, ведущий сидячий образ жизни, может есть их без вредных последствий для своего здоровья. Для рабочего, который должен до

крайности напрягать свои силы, гораздо полезнее питание чрезвычайно питательными бобовыми растениями, чем излюбленная «водочно-картофельно-кофейная»⁷³ диета.

Непосредственно за бобовыми растениями по содержанию питательных веществ идут хлебные растения: рожь, пшеница, рис, овес, ячмень, маис и т. д. Зерна злаков содержат также все составные части, которые необходимы для питания, а именно: альбуминаты, или белковые вещества, большое количество крахмала, растительную слизь и немного жиров.

Важнейшую роль играют зерна злаков в деле приготовления хлеба. Разумеется, хлеб в том виде, как его пекут и едят, то есть подкисленный и соленый, не соответствует требованиям, которые предъявляет естественный образ жизни к столь важному пищевому продукту. Прежде всего, для приготовления теста не следует брать ни дрожжей или кислой закваски, ни соли. Зерна перемалываются на особых мельницах в грубую муку. Последняя содержит в себе и отруби, важное значение которых для питания и пищеварения, к сожалению, еще мало известно большинству людей. В так называемой клейковине, находящейся в отрубях, содержатся наилучшие и питательнейшие части муки и, главным образом, фосфаты⁷⁴, так что надо считать прямой расточительностью удаление отрубей из муки, как это теперь, к сожалению, сплошь и рядом делают, откармливая отрубями скот.

Питание хлебом Грэгема⁷⁵, или хлебом с отрубями (бывает ржаной и пшеничный отрубной хлеб), имеет следующие преимущества (см. прим.)⁷⁶.

Каких только вкусных, питательных, легкоусвояемых и дешевых блюд мы не изготовим из риса, манной крупы, ячменя, овса и маиса, отчасти с молоком, отчасти и без него! Особенно овес является таким пищевым продуктом, для восхваления питательности которого не хватает выражений. Так, чистую овсяную кашу дают родильницам, потерявшим слишком много крови и нуждающимся в восстановлении сил, а также и в тех случаях, когда требуется усилить отделение молока.

А какую громадную роль играет овес при кормлении грудных младенцев и вообще детей! <...>

Рис содержит более углеводов и менее альбуминатов; ввиду этого он требует прибавки молока или яиц, или же лучше всего варить его вместе с плодами бобовых растений, которые богаче альбуминатами, или белковыми веществами.

Молочные каши, ячменный отвар и т. д. — также прекрасные пищевые продукты для здоровых и лекарства для больных. Далее пшено, манная крупа, гречневая крупа и саго весьма питательны и пользуются всеобщим распространением.

Что касается овощей, то они являются прекрасным освежающим и охлаждающим пищевым продуктом. Они содержат главным образом сахар, крахмал и декстрин (камедь крахмала), но меньше белковых веществ. Ввиду этого они составляют действительно хорошую пищу только в смеси с другими пищевыми продуктами; надлежаще приготовленные овощи можно с успехом рекомендовать хроническим больным. Шпинат даже сильно способствует образованию крови (кровотворению), так как содержит много железа. С другой стороны, лицам, страдающим расстройством пищеварения, не следует есть некоторых сортов капусты.

Картофель состоит главным образом из крахмала и является необходимым дополнением к плодам бобовых растений, хлебным растениям и овощам. Крупный мучнистый картофель, жареный или вареный, является даже весьма тонким кушаньем. Подобно хлебу и овощам, мы можем есть его ежедневно, не опасаясь каких-либо неприятных последствий. Однако картофель, подобно рису, нуждается в приправе; лучше всего есть его с небольшим количеством растопленного масла, с молоком или пахтаньем.

Флоды и ягоды, в сыром и вареном виде (компот), являются прекрасной и здоровой пищей и в вопросе о питании заслуживают гораздо большего внимания, чем то, какое им вообще уделяют. Флоды содержат главным образом сахар и декстрины и лишь немного альбуминатов. При употреблении их вместе с другими пищевыми продуктами их главнейшее преимущество состоит в том, что они несколько уменьшают питательность кушаний, богатых белками, например, хлеба с отрубями, бобовых растений и т. п. и, следовательно, препятствуют тому, чтобы в наше тело вводилось слишком много белков; нельзя упускать из виду, что белковые вещества, принятые в чрезмерном количестве, приносят безусловный вред. Дети очень лакомы до освежающих плодов, да и взрослые едят их часто и весьма охотно. Плодам приписывают способность улучшать состав крови, и это действительно имеет место, так как, очевидно, не безразлично, дается ли материал для крови из пива и колбас или же из хлеба с отрубями и плодов. В первом случае мы получаем густую кровь, а во втором — жидкую. Флоды дают несомненно очень чистую и хорошую кровь, так как они содействуют пищеварению и усиливают обмен веществ. Питание плодами устраняет застой крови в органах нижней части живота⁷⁷ и побуждает к усиленной деятельности органы мочеотделения. При болезнях груди и органов брюшной полости виноградное лечение приносит прекрасные результаты. При хронических запорах, воспалительных состояниях органов пищеварения, ревматизме, подагре, болезнях печени, почек и мочевого пузыря плодовая диета заслуживает исключительного внимания. Нет достаточных возражений, чтобы не рекомендовать питание плодами при всех этих болезнях⁷⁸. Вследствие того, что плоды содержат много воды и кислот, они прекрасно освежают во время лихорадочного состояния, при котором и врачи по большей части назначают различное кисловатое питье.

В нашем климате одни плоды не могут прокормить человека, который для поддержания своего существования должен слишком много работать физически и умственно, но в тропических и вообще жарких странах есть немало людей, питающихся исключительно плодами. Флоды хлебного дерева, финики и винные ягоды могут уже одни вполне хорошо питать человека. Араб, странствующий со своим верблюдом по знойной пустыне, питается исключительно финиками и винными ягодами, запивая их небольшим количеством воды.

Автор этой книги (то есть Платен. — *Е. В.*) жил несколько лет в Парагвае, в Южной Америке, и во время продолжительных и утомительных поездок верхом, длившихся ежедневно по 10 — 12 часов, питался исключительно жареной кукурузой, вареными корнями маниока⁷⁹ и апельсинами. И как раз эта простая и невозбуждающая пища, состоявшая главным образом из плодов, делала его сильным и способным выносить все тягости пути под палящими лучами тропического солнца. Крайне сомнительно, был ли он в состоянии все это вынести при так называемом укрепляющем питании (мясо, яйца, вино). <...>

Среди пищевых продуктов важное место занимают яйца, молоко, масло, сыр и сахар. Молоко и яйца содержат, например, все питательные вещества, необходимые для молодого организма, для которого, собственно, и предназначены эти пищевые продукты. Молоко хорошо переносится людьми, ведущими воздержный образ жизни, делающими много движений, употребляющими мало мяса и не пренебрегающими питьем воды. Для детей — это наилучшая пища. Многие больные желудком отлично чувствуют себя при употреблении молока, для других оно не особенно пригодно. Страдающие болезнью печени или переполнением желудка слизью совершенно не переносят его.

Рекомендуется не кипятить⁸⁰ молоко, а только подогреть его перед употреблением. Процесс пищеварения, совершающийся в человеческом организме, есть процесс брожения, а потому, если отнять у молока заранее возможность подвергнуться брожению в желудке, то оно становится непереваримым.

Кислое молоко (простокваша) и пахта⁸¹ также считаются хорошими пищевыми продуктами. Пахта особенно пригодна для больных желудком и не переносящих молока. Пусть больной пьет пахтанье, когда он голоден, и пьет его, когда чувствует жажду (*д-р Виль*).

Сыр также очень питателен, хотя он и трудно переварим. Пословица говорит: «Сыр утром – золото, днем – серебро, вечером – свинец». Я признал бы трудную переваримость уделом более жирных сортов; хотя уже молодой сыр и даже творог считаются трудно переваримыми. Впрочем, эти последние заслуживают этого упрека лишь в незначительной степени и достойны рекомендации более всех других сортов. По мнению проф. Реклама, творог с солью и с маленькою прибавкою толченого тмина, растертый с небольшим количеством молока, должен быть признан по питательности продуктом, стоящим не ниже вареного мяса, а по переваримости даже превосходящим его. Творог является прекрасным добавлением к картофелю или каше.

Проф. Реклам, выдающийся гигиенист, говорит дальше: «Молодой, еще белый и лишь снаружи пожелтевший сыр может вполне заменять мясо и в этом отношении заслуживает особого внимания. Старый, сплошь пожелтевший сыр служит лишь вкусовым средством (раздражающим средством! – *д-р Платен*) и добавлением к пище, якобы способствующим пищеварению для взрослых; для детей он прямо вреден».

Коровье масло, то есть жир, добытый из молока, здорово, если только оно свежее и не посолено. Рекомендуется есть его лишь в умеренном количестве. «Масло, а равно растительные жиры, кокосовое, оливковое, льняное (подсолнечное, конопляное. – *Е. В.*), маковое и другие масла особенно полезны для поддержания здоровья у лиц, занятых тяжелой работой, долго остающихся на открытом воздухе, едящих грубую пищу, и вообще тех, чье тело подвержено охлаждающему влиянию окружающей среды» (*проф. Реклам*).

Сахар есть безусловно необходимый пищевой продукт, добываемый из сока сахарного тростника, а еще чаще из сахарной свекловицы. Он вводится в наш организм и с другими пищевыми средствами, в которых он также находится в известном количестве, таковы: овощи, корнеплоды, плоды, молоко, зерна злаков, мясо и т. д. Сахар является не только сладкой приправой для наших кушаний, но также очень легко переваримым, прекрасным, питательным веществом. Употребление его только ради лакомства, не в качестве добавления к другой пище, приносит вред как зубам, так и желудку. Уже ввиду этого ни в коем случае не следует ежедневно есть сладкие пирожки и печенье.

Мед в такой же мере здоров, как и сахар, если только его употреблять в умеренном количестве: лучше всего есть его, намазывая на хлеб.

Яйца, сырые или вареные, следует считать одним из лучших и полезнейших пищевых продуктов. Крутые яйца считаются обыкновенно тяжело переваримыми, но если хорошо их пережевывать и не глотать большими кусками, то они так же легко перевариваются, как и сваренные всмятку. Этот факт, к сожалению, еще слишком мало известен.

Теперь я перечислил тебе, любезный читатель, употребительнейшие пищевые продукты... для того, чтобы ты мог разумно относиться к господствующей ложной

теории питания и не верил в то, что мясо есть единственное средство, могущее укрепит твоё тело.

Д-р Нихольс в своей книге «Die Diätkur» говорит следующее: «Коршуны и вороны едят падаль, а гастрономы, столь падкие до дичи «с душком», следуют их примеру, но трупы животных нельзя признать самой чистой, естественной, а следовательно, и самой здоровой пищей для человека. Последний чувствует себя лучше всего, когда ест пищу, наиболее соответствующую его природе. В той же мере, в какой уклоняется от такой пищи, он удаляется и от целей здоровья; всякое же отклонение влечет за собой различные расстройства и нарушения в жизни человека. Противоестественная пища трудно переварима и вызывает слабость пищеварения, за которой следуют воспалительные процессы и приливы крови. <...> Грубая и жирная животная пища обуславливает болезненное состояние почек и печени. Кожа также не в состоянии удалять излишних веществ. Лица, злоупотребляющие мясной пищей, заболевают подагрой и получают предрасположение к удару. Нечистая кровь, образованная противоестественной, часто нездоровой пищей, вызывает скорбут, золотуху, заболевание легких, чахотку, кожные сыпи и рак⁸². Одним словом, нет ни одной болезни, разрушающей человеческий организм, которая не могла бы быть вызвана неправильным питанием. Все, что мы вводим в наше тело, вдыхаемый нами дурной воздух, плохая пища, грязная вода, возбуждающие и опьяняющие напитки, все это делает нас большими, завлакивает рассудок, разжигает наши страсти и укорачивает нашу жизнь. Мы обезображиваем сей лучший из миров; мы наполняем его болью и болезнями, грехами и преступлениями, несчастьем и преждевременной смертностью...».

Что мы должны пить?

Дорогой читатель, если ты спросишь меня, что ты должен пить для утоления жажды, то раз ты только что прочел внимательно предыдущую главу и обратил внимание на мои указания, касающиеся естественной диеты, ты не можешь ожидать иного ответа, кроме следующего: воду, здоровую, чистую воду, так как все спиртные напитки — вино, пиво и водка, равно как и все наркотические напитки — кофе, чай и шоколад — являются лишь возбуждающими, раздражающими и одуряющими средствами.

Всего целесообразнее пить утром, восстав от сна, стакан хорошей ключевой или источниковой воды, повторив залпом то же самое через час или полтора после обеда и на ночь.

Вода, попавшая в желудок, содействует удалению из него находящихся в нем загрязнений, способствует растворению еще не переварившейся пищи, охлаждает слизистую оболочку желудка и усиливает деятельность желез, выделяющих желудочный сок. Затем вода поступает в кровь и удаляет из нее болезнетворные начала через легкие, кожу и почки. Разумеется, только хорошая питьевая вода обладает такими растворяющими качествами⁸³.

Итак, дорогой читатель, когда ты чувствуешь жажду, пей только чистую, прозрачную ключевую воду, раз ты можешь иметь таковую. Это — самый естественный напиток из всех существующих в мире⁸⁴. Конечно, есть много людей, настолько удалившихся от естественного образа жизни, что их желудок не может переносить свежей воды. Такие люди должны начинать пить воду маленькими глотками, постепенно увеличивая количество выпиваемой воды до тех пор, пока они не будут в состоянии выпивать ежедневно по 3 — 4 стакана без всяких неприятных последствий и не отягощая своего желудка.

Когда, сколько и как мы должны есть и пить?

Для людей здоровых, не производящих особенно большой физической работы, а более занятых умственным трудом, вполне достаточно есть три раза в сутки. В первый раз — утром в 7 — 8 часов, причем завтрак этот должен состоять из легких кушаний. Во второй раз следует есть между 12-тью и 1 часом дня. В третий раз надо есть лучше всего в 7 — 8 часов вечера; по количеству и качеству съедаемого ужин должен быть подобен завтраку, состоя из легко перевариваемых кушаний.

При известного рода расстройствах пищеварения иногда бывает слишком много и трех приемов пищи в сутки. В таких случаях полезнее всего бывает есть два раза в день: приблизительно в 11 часов утра и в 5 часов вечера. Д-р Нихольс, в особенности лицам, страдающим расстройством пищеварения, советует есть в 8 часов утра и в 4 пополудни. Такое распределение времени еды, пожалуй, полезно и для здоровых. Обедом, собственно, должна завершаться дневная работа. Ужин оказался бы тогда излишним. Какое необычайно важное гигиеническое и экономическое преимущество! Таким путем человеку был бы обеспечен покойный, хороший сон, желудок в часы сна мог бы вновь набраться сил, всегда имелся бы прекрасный аппетит.

Д-р Нихольс говорит на страницах своего «Diätkur»: «Бесчисленное множество несчастных, страдающих расстройством пищеварения (а все хронические болезни — диспептического характера), могли бы выздороветь, если бы они решились есть один или, самое большее, два раза в сутки. На деле же, по совету малосведущих, беспринципных врачей, они едят чуть не через каждые два часа, притом всевозможные смеси — мясной экстракт Либиха, крепкие бульоны, заливное, рыбу, мясо, дичь и т. д., а в промежутках употребляя крепкий «питательный» портвейн, а может быть, и водку, наряду с обычными успокаивающими и укрепляющими средствами. Приходится удивляться, что люди вообще еще не умирают от такой диеты. Человечество еще поразительно живуче». «Аллопатия, — говорит далее д-р Нихольс, — в тысячах случаев прямо убивает пациентов и всегда в большей или меньшей степени замедляет выздоровление»⁸⁵.

Начинать обед жидким супом, да еще в большом количестве, вредно⁸⁶, так как желудочный сок, приготовленный для пищеварения, теряет тогда должную концентрацию. Пей мало во время еды и то лишь тогда, когда почувствуешь жажду! Ты можешь влить в желудок известное количество жидкости только после того, как пищеварение подвинется уже настолько вперед, что содержимое желудка будет представлять густую кашицу. Это даже полезно, так как пищеварение требует некоторого разжижения «пищевой кашицы» (*д-р Виль*). Питательные вещества имеют значение лишь в растворенном состоянии, а лучшим растворителем является вода. Испытываемая тобою жажда, определит сама, сколько воды ты должен выпить. Если ты во время еды или вскоре после нее будешь пить, не имея жажды, то твой желудок будет неестественно растянут, а желудочный сок разжижится настолько, что не будет в состоянии проявить достаточно пищеварительной силы.

Далеко не безразлично, сколько ты съешь во время приема пищи. Если ты съешь или выпьешь слишком много, то ты повредишь своему желудку и всему организму. Переутомляя свой организм пищеварительной работой, ты уменьшаешь как умственную, так и физическую свою производительность. Итак, никогда не ешь больше, чем необходимо для утоления голода и для поддержания твоего организма до следующего приема пищи. Прекращай еду в тот момент, когда пища начнет тебе казаться особенно вкусной!⁸⁷ Больные желудком должны себе поставить за правило — никогда не есть до полного насыщения. Большие количества пищи отягощают желу-

док и кишки. Поэтому никогда не сожалей о том, что раз-другой тебе пришлось по-есть лишь в очень умеренном количестве. Если ты съешь «слишком мало», то такую ошибку легко поправить, но за «слишком много» тебе придется расплачиваться всякого рода неприятными последствиями. Если же, дорогой читатель, ты уже привык есть слишком много, то начинай медленно и постепенно уменьшать количество принимаемой пищи.

Приемом пищи ты должен утолить голод, но ни в коем случае не уничтожать аппетита!⁸⁸

– Как так? – спросишь ты. – Разве голод и аппетит не одно и то же?

– Нет! Голод и аппетит – два совершенно различных понятия.

Аппетит есть раздражение нёба и возникает благодаря желанию попробовать кушанье или напиток ради вкусового ощущения. Здоровый⁸⁹ человек всегда имеет аппетит, даже и тогда, когда не ощущает голода, но само собою разумеется, пока он не почувствует голода, он, в согласии с законами природы, не должен есть только ради того, что у него есть аппетит.

Голод, наоборот, есть состояние раздражения желудка, возникающее вследствие сокращения стенок последнего. У некоторых людей сокращение это (судорожное движение) представляется слабым, и у них голод обыкновенно бывает не силен; у других же сокращение бывает сильнее, и такие лица испытывают уже сильнейшее чувство голода («сосет под ложечкой»).

Итак, заметь себе, дорогой читатель, надо утолять голод, но не уничтожать аппетита. Аппетит будет всегда налицо, если ты только будешь соблюдать важное правило – переставать есть в тот момент, когда пища будет казаться особенно вкусной. Если ты не будешь поступать так, то и аппетит будет исчезать с окончанием еды, а это будет лучшим доказательством того, что ты съел больше, чем нужно⁹⁰.

Так наука вплотную подходит к воздержанию и постам монахов.

Разжевывай пищу медленно и хорошо⁹¹. Многие расстройства пищеварения зависят от неправильного способа еды: недостаточное разжевывание пищи, малое смачивание ее слюною, слишком поспешное глотание – все это, к сожалению, случается на каждом шагу. «Хорошо разжевано – наполовину сварено», – говорит известная пословица. Недостаточное разжевывание не только возлагает на желудок двойную работу, но еще необычайно затрудняет растворение пищи желудочным соком. Грубые куски сильно раздражают стенки желудка. Многие люди, потерявшие зубы и лишённые возможности жевать остатками зубов, стали хорошо жевать лишь после того, как вставили себе искусственные зубы, и этим путем избавились от желудочных страданий, на которые они раньше жаловались. Слюна обильно выделяется при разжевывании пищи и смешивается с нею, что и является первым шагом к превращению пищи в материал, годный для усвоения организмом. Так, например, крахмал хлеба превращается слюной в сахар и декстрин. Без примеси слюны пища попадает в желудок не подготовленной для переваривания и является излишней тяжестью для желудка. Вследствие этого супы, каши и вообще мягкие кушанья часто бывают трудно переваримы, так как их обыкновенно сразу проглатывают, не перемешивая со слюной. Ввиду этого, употребляя жидкую или кашицеобразную пищу, надо одновременно жевать и хлеб; еще лучше придерживаться таких пищевых средств, которые по своей консистенции требуют разжевывания и смешения со слюной, чтобы попасть в желудок, не вызывая в нем расстройства.

Никогда не пей и не ешь ничего слишком холодного и слишком горячего! Это очень важный диетический закон! Горячие супы, кофе, чай и проч. приносят желудку такой же вред, как и ледяная вода, холодное пиво и т. п., в особенности при гло-

тании большими глотками; при этом безразлично, разгорячено тело или нет. В результате получаются катары желудка; желудочные спазмы и даже обмороки после употребления таких «противоестественных» вкусовых средств представляют явление обыденное. Но и внезапный переход от горячего к холодному равным образом вредит как зубам, так и слизистым оболочкам рта, пищевода и желудка. Поэтому после горячего супа никогда не пей ни единого глотка холодной воды или пива. Избегай также мороженого, которым в жаркие дни так охотно лакомятся для «прохлаждения».

После еды воздерживайся также от всяких напрягающих телесных движений и от всякой умственной работы. Лучше всего лечь немного вздремнуть после обеда. «У здорового человека глаза сами слипаются после обеда, — пишет д-р Виль, — и если ты взглянешь на домашних животных, то ты увидишь то же самое». Однако спать после обеда больше часа не следует, иначе вместо свежести и бодрости ты будешь чувствовать усталость и будешь в дурном настроении. Напротив, страдающим желудком не всегда можно рекомендовать спать после обеда, так как после такого сна, если вообще он наступает, они всегда чувствуют себя по пробуждении расстроенными и в сквернейшем расположении духа. Такие больные должны следовать старинной поговорке, гласящей: «После еды надо стоять или пройти тысячу шагов»⁹². С другой стороны, весьма важно не ложиться спать тотчас после ужина. Надо подождать 2 — 3 часа и только тогда идти спать.

Как мы должны одеваться?

Первое и главнейшее требование гигиены по отношению к одежде состоит в том, что верхняя и нижняя одежда должна быть пористой, то есть легко проницаемой.

Мы дышим при посредстве кожи, как и при посредстве легких, хотя, правда, это кожное дыхание ускользает от нашего субъективного ощущения. Достаточно известно, что через кожу выделяются ядовитые продукты разложения (стоит лишь вспомнить о зловонных потовых отделениях некоторых людей, о сильном и тяжелом запахе под мышками, о зловонной потливости ног и т. п.); с другой стороны, вполне доказано на опыте, что продукты выделения человеческого тела вообще действуют, как яд, если они будут задержаны в организме и начнут в нем скопляться и отлагаться. Таким образом, задержание деятельности кожи весьма опасно для человека и может повести к самым тяжелым последствиям.

Итак, одежда должна быть легко проницаемой, чтобы не затруднять кожного дыхания, чтобы не преграждать доступа воздуха к поверхности кожи и давать свободный выход выделяющимся и собирающимся выделиться через кожу уже использованным веществам.

Одежда должна быть не слишком узка, но и не слишком широка. Узкое платье стесняет движение, вызывает неправильности кровообращения и иные болезненные явления, задерживает обмен веществ и испарение с поверхности кожи.

Для мужской верхней одежды можно особенно рекомендовать чисто шерстяное трико. Сюртук и жилет (последний — в том случае, если не желают носить застегнутого до верха сюртука по модели Иегера) должны быть сделаны на легко проницаемой подкладке (шерсть)⁹³. Столь излюбленные непромокаемые резиновые пальто и плащи совершенно непроницаемы, а потому весьма вредны для здоровья...

Обстоятельством, заслуживающим осуждения в женском костюме, является обыкновение навьючивать чрезмерное количество слоев одежды на нижнюю часть туловища. Вследствие этого живот пребывает в излишнем тепле, и представляется

серьезное препятствие к распределению крови и правильному испарению в этой области тела (Иегер).

Верхнюю одежду женщин также необходимо делать из проницаемого материала. При шерстяном верхнем платье можно с удобством уменьшить число нижних юбок. Не следует, однако, думать, что шерстяное платье пригодно только для зимы. Шерсть, в особенности неокрашенная (натурального цвета) или светлая, обладает всеми качествами плохого проводника тепла: летом она задерживает солнечную теплоту, а зимой препятствует быстрой теплоотдаче тела.

Весьма важно поговорить еще о головном уборе и об обуви.

То обстоятельство, что женщины лысеют гораздо реже, несомненно зависит от их более гигиеничного головного убора; он не только легче, воздушнее, проницаемее мужского, но, кроме того, покоится только на прическе, так что между кожей головы и шляпой всегда происходит беспрепятственное передвижение воздуха. Конечно, лучше всего было бы вовсе не покрывать головы, но против этого восстают люди, обычай, а во многих случаях и погода. Поэтому, прежде всего, надо рекомендовать мужчинам носить легко проницаемые шляпы. Их следует делать без подкладки и снабжать несколькими дырочками по бокам и сверху. Кожаной подшивки у основания шляпы безусловно не следует делать: она препятствует правильному испарению⁹⁴. Нельзя также рекомендовать войлочных, суконных и меховых шапок даже в сильные морозы. Они слишком греют голову и нередко вызывают на ней испарину. При таких условиях легко простудить голову при снятии шляпы, так как внезапно может произойти охлаждение кожи. Те же недостатки мы наблюдаем в цилиндре и других жестких и тяжелых шляпах. Следует, насколько возможно, больше ходить с открытой головой или постепенно приучаться к этому. Воздух и свет окажут лишь благотворное влияние на кожу головы и на рост волос.

Говоря об одежде для ног, следует иметь в виду как сапоги, так и чулки. И те, и другие для удовлетворения требованиям гигиены должны быть легко проницаемыми. Это необходимо, во-первых, чтобы избежать «холодных ног», что происходит от оттока крови из них, а во-вторых, потому, что ноги вообще играют чрезвычайно важную роль в деле распределения крови по всему организму.

Как мы должны спать?

Гигиена требует от постели того же, чего и от одежды: постель должна быть проницаемой.

Как известно, перья сильно греют, и потому в такой постели перегревается все тело. Человек самой природой предназначен для жизни в чистом воздухе, богатом кислородом, теперь же, благодаря нерациональной одежде и постели, он является существом, наиболее удаленным от своего жизненного элемента, и днем и ночью тело его пребывает в миазматической атмосфере собственных испарений.

Родители и воспитатели должны помнить, что столь часто наблюдаемые «тайные пороки» у детей обоего пола в значительной степени зависят от спанья на перинах или под перинами, от разгорячающего действия пуховиков, которые во время сна создают своего рода тропический климат и по физиологическим законам⁹⁵ вызывают конгастии, то есть приливы крови к половым частям, а вместе с тем и преждевременное появление половой зрелости.

Половые излишества лиц, состоящих в браке, равным образом и в большинстве случаев зависят от горячащего влияния пуховиков. «Подушки, набитые перьями, бе-

зусловно следует изгнать из употребления, – говорит Фалькенгорет в своей книге «Gesunde und practische Wohnung». Не парадоксально ли (противно разуму), что человек в течение дня не задумывается подвергать свою голову, которая всегда должна быть прохладной, действию воздуха, солнца и непогоды, а ночью зарывает ее в пуховые подушки, оказывающие на нее горячее действие». С другой стороны, спящему приносит еще большой вред то, что обильно выделяемая им углекислота не в состоянии улетучиваться вполне из глубоко вдавленной подушки, а уже 1% углекислоты делает воздух негодным для дыхания. Проф. д-р Леман в Вюрцбурге, производивший исследования у постели спящего, находит в углублениях пуховых подушек до 7% углекислоты!

Итак, последний из упомянутых фактов нам прекрасно объясняет, как возникают легочные болезни, малокровие, анемия, нервная слабость и прочие страдания. Человек не умирает теперь естественной смертью – он отравляет себя! «Зарывание головы в пуховые подушки, покрывание их кисеею, устройство пологов – все это средства для самоотравления и источники разнообразнейших болезней и недомоганий, и, к сожалению, на них вовсе не обращают внимания, а если и обращают, то слишком поздно» (д-р Гартман-Гиггер).

Как же должна быть устроена нормальная постель, отвечающая всем требованиям гигиены?

Если ты для блага здоровья хочешь преобразовать постель, расстанься со своими перинами и пуховиками. Если твое материальное положение вынуждает тебя быть очень расчетливым в расходах, то возьми для подстилки мешок с соломой. Поверх этого ты можешь постлать дешевую шерстяную покрывку (попонку), на которой тебе будет удобно и тепло лежать. Для изголовья берется подушка, набитая конским волосом и обтянутая шерстяной наволочкой, подушка, набитая овечьей шерстью («система Иегера»), или подушка из конского волоса, обтянутая трико («система Штейнер»). Для покрывания следует брать одеяла из овечьей или верблюжьей шерсти или стеганные одеяла; для покрывания ног берут шерстяные одеяла. Для наволочек и простынь следует брать шерстяное или бумажное трико. Кровать лучше всего выбирать железную.

Вот еще некоторые правила, касающиеся самого сна.

Ложиться следует в подходящее время. Для взрослых это время будет 10 – 11 часов вечера. Два часа до полуночи укрепляют и освежают лучше, чем 8 часов после полуночи или в течение дня.

Не следует класть голову на высокие подушки, так как от этого нарушается правильность кровообращения. Продольная сторона кровати не должна прилегать к стене. Кровать надо ставить ногами к стене, а головой – к середине комнаты. Необходимо заботиться о том, чтобы в спальне был чистый, хороший воздух. Днем надо оставлять открытыми все окна, ночью также можно допускать в спальню чистый воздух, открывая для этого одно или несколько окон в самой спальне или в соседней комнате; в последнем случае дверь из соседней комнаты должна оставаться открытой. Итак, днем и ночью свежий воздух для нашего тела! Он самой природой предназначен для этого; а потому окна настежь! Летом в течение целого дня, а зимой – насколько только возможно!..

Проф. д-р Реклам (Gesundheitsschlüssel, с. 50) говорит следующее о проветривании жилых помещений: «Если одна половинка окна (форточка! – Е. В.) была открыта утром в течение часа, то многие воображают, что комната была проветрена. Это все равно, как если бы мы вздумали налить чайную ложку чистой воды в стакан грязной болотной воды; от такой прибавки вода в стакане не будет ни чище, ни здоровее, и всякий понимает это, потому что видит мутную воду. С воздухом же дело

обстоит иначе, так как обыкновенно видеть его нельзя, а носы взрослых и детей слишком мало привыкли отличать хороший воздух от дурного, и большинство, не задумываясь, принимает последний за неизбежное зло. Кто хочет поддержать у себя обмен веществ в полной силе, то есть сохранить здоровье и способность к работе, тот должен заботиться о чистоте воздуха в своем жилище, должен возможно чаще отправляться за город, лучше всего — в лес⁹⁶ и, наконец, так проветривать свою квартиру, чтобы по возвращении с прогулки ни в передней, ни в комнатах нос не чувствовал воздуха».

Для спальни следует выбрать лучшую комнату в квартире, просторную, высокую, сухую и легко проветриваемую. В ней не должно ставить лишней мебели, и особенно не следует ее делать складом для грязного белья и т. п. Не надо также оставлять в спальнях ночных горшков, сильно пахнувших цветов и остатков еды. К сожалению, надо констатировать печальный факт, что ни в какой другой комнате наших квартир (за исключением отхожих мест) не бывает такого плохого воздуха, как в спальне, и что она является очагом для развития всякой гнили и продуктов разложения. В частных квартирах обыкновенно для спален, для работы и проч. отводят самые плохие комнаты, а лучшие комнаты предназначают для приема, устраивая в них целый мебельный магазин ради нескольких посетителей, которые иногда появляются всего 2 — 3 раза в год. Таким образом, живя и спя в нездоровых, маленьких, тесных и душных «чуланах», предпочитают жертвовать своим здоровьем для показной жизни и стремления выказать себя перед другими в блестящем виде при помощи прекрасной мебелировки «парадных комнат» или «салона». Итак, дорогой читатель, вынеси поскорее мебель из «парадных комнат» и устрой там спальни для себя самого и твоей семьи.

Здоровый человек не должен спать слишком долго. Долгий сон вреден для здоровья. Здоровому человеку довольно 6 — 8 часов сна. Раннее вставание есть средство для сохранения здоровья и продления жизни, поэтому вставай, как только проснешься утром, и не переворачивайся на другой бок, чтобы вновь уснуть. «Утренний час — золотой!». «Кто рано встает, тому Бог подает», — гласит народная мудрость⁹⁷.

* * *

О многом еще говорит Платен, о чем не бесполезно бы было упомянуть здесь. Но довольно и сего. Важно показать, что тот путь внешнего поведения христианина, который будет раскрываться мною постепенно на дальнейших страницах моего «Опыта», не совсем уже непонятен и неприемлем для людей науки и вообще интеллигентного человека в хорошем смысле этого слова. Лучшие из этих людей не считают для себя унизительным приближаться к святоотеческим взглядам и даже хвататься как своими учителями духовными лицами. Такого рода врачи хотят уверить погибающих кругом людей в следующем.

Чтобы не хворать, надо жить согласно с природой, то есть воздержанно. А если ты заболел, то лечись не лекарствами, то есть ядами (чего и сама официальная медицина не скрывает), а естественными средствами, иными словами, помогай самой природе бороться за тебя с болезнью. Никакой медицины, в том смысле, в каком она восхваляется у культурных людей, не должно быть. Она не пользу приносит, а только вред, а в тех случаях, когда человек выздоравливает, происходит настоящее чудо: человеческий организм борется и побеждает не только саму болезнь, но и разрушительные действия прописываемых ему лекарств!.. Из длинных доводов на этот

счет вышеупомянутого Платена выпишу только следующую цитату (вывод): «...Таким образом, очевидно, что лекарства (за исключением целебных растений — трав, корешков, побегов, листьев, цветов, плодов и проч., действие которых на человеческий организм хорошо изучено и испытано) не могут излечивать никакой болезни. Случаи наступления полного выздоровления после употребления лекарства доказывают только, что целительная сила природы была настолько велика, что могла одолеть одновременно и болезнь, и вредное влияние лекарства. Можно с уверенностью сказать, что такой больной выздоровел не благодаря лекарству, но вопреки ему, исключительно обязанный этим своей жизненной силе. К сожалению, подобная благоприятная случайность наблюдается не часто. Обыкновенно же болезнь с ее явлениями подавляется лекарствами, и организм подвергается затяжной хилости, которую многие принимают за «здоровье»⁹⁸. Болезни, вызванные лекарствами, — различные хронические отравления (морфинизм, кокаинизм, отравление хинином, салициловыми, йодистыми, карболовыми, ртутными и другими препаратами) — составляют ныне заурядное явление. Больной, у которого подавленная лекарствами болезнь сравнительно скоро проявляется вновь в той же или иной форме, может почитать себя еще счастливым...»⁹⁹

Медицина во все времена столько имела (и будет постоянно иметь)¹⁰⁰ недостатков, что против нее ополчаются и самые ярые из ценителей вообще культуры и даже сами врачи¹⁰¹.

Реклю¹⁰², известный ученый, анархист по убеждениям, ненавистник христианства и воспеватель цивилизации, то есть человек, который бы прежде всего должен был радоваться успехам всякой науки, так говорит против нынешней, как он выражается, «спекулирующей новыми методами лечения и патентованными средствами, придумывающей и деятельно популяризирующей новые болезни» медицины: «Что бы ни говорили, но и маги и кудесники, наследники древних волхвов и шаманов (какая же сила у этих?! — *Е. В.*), — не все шарлатаны; традиционные средства, сохраняющиеся в некоторых семьях против той или иной болезни, не всегда являются вредными микстурами, хотя они и не подписаны первоклассным аптекарем; травы, пластыри добрых старушек или дикарей могут иногда дать исцеление там, где оказываются бессильными новейшие средства медицины. Терутак, «лекарь» с острова Апемама (архипелаг Жильберта), лечил Р. Л. Стивенсона от насморка. Какой дипломированный ученый мог бы поступить более просто и в то же время более радикально?¹⁰³ Ритуальная ограда, несколько магических пассов, глубокий сон и — больной просыпается вполне здоровым...».

«Дипломы — это гарантия», — говорят нам, но не являются ли они скорее мистификацией, давая призрак знания невеждам, умеющим только изложить фразы из учебника. Сами экзаменаторы считают испытания пустой формальностью, лишённой смысла.

Разоблачить эту «мистификацию» брались и другие авторы. Во Франции много шуму наделал в свое время Доде своим романом «Morticoles», у нас — врач Викентий Смидович, ассистент заразной больницы имени Боткина¹⁰⁴ (литературный псевдоним — В. Вересаев). Его книга «Записки врача», была какая-то литературная бомба, выпущенная впервые из «Мира Божия» в 1901 году. Когда она разорвалась, то осколки ее рассыпались по всем концам России и отовсюду слышались крики раненых. Действительно, вопросы, затронутые здесь, самые жгучие. Автор от первого лица шаг за шагом, день за днем, обнажает свои душевные тайны, думы, чувства, настроения, со времени своего студенчества и кончая зрелыми годами. Но кроме этого психологического материала, его исповедь давит и кошмарными фактами. Ве-

ресаев «разоблачает»¹⁰⁵ гнусное отношение студентов и профессоров (в университетских клиниках) к женщине, которой приходится терять всякую стыдливость, раздеваться перед целой аудиторией, выносить грубое прикосновение десятков лиц, и все это только в силу того, что она сделалась жертвою болезни, не имеет средств заплатить достойному частному врачу и т. д. Описывает «поругание»¹⁰⁶ трупов в анатомическом театре, что приводит в бешенство даже «мещанина-сапожника» (заставшего врачей за этим занятием над его собственным ребенком) и заставляет его кричать на них: «Что вы тут делаете, разбойники?!... Ребят здесь свежуете, а?!»¹⁰⁷ Рассказывает, как он сам делал неудачные операции, после одной из которых у него «иногда в сознании вдруг ярко вставала мысль: «Да ведь я убил человека!» И тут нельзя было ничем обмануть себя; дело не было бы яснее, если бы я прямо перерезал мальчику горло... он лежал, ... а я, его убийца, смотрел на него... Осиротевшая мать рыдала в углу»¹⁰⁸ Возмущается тем, что так как «венерические болезни составляют специальный удел людей, и ни одна из них не прививается животным, то многие вопросы, которые в других отраслях медицины решаются животными прививками, в венерологии могут быть решены только прививкой людям. И венерологи не остановились перед этим»¹⁰⁹, забыв «о различии между людьми и морскими свинками...»¹¹⁰. Много еще кое-чего можно рассказать¹¹¹. В конце концов, все это заставляет его разочароваться в своей душегубительной деятельности ординарного врача и прийти к следующим мрачным выводам и заключениям: «Какой смысл может иметь врачебная деятельность? Для чего эта игра в жмурки, для чего обман общества, думающего, что у нас есть какая-то медицинская наука?... Сказал когда-то средневековый арабский писатель Аверроес: «Честному человеку может доставлять наслаждение теория врачебного искусства, но его совесть никогда не позволит ему переходить к врачебной практике». «И для чего продолжать служить этой бессмыслице?»¹¹² «Наши успехи идут через горы трупов», — с грустью замечает Вильрот¹¹³. «Врач, целитель, убивающий больного! Ведь это такие противоречия, которые допустить прямо невысказано. А между тем никто этого противоречия как будто и не замечает! Я испытывал такое ощущение, как будто попал в школу к авгурам. Мы — те же будущие авгуры... стесняться нечего»... «Разговаривая о медицине с немедиками, я многозначительно улыбался и говорил, что, сознаваясь откровенно, вся наша медицина одно лишь шарлатанство»¹¹⁴. <...>

Здесь хорошо сказано про «духовную природу» человека и «духовно-динамическую силу» причин, вызывающих болезнь, но не договорено и не выяснено, что под этим разумеется. А сказать многое бы можно. Если бы я был на месте д-ра Ганнемана, то договорил бы так свою речь.

О «духовной природе» пока не стану говорить, скажу дальше. А «духовно-динамические силы»¹¹⁵ — это ангелы или бесы. Дело в том, что никакие болезни и никакие бактерии не могут повредить человеку, если не будет на то воли Божией¹¹⁶ или попущения. На это мы в Библии находим замечательные примеры: 2 Пар. 21, 12 — 14; Иов. 2, 6 — 7 и др. Эти добрые и злые духи являются, по повелению или по попущению Божию, главными возбудителями болезни¹¹⁷. А когда в Промысле Божиим не положено нам страдать, то те же бактерии не причиняют нам вреда. Сколько мы их глотаем ежедневно вместе с воздухом, с пищей, через прикосновение, но заражаются только те, кому положено. Старца схииерхимандрита Гавриила Спасо-Елеазаровского врачи нарочно заражали из ненависти потихоньку дурной болезнью, да ничего не вышло. Многое бы, повторяю, можно сказать на эту тему, но не позволяет место и время мне.

Прибавлю только несколько слов о признаках, по которым можно отличить, какая болезнь от Бога, какая от диавола. Если в болезни страсти не беспокоят челове-

ка, то такая болезнь от Бога, ибо она уничтожает телесную брань, и телу в этом случае можно оказать послабление, не боясь блуда или чревоугодия. А если, несмотря на то, что тело мечется от боли и жара, действует одновременно и страсть в нас¹¹⁸, то дело ясно — болезнь от бесов, и в этом случае поблажки телу не должно быть, потому что снисхождение еще более увеличит брань. На болезнь здесь нечего смотреть, иначе, помогая телу, повредим душе. Если же, наконец, причина изнеможения телесного очевидна, например, от причинения себе ран, тяжелого труда, переутомления и проч., можно успокоить тело, но осторожно, помня, что бесы рядом наблюдают за нами и примешивают свое¹¹⁹.

На этом можно бы и кончить. Но вопрос о значении медицины и дозвоительности медицины и некоторых отдельных ее дисциплин настолько важен и столько возбуждает запросов у современного человека, что я разовью его дальше самостоятельно, под углом зрения Священного Писания и святых отцов, положения коих для нас, христиан, собственно, только и авторитетны.

Сперва разберемся в том, имеет ли право на существование медицина, не грешно ли лечиться, освящена ли Священным Преданием сама профессия врача. И выясним этот вопрос с общей, принципиальной точки зрения, не касаясь пока самых методов лечения, которые в настоящее время, конечно, разнятся от подобных же во времена библейские и которые несколько не влияют на существо дела, то есть подлежащего выяснению вопроса¹²⁰.

Все эти вопросы вытекают из одного главного: откуда взялась сама медицина или, ближе к делу, болезнь? Ведь если бы не было последней, не было бы и никакой медицины, а с нею вместе и всех вышепоименованных искушений.

Об этом было уже сказано, что болезнь есть наследие греха. Здесь остается только развить и подчеркнуть сказанное под углом требования нашей нынешней темы.

Нам все кажется, что Адам когда-то согрешил, когда-то и понес наказание и Ева когда-то хворала, а мы-то причем? Я не хочу этим сказать, что мы не верим в тайну первородного греха, нет, верим, но этот догмат сознается нами только чисто теоретически, не затрагивает всего нашего существа и чувства, хотя они каждую минуту и находятся под гнетом этого следствия грехопадения.

А дело просто. Грех, живущий в нас и который мы не хотим выкинуть вон, но всячески питаем его и услаждаемся им, несмотря на это, мстит за себя. И болезнь есть один из видов наказаний за грехи. Никаких болезней с нами не приключилось бы, если бы мы не грешили. А если бы почему-либо и случилось с нами нечто подобное, то врачей бы звать не нужно было. Сам Бог бы нас исцелял непосредственно. Порукой в том Он Сам.

«И сказал Господь: Если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его,... то не наведу на тебя ни одной из болезней, ... ибо Я Господь Бог твой, целитель (ωφενοζ σε, sanatos) твой» (Исх. 15, 26).

В Новом Завете Господь снова подтвердил это и указал ясно на зависимость между грехами и болезнями. Не грехи — и не заболеешь (Мф. 9, 2; Ин. 5, 14). Некоторые свидетельства из святых отцов на этот счет будут приведены впоследствии. Есть, понятно, и исключения из этого правила, но они не отменяют его¹²¹.

Итак, болезни — от грехов. Но грехи бывают разные — плотские и духовные. А духовные, в свою очередь, также имеют много подразделений: непослушание, нерадение, нечистые помыслы и проч. Если человек сильно пьет и после наживает цирроз печени, то грех, за который мы несем наказание от Бога в виде болезни, ясен. Также и объедающимся любой доктор, не ошибаясь, предскажет

хронические болезни желудка. Но грехи иных видов, вызвавшие болезнь, не могут быть так легко различимы. Разобраться здесь в каждом отдельном случае может лишь человек духовный, точнее сказать, духоносный. Одна и та же болезнь может случиться у одного человека за непочтение к родителям, у другого — за воровство; и даже у одного и того же один раз — за один грех, а другой — за иной¹²².

Пример. Однажды к авве Аммону, знаменитому Египетскому подвижнику, принесли скованного цепями отрока, находившегося в бешенстве, которое открылось в нем от укушения бешеной собакой. От несносной боли отрок всего себя искусал до крови. Св. Аммон, видя родителей его, пришедших просить о сыне, смиренно сказал им: «Что вы меня утруждаете, требуя того, что превышает мои силы? У вас в руках готова помощь. Вознаградите вдовицу, у которой вы тайно закололи вола, и отрок ваш будет здоров». Пораженные уликою, они с радостью исполнили, что было повелено. И, по молитве Аммона, отрок стал здоров¹²³.

Здесь мы видим, прежде всего, ближайшую причину болезни — укус мальчика бешеной собакой. Если бы родители в наше время обратились в этом случае ко врачу, то он нашел бы у мальчика *rabies canina*, *lyssa*, «водобоязнь», смотря по тому, какое название больше ему понравилось бы, разъяснил бы (и то неуверенно), что возбудителем болезни являются особые тельца (*peggi*) в центральной нервной системе (в Аннониевом рогу), и только. Отсюда понятны и меры лечения: прижигание щелочами или дымящейся азотной кислотой, прививки (Пастеровские). А в общем, — я уже за него скажу, — наука не знает действительных и спасительных средств от этой болезни.

Но на самом деле есть еще здесь другая, более сторонняя, но более прямая причина — что даже как будто противоречит мирской логике — это грех родителей. О ней знали на основании Священного Писания (Исх. 20, 5; Втор. 5, 9) и тотчас же спросили при взгляде на слепорожденного апостола (Ин. 9, 2). Но Христос, как совершенный Бог и крайний по святости и совершенству Человек, открыл им, что, кроме личных грехов и грехов родителей, есть и другие причины болезней.

Эта духовная причина требует и духовного врачевания. Но дело здесь сложнее предыдущего. Тут мало того, чтобы исправить согрешение, но надобны еще и молитвы праведников за нас, чтобы Бог принял покаяние. Так и во всех случаях.

На эту тему, как и по другим духовным вопросам, всегда без конца можно говорить, ибо «широка заповедь Твоя зело», восклицает св. пророк Давид (Пс. 118, 16). Но мое дело натолкнуть только ищущих спасения на тропинки, а дальше пусть сами идут. В руководители не берусь себя предлагать, да и время, и место не позволяют это сделать. Посему кончаю на этом.

Итак, раз это так, то есть болезни посылаются человеку за грехи, то отсюда следует, что если ты захворал, то есть страсти, добровольно нажитые тобой, произвели беспорядок в теле и нарушили даже видимо правильные взаимоотношения между его частями, то надо перетерпеть это болезненное состояние и потерпеть этому телесному разрушению. Тело долго бесчинствовало, что хотело, то ему и давали. Теперь пусть оно научится посредством физического страдания вести себя прилично, то есть пусть благодаря истощению телесному страсти в нас умалются, улягутся немножко. Не забудем, что за всем этим следит Бог, что не без Его воли и сама-то болезнь с нами случилась. Если так будем рассуждать, то скорее будем считать последнюю за милосердие Божие¹²⁴, чем за наказание (Иак. 1, 2, 12; Евр. 12, 6 — 12).

Великие подвижники и святые поэтому никогда не лечились и желали скорее, чтобы болезнь продолжилась, чем окончилась. Тому много примеров.

1. Преп. Пимен Многоболезненный (Печерский) сам просил себе у Бога пожизненной болезни и, получив просимое, 20 лет лежал на одре, не вставая. Поучительно наставление его одному брату, которое я передаю вкратце: «Терпение убогих не погибнет напрасно; но тем, которым здесь скорбь и печаль – малый недуг, там – им будет радость и веселие... И потому-то, брат, я терплю все. Бог, исцеливший тебя через меня от болезни, может и меня восстановить от сего одра, но я не хочу: претерпевый бо до конца (сказал Господь), той спасен будет (Мф. 10, 22). Лучше мне в этой жизни всему сгнить, лишь бы в той плоть моя была нетленной, лучше терпеть здесь смрад, только бы там исполняться неизреченного благоухания...»¹²⁵

2. Когда преп. Варсонофия Великого братия попросила помолиться о здравии его любимого ученика, а их игумена, то он ответил: «О здоровье сына моего могли бы помолиться Богу некоторые из находящихся здесь святых (о чем я и известил его), чтобы он не был болен ни одного дня, – и это исполнилось бы. Но тогда он не получил бы плодов терпения. Разве он не знает, что претерпел я – болезни, горячки, скорби, пока пришел в это благонадежное пристанище? Болезнь эта весьма полезна ему для терпения и благодарения»¹²⁶.

3. Великая в подвижницах – преп. Синклитикия Египетская, поучения которой почитались древними наравне с писаниями святых отцов, говорит: «В том состоит истинный подвиг, чтобы терпеть в болезнях и воссылать благодарственные песни к Всеблагому Богу»¹²⁷. Лишаемся ли мы очей? – Перенесем это без отягощения, потому что через это мы лишаемся органов ненасытности и просвещаемся внутренними очами. Оглохли ли мы? – Будем благодарить Бога, что мы совершенно потеряли суетный слух. Руками ли ослабели? – Но мы имеем внутри себя руки, уготованные на борьбу со врагом. Нemoшь одержит все тело? Но от сего, напротив, возрастает здравие по внутреннему человеку»¹²⁸.

4. Кратко сказать, святые старцы почитали болезни необходимым условием спасения. Один из древних выразил это общепринятое тогда положение в следующих словах: «Как воск несогретый и неумягченный не может принять наложенной на него печати, так и человек, если не будет искушен трудами и болезнями, не может принять силы Христовой» (2 Кор. 12, 9)¹²⁹.

Итак, достижения совершенства представляли все дело Богу и, как бы им ни было трудно, просили у Него терпения, но не исцеления. Это и понятно. Ибо кто такой совершенный? – Это человек, до смерти научившийся отсекаать свою волю. Только совершенные могут без лжи молиться: «Да будет воля Твоя!» И иначе они не молятся. Как же после этого он будет настаивать на своем хотении? Будет просить об исцелении, когда самый факт болезни говорит за то, что такова воля Божия, чтобы он хворал (особенно, когда бесстрастный и грехов не имеет таких, чтобы быть наказанным сильно).

Но есть еще случай, когда человек, и не достигший совершенства, отказывается в страдании от врачевания: это – при сильной вере¹³⁰.

Кто действует согласно вышеуказанному, тот блажен. Господь – Целитель его, и похвала ему от Бога. Великие венцы непорочного мученичества он приобретает¹³¹.

Но... не во всех вера, – скорбел еще апостол Павел (2 Сол. 3, 2). Как же тогда быть? Перейдем теперь к рассмотрению тех положений и состояний, в которых пребывает большинство людей, людей маловерных, мнительных, немощных, боязливых, нетерпеливых, неблагодарных. Господь и о них заботится, снисходит и к их немощам. Лишь бы они были смиренны и надеялись опять-таки на Него, а не на врачей.

Так еще в Ветхом Завете¹³², через закон Моисеев, Господь допустил медицинскую практику, которую и отдал в руки жрецов (Лев. 13, 3 – 59). Конечно, познания врачев-

ные у последних были еще несовершенны, но известной уже опытности нельзя у них отрицать. В эпоху же царей медицина уже широко распространилась (4 Цар. 8, 29; 9, 15; Ис. 1, 6, Иез. 30, 21). Случаи излечения стали настолько многочисленны, что к ней стали уже приращиваться и впадать в нынешнюю ошибку, то есть приписывать это излечение не Богу, а самой врачебной науке. В этом отношении характерно замечание Библии об иудейском царе Асе, заболевшем подагрой: «И сделался Аса болен ногами на 39-м году царствования своего, и болезнь его поднялась до верхних частей тела. Но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей». Не замедлило и наказание. «И почит Аса с отцами своими» (3 Цар. 15, 24) и умер на 41-м году царствования своего.

В Новом Завете¹³³ употребление медицинских средств не вызвало также запрещения со стороны Христа (Мф. 9, 12; Лк. 10, 34; Откр. 3, 18). Один из Его учеников (от 70-ти), св. Лука, сам был врачом (Кол. 4, 14)¹³⁴.

Среди занятий первых христиан мы встречаем и профессию врача. Святые мученики Косма и Дамиан (†284) были врачи-бессребреники, св. великомученик Пантелеимон (†303) также изучал медицинскую науку (был студентом, — сказали бы теперь)¹³⁵. Церковный историк Евсевий описывает страдания св. мученика Александра в Галлии, который был «по происхождению фригийец, по науке врач»¹³⁶.

Освещению вопроса о профессии врача у первых христиан может служить и каткомбная эпитафия. Любопытна в этом отношении одна из надгробных надписей: *εὐθαδε κέττα ἀλεξάν — Δρὸς ἰατροῦ χριστιανοῦ καὶ πνευματικοῦ* («Здесь лежит Александр, врач, христианин, вместе и духовный»)¹³⁷.

Эта новая черта, когда врач духовный и телесный совмещается в одном лице, — у первых христиан не редкость. Священники и даже епископы занимались лечением телесных недугов своих пасомых¹³⁸. И как это хорошо — не к язычникам же и иноверным им идти?...¹³⁹ Но понятно, что духовные лица не брали себе в специальность те роды медицинской науки, которые были несовместимы с их саном¹⁴⁰.

На этом я историю медицины, поскольку она не противоречит заповедям Божиим, и кончу.

Но есть разные врачи. Их нельзя смешивать. Те имена врачей, о которых я сейчас упоминал, святые. Их специальность не помешала им быть совершенными христианами. Однажды авве Антонию Великому даже было открыто Богом в пустыне: «Есть в городе (то есть Александрии. — *Е. В.*) некто подобный тебе (!), искусством врач, который избытки свои отдает нуждающимся и сжедневно поет с ангелами Трисвятое»¹⁴¹. В Библии отличительным качеством богоугодных и богобоязливых (ср. Исх. 1, 21) врачей служит то, что «они молятся Господу, чтобы Он помог им подать (больному) облегчение и исцеление к продолжению жизни (Сир. 38, 14). Но есть, как мы видели, и иные врачи, которые и в Бога-то не веруют, которым до больных, как братьев во Христе, дела нет (ибо больные для них только «объекты» опыта), врачами, которыми даже сам мир возмущается. Понятно, что они не могут подать никакого исцеления больному, но приводят его, как кровоточивую в Евангелии, «еще в худшее состояние» (Мк. 5, 26). Исключения бывают только тогда, когда Благодати и Промыслу Божию нужно для чего-нибудь подействовать через недостойные руки, то есть когда сам больной уже умоляет за себя Бога или окружающие люди молятся за него. Это (то есть почему у современных врачей удачи бывают) и полезно. Первого рода врачи не сами лечат, а Бог через них лечит. «Мы только руки на вас возлагаем», — говорили святые Косма и Дамиан больным в объяснение своих поступков и способа лечения: «Силою же своею ничего не можем сделать. Все действие производит всемогущая сила Христа, Единного Истинного Бога, в Которого если несомненно уверуете, тотчас же выздоровеете...»¹⁴² А врачи второго рода, не будучи проводниками си-

лы Христовой, — беспомощны и всецело зависят от пресловутой науки. внешних обстоятельств, обуславливающих болезнь пациента, от собственного опыта и смекалки. Пытаются и они теперь «накладывать руки» (разумею лечение гипнотизмом, гипнотическими пассами), но лучше, если бы они этого не делали. Нельзя отрицать, что они проводят при этом силу, но — бесовскую. Вот почему св. Иоанн Златоуст так категорически, особенно в последнем случае, утверждает, что эти врачи, «только кажется, что вылечивают, а на самом деле и не вылечивают, — совсем нет»¹⁴³. Но говорить так, скажут некоторые, значит, идти против очевидных фактов выздоровления ежедневно многих тысяч больных благодаря существующим больницам и врачам. Увы, и сами они не все так думают. По этому поводу д-р Э. Бернадский, совсем не наш сторонник, говорит откровенно: «Лечение болезней существует, несмотря на большие недочеты в их познании, но только потому, что болезни в сущности излечиваются сами собою». И еще: «Львиная часть всякого излечения, а часто все излечение, приходится на долю самоисцеляющей силы природы, а наше участие оказывает в сравнении с нею крайне ничтожное действие»¹⁴⁴. Это все то же, что сказать, — Бог лечит. Так и будем говорить.

У меня речь может, конечно, идти только о христианских церковно настроенных врачах, а внешних что мне судить? — «Внешних судит Бог», — говорит Апостол (1 Кор. 5, 13). О них и о лечении у них я и поведу дальше свои рассуждения.

Служение больным, даже в качестве санитаря или сиделки¹⁴⁵, — превосходная и полезнейшая для души вещь. Лишь бы оно проходило с разумной целью. Кроме места, указанного под этим примечанием, приведу еще слова старца известной Серидовой обители Иоанна Прозорливца, который говорит: «Сострадать больным и помогать им врачеваниями — доброе дело» и: «Врач, пекущийся о больном, получает награду»¹⁴⁶ от Бога. Но для всего этого надобно, чтобы он был благочестив, чтобы как сам питался Таинствами Святой Церкви, так и своим пациентам не только не запрещал бы того же, но и первым делом советовал бы¹⁴⁷. Он должен быть смиренным и думать не о своей славе, а о Божией, помня, что «для того Он и дал людям знание, чтобы прославляли Его в чудных делах Его» (Сир. 38, 6). Врач должен свои отношения и предписания больному постоянно контролировать заповедями евангельскими и церковными, не насилуя без нужды его совести в отношении нарушения постов, целомудрия (раздеваться, например, во многих случаях совершенно излишнее дело; за границей существует целая медицинская школа (направление), производящая диагнозы по одному лицу больного). Если так и подобным образом будет врач поступать, то сам увидит, что некоторые вещи, — которыми, как мы видели, соблазнялось и возмущалось общество, — личная совесть ему запретит делать. И в них легко ему разобраться. Например, случай, рассказанный Вересаевым про неудачную, со смертельным исходом операцию горла, он сам приравнивает к так называемому в церковных канонах невольному убийству, караемому епитимией в пять лет и более; случай с американским д-м Нитце есть уже вольное убийство. Епитимия ему 20 лет и более¹⁴⁸. Сюда же относятся аборт, употребление таких средств, которые влекут за собой выкидыш и т. п., хотя наказание за них несколько (наполовину) и уменьшено¹⁴⁹. Совесть доброму врачу подскажет, где он действует по долгу, а где по страсти.

Но ведь практически, скажут, все это невозможно выполнить. Для истинных Своих рабов, — а таких мало, — Бог всегда найдет место и случай, где смогут исполнить без труда Его заповеди. Невозможно только для неверующих и не желающих спасаться, они сами создают себе эту невозможную обстановку, которая им приятна, с которой они и не пожелают расстаться. Что из того, что невозможно? Если

невозможно, делай то, что возможно. Если и это совесть не позволяет тебе исполнять, уйди и делай то, к чему душа твоя стремится (вплоть до ухода в монахи). Поэтому правильнее вопрос задавать не о возможности или невозможности быть в настоящее время одновременно ученым по всем правилам науки врачом и истинным христианином, а о возможности и необходимости каждому исполнять заповеди Христовы в данном положении и по мере своих духовных сил. Брать же с точки зрения Церкви под свое покровительство всю без исключения современную медицину, конечно, не приходится.

Что же касается больных, то их дело мннее ответственно пред законом Божиим. Их за перенесение скорби, мучений, страданий только венцы ожидают. Лишь бы они были смиренны. Во всяком случае, греха нет лечиться. В ответах св. Варсонофия Великого одному мирянину читаем: «Касательно же того, чтобы показать себя врачу, скажу: предоставить все Богу есть дело совершенного, хотя это и трудно, а немощнейшего дело – показать себя врачу, потому что это не только не грех, но и знак смирения, когда он, как немощнейший, пожелал показать себя врачу. Но и тогда надобно признавать, что без Бога и врач не может ничего сделать; если же угодно будет Богу, Он подаст здравие больному»¹⁵⁰.

Сами величайшие из святых в некоторых случаях не отказывались от медицинских средств. Стоит вспомнить только, как св. Василий Великий писал, не без иронии над собой, в письме к некоему большому гражданскому чиновнику, по-нашему бы сказать, с курорта¹⁵¹, ... извиняясь за свое отсутствие в городе и невозможность встретиться с ним, как подобает. «Целый уже месяц лечусь водами самороднотеплыми, чтобы получить от этого какую-нибудь пользу. Но понапрасну, видно, тружусь в пустыне или даже многим кажусь достойным смеха, не слушая пословицы, которая говорит, что «мертвым не доставит пользы и теплос» и т. д.¹⁵²

Припомним еще, как светильник Церкви святой Златоуст, писал из ссылки в письме к Олимпиаде (своей духовной дочери), благословляя ее позаботиться о своем здоровье и побуждая к тому собственным примером: «...Твою честность умоляю и как величайшей милости прошу больше заботиться об излечении болезни твоего тела. Правда, и уныние...¹⁵³ производит болезнь; но когда еще и тело исстрадалось и совершенно ослабло и остается в большом пренебрежении, не пользуется ни врачами, ни благорастворенностью воздуха, ни обилием необходимых вещей, то сообрази, что отсюда бывает немалое приращение опасности. Поэтому прошу твою честность пользоваться и разными опытными врачами, и лекарствами, которые могут устранять такого рода болезни. Так и мы, за несколько дней перед этим, когда, вследствие состояния воздуха, желудок у нас был расположен к рвотам, воспользовавшись и другими родами попечения, а равно лекарством, присланным от госпожи моей, благопристойнейшей Синклитикии, устранили болезнь, не встретив при этом нужды употреблять его больше трех дней. Поэтому прошу тебя и самой пользоваться им и позаботиться, чтобы нам опять послали его, потому что когда мы снова стали чувствовать расстройство, то опять воспользовались им и все исправили»¹⁵⁴ и проч.

Такие примеры не единичны, их можно удвоить. Все они показывают, что и у подвижников даже есть известная свобода в отношении к своему телу, изможденному подвигами и скорбями, но что этой свободой надо пользоваться умеючи. Не имеющие разума Василия и Златоуста или даже просто доброго христианина, то есть новоначальные, должны и в дозволенном спрашивать благословения своего старца и духовного руководителя. «Кто имеет какую-либо болезнь, – учат древние святые¹⁵⁵, – тот должен вопрошать о ней одного из отцов и делать все по его сове-

ту. Ибо иногда случается, что старец имеет дарование и тайно подает исцеление, так что и телесные врачи не всегда бывают нужны больному»¹⁵⁶. Вспрошав старцев тем более необходимо, что нет таких определенных правил, по которым ясно бы было, кому и когда надо лечиться и когда нет. Пол, возраст духовной и телесной жизни, обстоятельства и проч. видоизменяют ответ, который, как мы видели выше, может уклоняться в сторону лечения болезни и обратно. Впрочем, это так и во всякой иной добродетели. Желющие подвизаться должны все-таки помнить, что для них общий уклон должен быть в сторону воздержания от лечения, ибо часто бесы обманывают нас. Бывает так, что кажется человеку, будто смерть пришла, когда ему надо стать на молитву, а пересилит себя — моментально как «рукой все снимет»¹⁵⁷. Поэтому тот же святой отец, который разрешил в одном случае лечиться, в другом же, когда замечал у кого-нибудь излишнее пристрастие к телу, учил: «Брат! Вижу, что ты много заботишься о врачевании телесных болезней и думаю, что отцы не заботились о сем. Второй помысл твой (предоставить все Богу. — *Е. В.*) лучше первого, ибо второй заключает в себе совершенную веру в Бога, а первый (обратиться ко врачу. — *Е. В.*) — неверие. Один заключает в себе терпение, от которого происходит искусство (опытность), а из этого рождается упование, не посрамляющее (Рим. 5, 4, 5); другой заключает в себе душевное изнеможение — сестру малодушия, в которой живет маловерие — мать сомнения, отчуждающая от Бога и низводящая людей в погибель. Один помысл делает людей друзьями Божиими, другой — врагами Божиими: один есть ходатай Царствия Небесного, а другой -- геенны... Один помысл руководится таким рассуждением: «Видящий сокровенные недуги может исцелить и мою болезнь»; другой же исполнен неразумия относительно Бога, что Он, может быть, исцелит его, а может быть, и нет...»¹⁵⁸

Но раз уж человек решил во что бы то ни стало позвать врача, то, исходя из всего предыдущего, мы должны, по крайней мере, держаться следующего порядка: 1) раскаяться в душе своей во всех прежних грехах, без всякого самооправдания и выгораживания; 2) дать торжественное обещание исправить свою жизнь на лучшую; 3) призвать священника (а где можно, еще лучше епископа) и закрепить, освятить эти новые душевные расположения в Таинствах Покаяния, Елеосвящения и Причащения; наконец уж, чтобы не понуждать Господа на явное чудо и не давать повода к возрастанию в себе скверного тщеславия и гордости («Бог мне Сам поможет»); 4) нужно смириться под крепкую руку Всевышнего и призвать к постели земного врача. Не мешает при этом (опять, если дело идет о сильном духом человеке, то вместо врача и лекарств) освящаться и благословенным маслом от святых мошей и чудотворных икон, святой водой, особенно богоявленской, освященной на мошах и у святых ватой, кусочками камней (преп. Серафима Саровского) и проч. вещами из благодатных мест. Через них при умиленной молитве и вере святые, которым принадлежат эти вещи, помогут нам. По крайней мере, лекарства (порошки, микстуры и проч.) нужно разводить и разбавлять святой водой, ею же кропить постель больного, углы его комнаты, всю квартиру. Не забудем кадить ладаном, служить за здравные молебны дома и в церкви и т. п. Тогда есть несомненная надежда на выздоровление, хотя всё в руках Божиих.

На сем я этот параграф и кончу. Многие вопросы в нем остались невыясненными, но это неизбежное свойство всего моего «Опыта». *Ans longa, vita brevis (est)*¹⁵⁹, к месту будет здесь привести афоризм знаменитого врача всей древности Гиппократ. Если это должно сказать о врачебном искусстве и прочих науках, то что говорить о бездонной глубине безбрежного моря «Искусства святости»...¹⁶⁰

Глава III. Духовные страсти (с противоядиями)

§ 2. Осуждение (злословие). Злорадство. Жестокость

Все эти страсти представляют собою исчадия гнева, ненависти, злопамятности. Если среди спасающихся последние пороки встречаются сравнительно реже, то первый из них (осуждение) — поистине бич не только всякого собрания, начиная количеством с двух человек, но и каждого человека в отдельности. Языкоблудие — болезнь самая распространённая. Как будто язва какая у каждого на языке сидит, мешающая ему молчать и не говорить злое про ближнего. Иному легче, кажется, раскаленный уголь на языке продержат, чем худое слово не высказать¹⁶¹. Что касается собственно духовной жизни, то страсть эта производит великие опустошения и лишает человека возможности приобрести основные добродетели спасительного делания, разумею, плач и любовь.

Приведу несколько положений на этот предмет из «Лествицы» преп. Иоанна¹⁶².

1. «Услышав, что некоторые злословят ближних, — говорит святой отец, — я запретил им; делатели же сего зла в извинение отвечали, что они делают это из любви и попечения о злословимом. Но я сказал им: «Оставьте такую любовь, чтобы не оказалось ложным сказанное: оклеветавшего тай искренняго своего, сего изгонях (Пс. 100, 5). «Если ты истинно любишь ближнего, как говоришь, то не осмеивай его, а молись о нем втайне; ибо сей образ любви приятен Богу».

2. «Кто хочет победить духа злословия, тот пусть приписывает вину не согрешающему, но подущающему его бесу. Ибо никто не желает грешить против Бога, хотя каждый из нас согрешает не по принуждению».

3. «Никогда не стыдись того, кто перед тобой злословит ближнего, но лучше скажи ему: «Перестань, брат, я ежедневно падаю в лютейшие грехи, и как могу его осуждать?»

4. «Это один из самых кратких путей к получению прощения грехов, то есть чтобы никого не осуждать. Ибо сказано: не судите и не судят вам (Лк. 6, 37)».

5. «Если бы ты увидел кого-нибудь согрешающего даже при самом исходе души из тела, то и тогда не осуждай его, ибо суд Божий неизвестен людям. Некоторые явно впали в великие согрешения, но большие добродетели совершали втайне; и те, которые любили осмеивать их, обманулись, гоняясь за дымом и не видя солнца».

Осуждение имеет свои степени.

«Иное дело злословить или порицать, иное осуждать, и иное уничижать, — говорит авва Дорофей...¹⁶³ — Порицать — значит, сказать о ком-нибудь: такой-то солгал, или разгневался, или впал в блуд, или сделал что-либо подобное. Вот такой злословил брата, то есть сказал пристрастно о его согрешении. А осуждать — значит сказать: такой-то лгун, гневлив, блудник. Вот этот осудил самое расположение души его, произнес приговор о всей его жизни, говоря, что он таков-то, и осудил его, как такового; а это — тяжкий грех. Ибо иное сказать: «он разгневался», и иное сказать: «он гневлив» и, как я сказал, произнести таким образом приговор о всей его жизни. А грех осуждения столько тяжелее всякого другого греха, что Сам Христос сказал: лицемере, изми первее бревно из очесе твоего, и тогда прозриши изъяти сучец из очесе брата твоего (Лк. 6, 42), и грех ближнего уподобил сучку, а осуждение — бревну. Так-то тяжело осуждение, превосходящее всякий грех».

Приведу несколько случаев, показывающих, как грешно осуждать, какой мы терпим вред от этого и как поступали святые, когда видели согрешающих, и какие враг строит козни, чтобы ввести людей в сей грех, ибо два занятия у демонов, как говорит преп. Иоанн Лествичник¹⁶⁴: «человекоубийцы-бесы побуждают нас

или согрешить, или, когда не грешим, осуждать согрешающих, чтобы вторым осквернить первое».

1. К некоему отшельнику ходил один пресвитер, совершая для него приношение Святых Таин. Пришел некто к сему отшельнику, наговорил на пресвитера, что он грешник. Когда пресвитер пришел по обычаю совершать приношение, отшельник, соблазнившись, не отворил ему двери. Пресвитер ушел. И вот, был глас от Бога, говорящий отшельнику: «Люди взяли суд Мой!» Отшельник пришел как бы в исступление (экстаз) — и видит кладезь золотой, и бадью золотую, и веревку золотую, и воду весьма хорошую; видит и некоторого прокаженного, черпающего и наливающего в сосуд. Он, томясь жаждою, не хотел пить, потому что черпал прокаженный. И вот, опять был глас к нему: «Почему ты не пьешь от воды сей? Какую вино имеет черпающий? Он черпает только и наливает». Когда пришел в себя отшельник и размыслил о смысле видения, то призвал пресвитера и просил его по-прежнему совершать для него приношение Святых Таин¹⁶⁵.

Пример этот особенно необходим для памяти и исполнения в наше время, когда постоянно слышатся нарекания на духовенство и нежелание принимать участие в таинствах и богослужении из-за их-де порочной жизни. «Ну вот, стану я у него руку целовать» (при благословении) и в этом роде. Как будто сила благословения от этого портится, умалется и не сходит. Пока пастырь канонически находится в связи с Православной Церковью, всякие уста на него да заграждаются, как хульные.

2. Некоторые из отцов спросили авву Пимена:

— Если мы увидим согрешающего брата, позволишь ли обличить его?

— А когда мне нужно бывает проходить по тому месту, где могу я видеть его в грехе, — ответил им святой, — прохожу мимо и не обличаю его¹⁶⁶.

3. Еще некоторые старцы пришли к тому же авве Пимену Великому и сказали ему:

— Если мы увидим братьев, дремлющих во время службы, позволишь ли толкать их, чтобы они проснулись и бодрствовали?

Святой отвечал:

— Если я увижу брата дремлющего, то положу голову его на колена мои и успокою его¹⁶⁷.

Вообще нужно заметить: чем выше человек по подвигам своим, тем снисходительнее к ближним, потому что знает на себе, чего стоит борьба с диаволом. А ничтожество в духовной жизни обычно топорщится, шумит о себе, всех унижает, со всех взыскивает вдесятеро. Приведу еще несколько примеров из жизни и слов сего равноангельного мужа, подвигам которого и в древности все удивлялись¹⁶⁸.

4. Брат исповедовался авве Пимену:

— Если увижу брата, о падении коего слышал я, то мне не хочется принимать его в свою келью; если же увижу брата доброго, то принимаю с радостью.

Великий ответил:

— Если ты делаешь немного добра для брата доброго, то для падшего сделай вдвое более, ибо он слаб¹⁶⁹.

5. Однажды пришли к авве Пимену какие-то еретики и начали клеветать на архиепископа Александрийского, будто бы он принял рукоположение от священников. Старец молчал. Потом позвал брата своего и сказал:

— Предложи им трапезу, накорми их и отпусти с миром¹⁷⁰.

6. Некоторые из отцов спросили авву Пимена:

— Как авва Нистерой мог терпеть ученика своего?

— Если бы я был на его месте, то я подушку клал бы ему под голову, — отвечал святой.

– Что ж бы стал отвечать Богу? – спросил его тогда авва Анувий¹⁷¹.

– Я скажу Ему: «Ты Сам повелел: изми первое бервно из очесе твоего, и тогда узриши изъяти сучец из очесе брата твоего» (Мф. 7, 5).

7. Сей Божественный муж говорил:

– В Писании сказано: «яже видеста очи твои, глаголи» (Притч. 25, 8), а я советую вам не говорить даже и о том, что осязали вы своими руками.

Один брат обманулся таким образом. Представилось ему, будто брат его грешит с женщиною. Долго боролся он сам с собою, потом подошел с тою мыслью, какую имел, и толкнул их ногою, говоря: «Перестаньте, наконец!» Но оказалось, что то были пшеничные снопы. Потому-то я и сказал вам: «не обличайте, если даже будете и осязать своими руками»¹⁷².

Чтобы несколько усмирить свои помыслы и привести себя в страх Божий, припомним, и напишем пред очами слова нашего Господа: «Имже судом судите, судят вам, и в нюже меру мерите, возмерится вам» (Мф. 7, 1 – 2). И это еще здесь, на земле. Таким образом, кто кого в каком грехе осуждает, тот непременно, рано или поздно, но попадет в тот же самый грех, хотя бы ему и казалось, что он очень далек от него.

Все до сих пор сказанное говорилось к рядовым христианам, которые не начальники, подчиненных не имеют, инспекторских обязанностей следить за поведением других не несут, которым ни до чего нет дела, кроме своих грехов да прямого послушания по своей службе.

Но бывают случаи, когда и им, не только пастырям, учителям, отцам и матерям семейств и проч., приходится рассказывать и говорить о дурных поступках своих близких или далеких. На эти случаи можно дать следующие основные руководственные правила (в вопросах и ответах)¹⁷³.

1. Если я вижу, что кто-либо делает какое-нибудь дело, и рассказываю о сем другому, говоря, что я не осуждаю его, но мы только разговариваем, нет ли при этом злословия в моем помысле?

– Когда человек, говоря, чувствует при сем страстное движение, это уже злословие. Если же он свободен от страсти, это не есть злословие, а говорится для того, чтобы не возросло зло¹⁷⁴.

2. Если говорю авве (игумену) ради других и догадываюсь, что брат смущается этим, как мне поступить? Также, когда он оскорбляет и других и меня, сказать ли мне ради других или промолчать, потому что это и меня беспокоит? Если же знаю, что брат не скорбит об этом, сказать ли и себя ради, или принудить себя промолчать?¹⁷⁵

– Если ты скажешь авве, а брат смутится этим, то тебе нет до того дела. Когда нужно будет сказать ради других, и это тебя озабочивает, скажи ради их, себя же ради принудь себя не говорить.

3. Но помысл говорит мне, что если брат смутится на меня, он сделается мне врагом, полагая, что я его оклеветал перед аввою.

– Это – злой помысел, возбраняющий исправлению брата. Не удерживайся, но говори авве только по Богу, а не по страсти. Ибо и на врачей ропшут больные, которых они лечат, но врачи пренебрегают сим, зная, что после они их будут благодарить.

4. Когда вижу, что помысел побуждает меня сказать не для пользы брата, но для того, чтобы оклеветать (то есть сказать истину со смущением в сердце, с пристрастием), – сказать ли мне или промолчать?

– Вразуми свой помысел сказать по Богу, а не по страсти. Если же побеждаешься желанием оговорить брата, скажи авве (игумену), исповедуя ему клевету свою, чтобы обоим вам получить исцеление: брату – от греха, а тебе – от клеветы.

5. Если же помысел не допустит меня исповедать авве, что я говорю с намерением оклеветать брата, что мне делать, сказать ли или нет?

— Не говори ничего, и Господь попечется о сем. Тебе не должно говорить со вредом душевным. Господь исправит брата, как Ему угодно. Другими словами, это будет уже простое наушничество, злостная страсть.

6. Если кто-нибудь увидит, что брат согрешил, и скажет о сем авве, тот, о котором сказано, как должен быть расположен к сказавшему на него?

— Если согрешивший верный (то есть настоящий христианин) и живет по Богу, то, хотя бы кто-нибудь и по вражде сказал на него авве, он должен подумать: «Брат сказал это, желая доставить мне пользу». И так исполнится на нем слово Писания: «Благий человек от благаго сокровища сердца своего износит благая» (Мф. 12, 35). Помышляя это, он скорее должен возлюбить того брата, чем ненавидеть. Кто всегда таким образом поступает, тот преуспевает о Боге.

* * *

Осуждение, злословие — вот великий грех, но все же человеческий. В отношении ближнего мы ведем себя дурно, не можем не видеть зла в нем, сердцем источаем сукровицу памятозлобия, но все-таки на этом и останавливаемся, самого зла ему не желаем, наоборот, все и разговоры-то осудительные имеют личину добра и желания пользы ближнего. Но злорадство является уже делом демонским¹⁷⁶. Только бесы могут радоваться падению и гибели человека. У ангелов Божиих, по словам Христа, наоборот, бывает радость и об одном грешнике кающемся (Лк. 15, 10).

«Не следовало бы тебе, — говорит Господь, — злорадно смотреть на день брата твоего, ... не следовало бы радоваться о сынах Иуды в день гибели их и расширять рот в день бедствия, ... ибо как ты поступал, так поступлено будет и с тобою; воздаяние твое обратится на голову твою (Авд. 1, 12, 15; ср.: Притч. 24, 19; Пс. 34, 26). Таков приговор злорадству. Если за осуждение, как я выше сказал, грешащий подвергается закону возмездия, ему грозит участь испытать и впасть в те же самые грехи, то здесь тем более. Если же не так, то за гробом его всячески ожидает огненное «воздаяние».

В чем заключается злорадство?

Злорадство состоит в том, что человек радуется расширению, распространению, победе зла¹⁷⁷, а духовное радование в том, что верный веселится о низвержении зла, прекращении его и победе над ним Христа и Церкви. Зло понимать должно всегда, конечно, с евангельской, церковной точки зрения. Радость демонская состоит в том, что человек радуется самой беде, в какую попал его ближний¹⁷⁸, а радость Христова, христианская, — смотрит на начало и конец всякого дела, на его цель и следствия. И христианин иногда радуется погибели нечестивого человека, и Церковь на веки вечные устанавливает памяти и чины в честь низвержения еретиков и их провала в бездну, но как? — не самому их несчастью злорадствует, об этом можно только жалеть и плакать, а духовно торжествует радостно великою о победе добра. <...> Апостол пишет к Коринфянам: «Ныне радуюсь, не яко скорбни бысте, но яко оскорбистесь в покаяние» (2 Кор. 7, 9). «Я радуюсь, — как бы так сказал, — видя не собственно печаль, но плод печали; потому что печаль эта произрастила похвальное покаяние» (*блаж. Феодорит*). «Когда отец видит, что сыну делают надрез, радуется не тому, что сын терпит боль, но тому, что исцеляется», — говорит *св. Иоанн Златоуст*¹⁷⁹.

Приведем еще пример. Злорадствовала Иродиада, видя мертвую главу св. Иоанна Предтечи, считая его за своего врага, и духовно радовалась Церковь Божия, ког-

да позорной смертельной болезнью, не от рук человеческих, погиб Арий, злейший враг Церкви, — дело как будто совне одно, а по существу — большая разница. Одно настроение души (у христиан) само собою выходит, оно естественно, а другое привито человеком к себе посредством страстей, оно — противоестественно. Одно чувство при виде греха и гибели нечестивых поучает путям Промысла Божия¹⁸⁰, а другое наслаждается самой этой гибелью и кричит: «Мало еще!..»¹⁸¹

Таково различие в отношении происходящего зла чувства радости, святой и грешной. Если же говорить не о радости вообще, а о злорадстве в отдельности, взяв его обособленно, то оно порочно и недопустимо ни в каком случае, даже и в отношении вышеупомянутых врагов Церкви. Последняя всегда молилась, по заповеди Христа (Мф. 5, 44), за своих врагов — римских императоров, гонителей Церкви Христовой, Нерона, Диоклетиана и проч., и до сих пор в Помяннике, после окончания вечернего правила¹⁸², молится от лица всех верных: «Отступившия от православныя веры и погибельными ересьми ослепленныя светом Твоего познания просвети и Святей Твоей Апостольстей и Соборней Церкви причти». Даже следующие слова: «Мерзкое и богохульное агарянское¹⁸³ царство вскоре ниспровержи» и проч. не зложелательство показывают, а только моление об отъятии и отведении от нас зла, потому что надо твердо помнить, что Бог врачует и ниспровергает зло не посредством зла (Рим. 12, 21), а посредством добра¹⁸⁴. Поэтому дальше (после прерванных мною слов) Церковь и молится: «Правоверие же утверди, и воздвигни рог христианский, и ниспосли на ны милости Твоя богатяя». Действительно, раз сила Православия, дух его, будет крепок и силен в народе, этим самым лежащие вокруг него «агарянские» царства будут принижены долу, дохнуть не посмеют, ибо подущают на зло демоны, а они благочестием будут связаны. Таким образом, святостью жизни верных — вот чем ниспровергается зло¹⁸⁵. Итак, зложелательства у Церкви нет ко врагам и быть не может, и если бы встретились кому выражения в церковных книгах, похожие на это, то он должен понимать их соответственно с учением самой Церкви, заповедающей всегда любовь христианам (ср. 1 Кор. 13, 6), а не с выдумками и клеветническими нападками ее врагов, если и содержащих истину иногда, то во всяком случае в неправде (Рим. 1, 18).

Должно еще упомянуть об одной хитрости, которой демоны обольщают начинающих жить духовной жизнью. Иногда такой человек ни за что ни про что, как говорится, получает головомойку от своих ближних. И вот он, зная уже, как должно вести себя в данном случае (то есть должно поклониться смиряющему если не в ноги, что, может быть, не под силу еще гордому, самолюбиво-тщеславному нашему сердцу, то по крайней мере простым поклоном), начинает кланяться и просить на словах прощение, и как будто искренно... Но если он прилежно и зорко посмотрит в глубину своего сердца, то он увидит притаившегося в темном его углу демона, который шепчет ему едва слышно и заставляет за собой повторять следующие слова: «Ну что ж, я-то потерплю, а ты все-таки на том свете ответишь. Вот еще и поклонюсь, тебе же больше ответственности будет...» И назло начинает иногда бить поклоны, со злорадством, не сам смиряясь, а смиряя того человека и наслаждаясь его смущением...

Обычно к этому примешивается еще и тонкое чувство тщеславия, потому что не иначе может совершить эту «духовную эквилибристику», как высоко вознесшись наперед душою над своим обидчиком и всем видом показывая и подчеркивая ему, что вот, мол, я не виноват перед тобой, а кланяюсь тебе и прошу прощения, так чувствуй, мол... И происходит какое-то неуловимое сочетание, совершенно противоестественное, покаянного смирения с гордостным чувством злорадства и смрадного возношения. Таковой человек не достиг еще истинного плача и пору-

ган бесами, вместо благодатного смирения принимая в себя дьявольскую гордыню. В результате же и действие сего получается обратное ожидаемому: тот, кому кланяются, в особенности когда сам горд, не успокаивается, напротив, приходит еще в большее бешенство, и если это происходит на людях, то считает себя очень оскорбленным и чувствует, все равно как бы ему в лицо при всех плюнули... Да это, может быть, и так. <...>

И от «святых» и «великих» людей культуры мысль невольно обращается к подлинно святым и великим мужам христианства. Они не только людей, но и тварь, даже неодушевленную, любили от всего сердца и не причиняли ей никакого насилия. Вот, например, как откликается на создание Божие душа одного блаженного (не прославленного, нашего современника), Максима юродивого. Простой этот человек, малограмотный, но Божий – Дух Святой в нем живет. Какая речь у него, благодать исходит от нее... Передает о нем архимандрит Спиридон, которому он предсказал до начала первой мировой войны 1914 года и саму войну, и события после нее¹⁸⁶.

Автор повстречался с ним в лесу. «Смотри, батюшка, – говорит Максим, – все дела Божии дивны, о дивны! Вот лес, ручейки текут, цветы цветут, травы зеленеют, птички Божии поют, и все это – дела Божии!» Когда мы вошли в самую глубь леса, – передает автор статьи, – тогда Максим пал на землю, простер свои руки к небу и зашел: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный, помилуй нас». Когда он зашел третий раз, я повалился на землю и лишился сознания. Не знаю, долго ли я находился в таком состоянии, но когда я пришел в себя, то увидел, что Максим стоял на том же самом месте с воздетыми к небу руками. Он что-то шептал, но что, разобрать я не мог. Начал и я с ним молиться. О, эти минуты никогда не изгладятся из моей памяти!.. Когда молитва была закончена, Максим взглянул на меня и опять сделал несколько поклонов. После этого мы сели, помолчали, а затем начал говорить Максим: «Без молитвы все добродетели точно без почвы дерева. Ныне нет молитвы в жизни христиан, а если есть, то жизни в себе она не имеет. Христос Сам молился, и молился больше всего в горах, на горных вершинах, где, кроме Него Одного, никого не было. Христианин, друже, есть человек молитвы. Его отец, его мать, его жена, его дети, его жизнь есть Один Христос. Ученик Христа должен жить только одним Христом. Когда он так будет любить Христа, тогда он обязательно будет любить и все творение Божие. Люди думают, что нужно прежде любить людей, а потом и Бога. Я и сам так делал, но все было бесполезно. Когда же начал прежде любить Бога, тогда в этой любви к Богу я нашел и своего ближнего, и в этой же самой любви к Богу всякий мой враг делался мне другом и человеком Божиим. Самая первая форма любви к Богу есть молитва. В настоящее время повсеместно христиане настроили множество храмов, стали грамотными и учеными, а живой молитвы нет. Вот в чем великая беда. Если бы христиане знали силу молитвы, то они были бы перерождены. Я ведь мало знаю грамоты, а молитва учит меня, как мыслить, говорить и делать. Но этого мало, чтобы только молиться. Нужно за Христа ежедневно умирать, и в этой смерти – жизнь христианина. Так Дух во мне говорит: нужно за Христа умирать (ср. у Апостола: 1 Кор. 15, 31). Мы еще живем, и эта жизнь наша есть точно младенческое еще состояние души. Зрелость ее – смерть, и смерть ради Христа. Когда мученики умирали за Христа, тогда они вкушали настоящую жизнь, и эта жизнь для них так сладка, что они забывали страдания и саму смерть! Я – юродивый Максим, и говорю, что без юродства нельзя Царства Божьего наследовать... Ах, дивны дела Божии! Говорят, что я сумасшедший, а ведь без сумасшествия (юродства. – *Ред.*), батюшка, не взойдешь в Царство Божие (ср. у Апостола: 1 Кор. 3, 18 и след.).

Ах, Боже мой, Боже мой! Вот беда, нет теперь христиан; вот горе, все почти стали врагами Христовыми (сам плачет)... Вот будут дни, когда, батюшка, будет страшная война, весь мир будет воевать, а ты из Сибири (а автор и в Сибири тогда еще не был. — *Е. В.*) поедешь туда и будешь на войне. Война — это суд Божий. Это еще не последний суд Божий. Суд этот над христианами за то, друже мой, что они попрали Святое Евангелие. Христиане ныне отвергли Святое Евангелие (Максим рыдает). А что будет после войны, я пока, батюшка, тебе не скажу... После этих слов Максим сразу загрустил и ушел в себя. Минут двадцать он совершенно молчал, а я не сводил с него своего взора. Затем начал говорить снова о том, что Евангелие Святое попрано христианами. «Жить по Евангелию, — говорил он, — надо быть сумасшедшим (не от мира сего. — *Ред.*). Доколе люди будут умны и разумны, Царства Божия на земле не будет. Георгий, молись и люби Бога и всю его вселенную и все Его создание. Чего себе не желаешь, того и самому диаволу не желай. Это моя жалость к творению Божию»¹⁸⁷.

Я выписал слишком длинную цитату, в которой много говорится о молитве и о прочем, что не относится непосредственно к трактуемой мною здесь теме. Но слишком благоуханны и прозорливы слова блаж. Максима, слишком они напоминают речь другого великого нашего святого последних времен, горевшего серафимской любовью к Богу, к ближним и ко всей твари, — преп. Серафима Саровского, чудотворца. Та же простота, та же благостыня, те же утробы щедрот, все говорит за то, что в них действует Один и Тот же Дух, хотя разделения Его и различны (1 Кор. 12, 11).

«Гнев (а следовательно, и жестокость, как его исчадие) происходит от различных причин, и особенно от сластолюбия. О сем упоминает и Евагрий, повествуя, что некоторый святой говорил: для того и отвергаю наслаждения, чтобы отсечь причины раздражительности»¹⁸⁸, — говорит авва Дорофей. Переходя к изображению действия страсти жестокосердия в отношении отдельного человека, эти слова преп. аввы Дорофея приходится поставить во главу угла. Действительно, если человек рассердился, памятозлобствует, срывает на ком-нибудь зло, то ищи причину сего в том, что он в чем-либо не мог упокоить свою плоть. Но особенно часто эта страсть находится в связи с блудной...¹⁸⁹ <...>

§ 6. Дерзость

То содержание, которое мыслится в этом понятии, обычно у нас в широком употреблении, гораздо уже того смысла, который вкладывается в наименование этой страсти у святых отцов. Дерзостью у последних называются не грубые и резкие слова, с которыми человек обращается иногда к своим ближним, не наглый бесстыдный поступок, а особый образ целого поведения в жизни кого-либо, а именно — вольный, вольное поведение.

I. Какой вред от нее. Ни одна, кажется, страсть не подвергается у святых отцов таким гневным нареканиям, как эта, о существовании которой мир и не знает, не смотря на то, что она наполняет главное содержание его жизни¹⁹⁰.

Я приведу здесь первые пришедшие на память цитаты из их творений.

Дерзость губит любовь и рождает ненависть. «Если видим, что некоторые любят нас о Господе, — говорит св. Иоанн Лествичник¹⁹¹, — то перед ними мы наиболее должны сохранять скромность, ибо ничто так не разоряет любви и ничто столь скоро не производит ненависти, как вольность в обращении».

«Свобода в обращении с ближними -- причина всех зол в человеке», — предостерегает св. Варсонофий Великий¹⁹².

Она — «мать всех страстей», — вторит сему Великому его ученик и «единодушный сын»¹⁹³, преп. Иоанн Пророк¹⁹⁴.

«Это совершенная погибель», — вслед за последними двумя отцами постановляет их блестящий и бессмертный ученик и послушник — авва Дорофей¹⁹⁵.

Посему — «уклоняйся от дерзости в речах, как от смерти», — заключает их всех духоносный Исаак Сирийский¹⁹⁶.

II. Виды дерзости. «Дерзость бывает многообразна: можно быть дерзким и словом, и осязанием, и взором. От дерзости иной впадает в празднословие, говорит мирское, делает смешное и побуждает других к непристойному смеху. Дерзость и то, когда кто прикоснется к другому без нужды, толкает кого-нибудь, вырвет у него что-нибудь из рук, бесстыдно смотрит на кого-нибудь, — все это делает дерзость, все это происходит от того, что в душе нет страха Божия, и от сего человек мало-помалу приходит и в совершенное нерадение. Посему-то, когда Бог давал заповеди закона, Он сказал: «Благоговейны сотворите сыны Израилевы» (Лев. 15, 31), ибо без благоговения и стыда человек не чтит и Самого Бога и не хранит ни одной заповеди. Потому хорошо нам, братья, иметь благоговение, бояться вредить себе и другим, почитать друг друга и остерегаться даже смотреть друг другу в лицо, ибо и это, как сказал некто из старцев, есть вид дерзости»¹⁹⁷.

О некоторых видах дерзости, сильно распространенных в нашем быту, нелишне сказать поподробнее, привлекая к ответу и светские источники.

«Игра глазами»

Это — одна из важных статей в обиходе кокетства, которое у девушек и женщин в свою очередь само составляет три четверти всей страсти (дерзости). По внушению диавола дочери Евы открыли у себя эту способность очень рано. Мы видим ее уже в библейские времена, и пророк Исаия, почти за 800 лет до Рождества Христова, обличает современных ему кокеток за то, что они «ходят, подняв шею и оболыщая взорами» (букв. — «и кругом поводя глазами, окидывая взором» — Ис. 3, 16), разумеется, проходящих мужчин. Переводя же речь пророка на современный грубый (вульгарный) язык, несомненно увидим здесь обвинительный приговор увлечению женщин (как видится, всех наций и времен) «строить глазки молодым людям». Пророк Исаия неодинок в своих обличениях. Ветхозаветный же мудрец, автор Притчей Соломона, «зрак прелюбодейничь» перечисляет в числе главных привлекательных и скверных средств и приманок жены-блудницы. Картина, нарисованная им с откровенностью, дозволильной лишь только для священного автора, очень хорошо показывает, к чему это приводит (Притч. 7, 10 и след.). Страшно наказание Божие, постигающее таких дев и женщин (Ис. 3, 17).

Характерно, что всемирная эпическая и художественная литература, пластические искусства и быт согласно показывают, что порок этот, действительно, свойствен скорее женщинам легкого поведения, а никак не честным женам и девам строгих правил.

Приведу пример.

Уже у Гомера женщины в совершенстве обладают тайной «управлять глазами».

В стихе: *Прὶν γαλο πατρὶ ξίλω δομεναί εὐκωπῆα κοῦρην* («быстроокою деву») (Илиада, 1, 98) слово *εὐκωπῆα* означает: «с подвижными, весело глядящими глазами»¹⁹⁸, от глагола — «вертеть кругом, вращать, кружить, быстро двигать». Эти значения глагола хорошо говорят о том, в чем состояла неутомимая деятельность глаз их обладательницы.

Смехотворство, шутки, балагурство, болтовня

Господь Иисус Христос сказал: «Глаголю вам, яко всяко слово праздное (слово с делом несообразное, ложное, пустое, смехотворное, гнилое, бесстыдное, бесполезное, ненужное), еже аще рекут человецы, воздадут о нем слово (то есть ответ) в день судный» (Мф. 12, 36)¹⁹⁹.

Поэтому и Апостол предупреждает: «Слово ваше да бывает во благодати, солью растворено» (Кол. 4, 6). Оно должно быть «не смешливо и шутивно, но разумно и назидательно»²⁰⁰. Как соль предохраняет пищу от гниения, так и эта назидательность и благоразумие должны застраховывать наши слова от заразы греха.

И еще сказал Апостол: «Всяко слово гнило да не исходит из уст ваших, и сквернословие, и буесловие, или кошуны, но паче благодарение» (Еф. 4, 29; 5, 4).

«Сквернословие» (αἰσχροτήζ — собственно, срамность) — срамные приемы, взгляды, движения, одежда, все поведение срамное, или распущенность, свидетельствующая о нечистоте и к ней соблазняющая. Но, конечно, преимущественное проявление этой срамности есть срамословие — срамные речи, с которых и начинаются обычно срамные дела.

«Буесловие» (μωρολογία) — глупые, безумные, пустые речи.

Кошуны (εὐτρατέλια) — страсть острить, шутить, смехотворить. «Не пристало нам так поступать, — стыдит епископ Феофан Затворник. — Обещали жить свято, со страхом Божиим содеяв свое спасение. Как могут быть уместны такие речи?!..» Пусторечие и смехотворство состоят в прямой связи с похотью. Св. Иоанн Златоуст говорит: «не произноси слов ни шутивных, ни постыдных, и ты угасишь пламя, ибо слова ведут к делам».

«Но паче благодарение», — заключает свою речь апостол (Еф. 5, 4), то есть да выражается в слове и да слышится благодарная молитва к Богу. Вот чем должна быть полна беседа христиан!.. Из уст наших должно исходить преимущественно благодарение Богу Отцу и Господу нашему Иисусу Христу со Святым Духом за спасение, нам даруемое и действующее в нас, если не мешаем ему своим неразумием²⁰¹.

Действительно, слов — великая вещь. Его надо хранить. «Господствуй над языком, — сказал св. Антоний Великий, — и не умножай слов, чтобы не умножить грехов своих. Наложил перст на уста твои и узду на язык твой: многоглаголивый человек никогда не оставит в себе места во обитель Святому Духу»²⁰².

Небрежное обращение со словом показывает бедность внутреннего духовного содержания души. Уже по одним словам легко определить, что за человек: духовный ли, плотской ли, умный или глупый, рассудительный или только притворяющийся благочестивым. Впрочем, последнее различить не всякий может.

Слово — это тот главнейший и существеннейший признак, который проводит непреодолимую границу между человеком и скотом! Оно — о непостижимое таинство! — одно из имен Самого Бога, Второй Ипостаси Святой Троицы, Господа Иисуса Христа.

И после всего этого христианин топчет его в грязь, поганит, одним словом, обращается со словом «бессловесно» (употребляю последнее понятие в святоотеческо-церковном смысле). <...>

В качестве примера начну со смехотворства. Пошутить, посмеяться, даже похотать, как говорят, «здоровым смехом» у нас не считается зазорным. Но не так смотрели на это святые и Сам Господь, Которого плачущим видели часто, а смеющимся никогда.

Св. Антоний Великий, будучи спрошен, позволительно ли иногда смеяться, отвечал: «Господь осуждает смеющихся. «Восплачетеся и возрыдаете вы, — сказал Он

Своим ученикам, — а мир возрадуется» (Ин. 16, 20). Истинному монаху не должно смеяться, должно плакать о тех, которые ругаются Богу, преступая Его закон, и о тех, которые проводят жизнь в творении грехов. Будем рыдать и плакать, непрестанно умоляя Бога, чтобы не попустил им пребыть в греховной жизни, чтобы не восхитила их смерть прежде, нежели они успеют принести покаяние»²⁰³.

А вот что говорит Златословесный вития Церкви о нашем пристрастии к так называемым невинным шуткам: «Что пользы сказать шутку? Только возбудишь ею смех. Скажи мне: сапожник возьмется ли за какое-нибудь дело, не принадлежащее к ремеслу его, или станет ли приобретать какой-нибудь ненадлежащий инструмент? Никак, потому что чего мы не употребляем, то ничего для нас не стоит. Пусть не будет ни одного слова праздного, так как от празднословия можно перейти к неприличному разговору. Теперь время не увеселения, но плача, скорбей и рыданий. А ты шутишь? Какой боец, вышедши на арену, оставляет борьбу с противником и произносит шутки? Близ тебя диавол ходит вокруг, рыкая, чтобы поглотить тебя, все воздвигает и все обращает на твою голову, замышляет как бы выгнать тебя из твоего убежища, скрежещет зубами, воеет, раздувает огонь против твоего спасения, а ты сидишь и произносишь шутки, пустословишь и говоришь неприличные речи? Можешь ли ты успешно одолеть его? Мы забавляемся по-детски, возлюбленные! Хочешь узнать образ жизни святых? Послушай, что говорит апостол Павел: «Три лета ночь и день не престаю уча со слезами единого когождо вас» (Деян. 20, 31). Если же он употреблял такое попечение о милитянах и ефесянах, — не шутки говорил, а со слезами преподавал учение, — то что ты скажешь о других? Послушай, что он говорит и коринфянам: «От печали многия и туги сердца написах вам многими слезами» (2 Кор. 2, 4). Послушай, что он говорит еще в другом месте, ежедневно желая переселиться из мира: «Ибо и мы сущии в храмине въздыхаем» (5, 4). А ты смеешься и забавляешься? Время войны, а ты занимаешься тем, что свойственно плясунам? Шутишь и забавляешься, говоришь остроты, возбуждаешь смех и нисколько не думаешь о деле? Сколько от шуток происходит клятвопреступлений, сколько вреда, сколько сквернословия! Но, говорят, эти шутки не таковы. Однако послушай: апостол изгоняет всякие шутки. В теперешнее время вовсе не может быть места смеху, потому что это время мира. Послушай, что говорит Христос: «Мир возрадуется, вы же печальни будете» (Ин. 16, 20). Христос распят на кресте из-за твоих злодеяний, а ты смеешься? Он потерпел заушение и столько пострадал из-за твоих бедствий и объявшей тебя бури, а ты веселишься? И разве не тем более ты этим Его раздражаешь? Но так как иным это дело кажется безразличным и таким, от которого трудно уберечься, то рассудим немного об этом и покажем, насколько велико это зло. Это дело диавола — не радеть о безразличных поступках. И, во-первых, если бы это было и безразлично, и в таком случае не должно этим пренебрегать, зная, что от этого происходит много зол, которые возрастают и часто оканчиваются любодением. А что это не безразлично, видно из следующего. Посмотрим, откуда этот порок происходит. Или лучше, посмотрим, каков должен быть святой. Он должен быть тихим, кротким, скорбящим, плачущим, сокрушенным. Следовательно, кто говорит шутки, тот не святой, и такой, будь он хотя и эллин, смешон. Это позволительно только играющим на сцене. Где гнусность, там и шутки, где безвременный смех, там и остроты. Послушай, что говорит пророк: «Работайте Господеви со страхом и радуйтесь Ему с трепетом» (Пс. 3, 11). Шушливость делает душу слабой, ленивой, вялой; она возбуждает часто ссоры и порождает войны. Играть комедии несвойственно христианину. Притом охотнику до шуток необходимо терпеть сильную вражду со стороны осмеиваемых им, присутствуют ли они при этом, или услышат со стороны. Много зол гнездится в пристрастной до шуток

душе, большая рассеянность и пустота: расстраивается порядок, ослабляется благоустройство, исчезает страх, отсутствует благочестие. У тебя язык не для того, чтобы передразнивать другого, а чтобы благодарить Бога»²⁰⁴. <...>

Не забудем того, что св. Иоанн Златоуст не монахам эти поучения давал, а говорил с церковной кафедры во уши всех православных христиан.

И все-таки это, скажут многие, очень строго. И, может быть, иной попытается даже оправдаться в своей распушенности ссылкой на некоторых из великих подвижников, даже схимонахов, которые каламбурили, шутили, рассказывали анекдоты и не переставали быть чудотворцами и не теряли свой дар прозорливости. Из нынешних времен я укажу сам на старца Оптиной пустыни отца иеросхимонаха Амвросия как на подобного человека. В прошлом столетии, после преп. Серафима Саровского, это был, кажется, следующий великий подвижник земли Русской, и как раз он-то и отличался в обращении шутивными разговорами²⁰⁵.

Но пусть не дерзает каждый человек приравнять себя к таким людям. Они десятками лет внутреннего плача, безропотного и непорочного послушания, великих подвигов приобрели себе право повелевать бесстрастно смеху и веселью, как им угодно, и те их слушаются, как покорные рабы.

Когда св. Иоанн, спостник преп. Симеона, Христа ради юродивого, прощался с ним в пустыне перед уходом последнего в мир, то как друг наказывал ему: «...Храни опасно свое сердце от того, что будешь видеть в мире, и пусть не содействует тому, что будешь ты делать перед людьми телом, вместе и твое душевное расположение. Но когда к чему-нибудь прикоснется рука твоя, душа пусть не прикасается к тому, и в то время, как уста твои заняты едой, сердце да не усладится ею, и вместе с ногами да не воспрянет и внутренний покой... Пусть все, творимое вовне, не ощущается внутри, и ум твой да пребудет безмятежным...»²⁰⁶

И когда человек силен делается на такое житие, то проводит его по повелению Божию, а не сам собою. Ибо где найдется такой безумный человек, да еще схимник и ученик духоносных старцев, чтобы стал растрчивать самочинно в пустых, смехотворных разговорах то, что приобретал с таким трудом в пустыне в продолжение нескольких десятков лет?! Допустить хотя на мгновение такую мысль — нужно самому превратиться в безумного. Нет, не пустые эти речи и не для балагурства говорятя такими людьми, а для того, чтобы прикрыть ими тот нестерпимый для грешных и завистливых глаз блеск благодати и величайших даров прозорливости и чудотворения, которыми они обладают.

Этим же объясняется та площадная брань, с которой нередко обращались к приходящим знаменитые Дивеевские блаженные²⁰⁷, и их неприличные поступки, которыми по невежеству соблазняются ничего не понимающие в духовной жизни люди и описание которых, конечно, они озаботятся поместить когда-либо в печати. Но величайшие из святых, например, Андрей, Христа ради юродивый (память 2 октября), сподобившийся быть при жизни в раю и видеть в храме (откуда праздник Покрова) Пречистую Деву, сей Андрей блаженный и другие еще и не то делали. К сожалению, об этом надо читать в подлиннике, ибо у нас в житиях их все блазнительное для не имеющих духовного разума выпущено. Но так как у меня вопросы ставятся и разбираются с принципиальной стороны, я не считаю позволительным их замалчивать.

Что святые, когда совершают мирские и двусмысленные поступки, совершают их только внешне, как бы надевая маску и являясь хорошими актерами, нисколько не воспринимая их сердцем страстно и делая-то это во исполнение заповеди Апостола и в подражание ему самому (1 Кор. 9, 19 – 22), не одна вышеприведенная цитата из жития преп. Иоанна и Симеона доказывает. Из многих свидетельств приведу еще следующие.

Вот как описывает внутреннее состояние святого человека, когда кто-нибудь к нему приходит, св. Варсонофий Великий: «Совершенные бывают и совершенно внимательны к себе, подобно художнику, который в совершенстве знает свое искусство; он хотя беседует с кем-нибудь в то время, как занят своим делом, но беседа не мешает ему делать то, что требуется искусством, и тогда как он беседует с теми, которые у него находятся, ум его бывает всецело обращен к подлежащему занятию.

Так и беседующий с другими должен показывать им лицо и слово веселое, внутри же себя иметь помысл въздыхающий. О сем-то писано: въздыхание сердца моего пред Тобою есть выну»²⁰⁸. Всеми предыдущими рассуждениями не исключается, конечно, для немощных умеренная веселость²⁰⁹; причем, понятно, должно наблюдать случай, время, лица, с которыми мы ведем беседу. Границы ее будут указаны в другом месте.

Но и простая болтовня наносит не меньший вред духовному здоровью. Если больно сердцу слышать на улице звонкий смех проходящей «барышни» с «кавалером», смех, который открывает пред вашим духовным взором черную бездну душевной ее пустоты, то не менее больно и стыдно за человеческое достоинство, когда, сидя в вагоне трамвая или железной дороги, видишь, как растлеваются молодые души бессодержательной болтовней, отсутствием страха Божия и стремлением превзойти друг друга в «тонких» намеках, остротах и в бесконечной канители и наборе «изящных комплиментов».

Если наши юноши и девы — христиане, то не должны оправдываться молодостью, а если они готовят себя к «честной женитве и ложу нескверну» (Евр. 13, 4), то должны блюсти себя еще строже тех, которые готовятся в монахи, поскольку для последних в будущем открывается постоянное время покаяния (прошу читателя из моих слов не выводить обратного заключения, что так как-де последним предстоит «постная», если уж не «постническая» жизнь, то наперед надо (позволительно) им хорошенько «заговориться», да так, чтобы все время жизни вспоминалось это «заговоренье». Речь может идти только о невольных падениях). Такова ли должна быть подготовка к серьезной супружеской жизни? И чему тут удивляться, что через год, месяц, неделю, даже через день (вернее, ночь) молодые уже расходятся навсегда! Обычно у нас уже до брака юноши и девы обрывают все цветы и розы невинности в своем саду, и когда приходится им жить вместе, опустошенный преждевременно сад наводит на них только уныние, отвращение и ненависть. А нужно бы наоборот — не тайком, наспех и с жадностью воровать яблоки, а срывать их в свое время, не стыдясь людей, как свои собственные...

И неужели нет серьезных тем для разговоров? Неужели, юноша, так трудно дать себе отчет, что если проведешь время только в «салонной» или «бульварной» *causerie* и болтовне, ты не можешь узнать, оценить, полюбить, наконец, душу человека? Даже о домашних способностях будущей жены не узнаешь. И если скажешь, что это — «проза», то спрошу тебя и я: не те ли уж разговоры наших барышень, которые слышишь повсюду, поэзия?

Много ли «поэзии» у наших девушек, которые, подобно Леночке (знаменитому «кисейному созданию» Помяловского), с замечательным искусством и легкостью могут перебежать от одной темы к другой, без всякой остановки, нигде не зацепляясь? Начнет такая о цветах, перейдет к новому костюму, тут же с увлечением расскажет, что у них новый дьячок, — и какой смешной! Затем ловко переведет разговор на то, что она любит пенки и духи «Чаруй меня» и совершенно терпеть не может мышей и пауков. Наконец, упомянув мимоходом, как она утром чуть не попала под трамвай, вдруг огорошит вас сообщением, что она спала только половину ночи, стараясь уразуметь «Капитал» Маркса!

Не все, скажут, такие. Я не про всех и говорю. Но много ли «не таких»? Если они «серьезны» по-мирскому, то есть читают «научные» и «ученые» книжки нашего времени, то разница между ними невелика — только в направлении (противоположных друг другу), а не в существе его. Взгляды и мысли, которых они набираются в тех книжках, ложны, а отсюда разговоры на эти темы опять-таки вредны. А если девушки (или юноши) эти взялись за ум от чтения духовных и религиозных книг, то они и вовсе должны избегать разговоров, потому что брать за чаем темы для болтовни из Писания и святых отцов, — я и не знаю, как назвать это... Хотя, при руководстве старших, здесь все же можно бы что-нибудь полезное выкроить, по крайней мере, для тех, которые не способны к строгой, внутренне собранной жизни наедине, к крепкому молчанию и внутреннему плачу. Таким образом, что с последней точки зрения является злом, могло бы принести для любящих развлечения и рассеяние относительную пользу. Но болтовня пустая вконец непотребна.

Что я не говорю о каких-либо исключительных вещах и не навязываю какой-либо непосильной морали обществу и что сказанное мною не относится только к молодежи, но и к зрелым, и даже ученым мужам, и прославленным художественным талантам, доказывается легко тем, что наука, литература, фольклор²¹⁰ и некоторые факты из естественной даже истории осуждают это столь очевидно для всех нелепое явление, и, однако, так распространенное и укоренившееся в нашем культурном обществе.

И мало того, что не борются с этим злом, но и всячески еще поощряют его, с детства воспитывают в нем человека, в мужестве хвалятся искусством в нем, и сами себя изредка невольно обличают им же.

Кто не знает слов поэта Мея, если не изменяет мне память (к своей будущей жене), в которых он ядовито высмеивает светскую манеру с пеленок учить детей салонным тонкостям и извиняется, что сам он якобы не знает, как приняться за разговор:

С чего начать?
 Давно уж в моде
 Беседу с дамой заводить
 Намеком тонким о погоде,
 А уж потом и говорить...
 И говорить о всем об этом,
 Что говорится целым светом,
 На что с самих пеленок мать
 Учила дочку отвечать... и т. д.

Поучительно рассуждает также в своей «Диететике духа» д-р Шольц (директор лечебницы для душевнобольных в Берлине). Вот несколько строк из этой его книги.

«Случаи и формы маниакальной раздражительной слабости могут быть очень разнообразны. Очень часто встречается тип болтуна. Разновидность... будет фразер».

Но Шольц подробно разбирает это явление и между людьми общества, а не только сумасшедшими своей лечебницы; однако если бы последнее допустить, то людям, считающим себя «нормальными», легче бы не стало, потому что некоторые сумасшедшие только тем отличаются от так называемых здоровых, что не могут сдерживать бешеных проявлений своих страстей.

«Болтуны, — продолжает Шольц, — бывают также и между высокообразованными людьми, учеными и художниками, у которых предмет болтовни всегда интересен и поучителен»²¹¹.

Таких примеров можно привести множество²¹².

Да, болтовня есть зло, и зло величайшее, так как способно не только рассеивать наши мысли (ум), но и приводить его в совершенное исступление и бездействие.

М-р Локвуд Киплинг в очерке о ловле дикого гепарда и способе его приручения туземцами Индии между прочим говорит: «Пойманного гепарда сейчас же начинают приручать. Для этого его крепко увязывают, ... а на голову надевают повязку, совершенно скрывающую от него свет. Затем с ним постоянно разговаривают, и женский язык считается, по мнению всех, лучшим средством, чтобы не дать пленнику заснуть. Нет такого животного, которое могло бы противостоять голоду, бессоннице и женской болтовне, и несчастный гепард становится не только ручным, но даже забитым, боязливым»²¹³. <...>

Вольные поступки и движения

Дерзость может сказываться и во всем внешнем поведении и даже виде человека. Сюда относятся: близкая встреча глаз; пожатие или задержание рук при прощании; хождение под руку; разговоры «по душам», на «сердечные темы»; искание случаев быть друг с другом наедине, например, в прогулке по лесу, по саду, в дороге, на уроках, то есть когда один бывает учителем, а другая — ученицей; пешеходные путешествия куда-либо двух или нескольких лиц мужского и женского пола, с ночлегами в поле; вход в комнату к неодетым или полуодетым лицам другого пола, хотя бы к брату или сестре; служение постороннему больному с прикосновениями к обнаженному телу, когда ухаживающего можно было бы легко заменить лицами того же пола, и во всяком случае — требовалось бы обставить другими средствами; прекращение тотчас знакомства и встреч с таким человеком, к которому уже чувствуется плотское влечение; обращение на «ты», называние полуименем («Маруся», «Гошка», «Ваня», «Шурочка» и проч.), когда люди не имеют на то родственного права, но совершенно чужие по крови; допущение такого поведения в кругу своих знакомых, что как будто человек среди членов своей семьи находится, что иные еще и поощряют («будьте, как дома», ведите себя «запросто»); позволение себе бранить другого, будто любя; или поглаживать по руке, по плечу, по ноге, по голове во время беседы; громкий разговор; крикливые возгласы²¹⁴; небрежные и неприличные размахивания и вообще действия руками при разговорах, ходьбе и за всяким делом; сидение на стуле или диване, положив одну ногу на другую²¹⁵; привычка вмешиваться во все со своим мнением; разговор с высшими лицами в духе ложной свободы, с развязностью²¹⁶, о чем вздумается, или старанье безвременно повидаться с ними²¹⁷, или позволение себе садиться с ними в обществе рядом (например, на один и тот же диван), как будто с равными (когда знаешь, что они нас любят); особая манерная походка; интонация голоса; стрижка волос (женщинами); кричащая прическа; неряшливость в одежде во время домашней уборки, мытья полов, стирки белья; употребление таких костюмов, чтобы они производили впечатление, что вот-вот спадут с плеч или каким-либо иным образом напоминают человеку о том, о чем ему не надобно знать и напоминать и проч., и проч., чего нельзя ни рассказать, ни перечислить.

III. Как обуздать в себе дерзость? Без болезни сердечной, без трезвения, и плача, и молитв за нас святых, которых человек должен просить, чтобы помогли они ему своим ходатайством перед Богом, он не может избежать и избавиться от этой злейшей страсти. Окончательно она побеждается смирением, которое человек приобретает трудом. Рассуждение и страх Божий помогут ему и научат, как поступить в каждом отдельном случае²¹⁸.

Таковы советы, в свое время данные св. Иоанном Пророком преп. авве Дорофею, когда он был еще молодым послушником у него, относительно усмирения в себе дерзости.

Несколько примеров из жизни святых научат разумных христиан осторожности в обращении с людьми и покажут, как сами святые до самой смерти боялись давать себе поблажку даже в малейшем и как высок, почти невероятен для сознания нынешних христиан, был их подвиг против дерзости, особенно в молодые годы.

Так, авва Агафон, один из великих Египетских отцов, отличавшийся даром рассуждения и даром Божественной любви к людям, (чудные доказательства ее читатель пусть сам прочтет в его Житии), говорил: «Если бы я сильно любил кого и узнал бы, что он вводит меня в грех, то отверг бы его от себя»²¹⁹. Вот истинный делатель и исполнитель заповеди Спасителя (Мф. 18, 7 – 9).

Он же сказал: «Знаю одного брата, который, прожив долгое время в келье, где у него была постель, говорил: «Я оставил бы свою келью, не зная постели сей, если бы другой не сказал мне о ней». Такой человек – истинный делатель и воин Христов!»²²⁰

Действительно, прожить долгое время в келье, которую тебе отвели, и не рассмотреть, что в ней находится в двух шагах от тебя, – величайший подвиг! Настолько святые были самособранны, так хранили свои глаза, не позволяя им развлекаться и зря всегда долу! Ходили, занимаясь внутренней молитвой, как во сне, ничего не видя вокруг и не слыша (а авва Агафон, очевидно, и не прикасался никогда к постели, но засыпал, победенный усталостью, на молитве, тут же посреди кельи).

Таково же делание было и у Пимена Великого.

Однажды у него сидел авва Исаак. В это время запел петух.

– Авва, здесь есть петухи? – спросил он Великого.

– Исаак! Зачем ты принуждаешь меня говорить об этом? – отвечал тот. – Ты и подобные тебе слышат петухов, а тому, кто трезвится, нет дела до них²²¹.

§ 8. Гордость

«Гордость, – сказал св. Иоанн Лествичник²²², – есть бесовское изобретение, мать осуждения, исчадие похвал, знак бесплодия души, отгнание помощи Божией, предтеча умоисступления, виновница падений, причина беснования, источник гнева, дверь лицемерия, твердыня бесов, грехов хранилище, причина немилосердия, неведение сострадания, жестокий истязатель, бесчеловечный судья, противница Богу, корень хулы».

Разберем некоторые из этих положений, например, что гордость есть «предтеча умоисступления».

Действительно, поскольку человек заходит в это соленое море страстей, постольку омрачается умом. «Я хочу быть малым, гордым и святым», – вешает Человек в «Тирте» Пшебышевского. Герой хочет соединить воду с огнем, бесконечное с конечным (2 Кор. 6, 15). Но как «овца с волком не сходит для деторождения, – говорит св. Нил Синайский²²³, – так и болезнование сердечное, то есть смирение, почитание себя за малость, за ничто, не соединяется с пресыщением (и гордостью) к зачатию добродетелей». Почему же автор произносит такой умоисступленный вздор устами выведенного типа? Потому что герои Пшебышевского, как известно, все «сверхчеловеки», то есть гордецы высшей степени, высочайшей, а они мыслить и говорить иначе не могут, как нечто сумасбродное.

Но как ни невероятно это соединение гордости со святостью в устах Пшебышевского, известная шведская писательница Сельма Лагерлёф в «Легенде о птичьем гнезде»

пошла еще дальше, она вывела тип деятельно-практический, замечательный тем, что он совмещает в себе вышеупомянутые несовместимые качества. Таким образом, пожелание превращается в дело, хотя только на бумаге. Но важно тут одно, что писателей несколько не задевает невозможность даже для мысли существования таких типов.

Такое же мышление мы находим у художественных критиков, философов, историков и др. Вот, например, отзыв Рейнака о Pieta Микеланджело в соборе св. Петра: «Микеланджело смело положил тело Христа на колени задрапированной Богоматери и сумел извлечь из этого контраста поразительный эффект. Богоматерь страдает молча; величие и гордость (это у Богоматери-то, смиреннее Которой никого нет на свете среди созданных тварей! (Лк. 1, 48). — *Е. В.*) не позволяют ей плакать»²²⁴. Что все это значит? А то, что помрачение не единственный факт, а явление, общее для писателей. Ведь примеры эти можно бы умножить до любого количества.

Пойдем далее. Поскольку писатели и философы выходят из культурной среды и питаются ее соками (а не церковно-благодатными), постольку они отражают в себе и в своих произведениях общий строй мысли своей эпохи, то есть гордый, а та, в свою очередь, поскольку питается их сочинениями, постольку воспитывается в понятиях и их авторов. Таким образом, происходит, выражаясь научным языком, ассимиляция, или некий эндоэксмос²²⁵.

Впрочем, о всеобщей безумной гордости в мире и отсюда затемнении мозгов даже у его светил и «князей века» говорят апостолы (1 Ин. 2, 16; 1 Кор. 2, 8).

Но не так, не так обстоит дело у святых. Им никакая тьма не застилает очи, потому что они — «не от мира» сего (Ин. 17, 16), в котором одно сплошное безумие (1 Кор. 1, 23; 2 Тим. 3, 9), и «не от крови, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася» (Ин. 1, 13). Посему все, что они говорят, — здраво, чисто и глубоко.

Можно бы привести еще пример на слова св. Иоанна Лествичника, что гордость есть «причина беснования».

В «Воспоминаниях детства» прославившейся на весь мир своими математическими способностями Софьи Ковалевской приводится один очень замечательный случай, в высшей степени наглядно рисующий эту истину²²⁶.

Начинается гордость с тщеславия. Это — первая ступень сей страсти. На второй ступени человек начинает уничтожать ближних, бесстыдно проповедовать о своих трудах, допускает самохвалство в сердце и пылает ненавистью к обличителям. Дно этой бездны составляет отвержение Божией помощи, упование только на свое тщание²²⁷.

Особенно трудно избежать гордости талантливым людям. Поэтому художники, писатели, ученые, не будучи в силах избежать «бесстыдного проповедания своих трудов» и т. п. вещей, о которых только что сказано святыми отцами, стали сперва доказывать, что этого и вообще нельзя избежать, не по силам-де человеку, а после этого спустились и еще ниже: начали говорить, что гордость даже необходима людям, это — единственный рычаг, направляющий и движущий культуру, без нее не было бы никакого прогресса.

Все эти рассуждения очень старые. Так, например, уже знаменитый Гораций хвастался, что он — первый представитель эолийской лирики в Италии («*princeps Aeolium carmen ad Italos deducisse modos*», — говорит он про себя), за что-де ему нужно дать лавровый венок и вечный памятник²²⁸. В своих «Посланиях»²²⁹ он также говорит (в первом лице), что он первый из римских поэтов показал миру, как надо писать ямбы, — «*ego primus jambos ostendi Latio*».

Если обратиться к нашему времени, то примеров не оберешься.

Два вида гордости различаются: плотская и духовная, мирская и монашеская²³⁰.

То, что сказано было в этом отношении о тщеславии, можно применить и к данному случаю. Дополнения же не настолько существенны, чтобы составляли для новоначального большую потерю, если он о них не узнает, а подвижникам они из личного опыта известны. Потому я их опускаю.

Не разграничивая точно одну от другой, я приведу общие признаки, по которым можно будет каждому проверить, насколько глубоко сидит в нем гордость, и можно будет также знать, чего ему нужно опасаться и избегать. Отчасти эти признаки гордого устройства сердца будут расширением и распространением тех, которые указаны в самом начале этой статьи и ниже, где говорится о степени гордости.

Итак, болезнь эта определяется и протекает следующим образом. Начинается она с того, что в разговоре проскальзывает крикливость, в молчании — досада, в веселии — громкий разливающийся смех, в печальных обстоятельствах — неразумная скорбь, при ответах — строптивость, в речах — легкомысленность, слова вырываются без всякого участия сердца, безрассудно. Если все это у отрока, юноши, например, есть, то ясно, что они больны. Надо звать врача (духовного), пока не поздно, и лечиться. Иначе болезнь будет развиваться.

Терпение у человека теряется, любовь пропадает. Наоборот, он делается дерзким, склонным к нанесению оскорблений. Если нужно сделать что-либо по послушанию, то делает это очень неохотно, и то разве только в том случае, если это совпадает с его собственной волей и желанием. Никакие увещания на такого человека уже не действуют, потому что он всегда усиливается настоять на своем мнении и другому уступить никак не хочет. Таким образом, сделавшись неспособным принимать спасительные советы, он во всем доверяет больше уже своему мнению, а не старших, даже не исключая и духовного отца.

Если и на этом человек не остановится, то вскоре всякий благочинный порядок становится ему мерзким, и он начинает его бегать, как огня. Старчество, духовное руководство, правила Церкви и святоотеческие, даже Священное Писание (в церковном понимании) — всего этого он страшится как препятствующего его духовному росту и тормозящего развитие его личности. Ввериться духовному руководству кажется для него все то же, что завязать себе глаза и идти к раскрытой пропасти. Если это монах, то он начинает желать жить в уединении или, наоборот, окормлять и спасать других. Для этого спешит набрать себе учеников и учениц, пока не поздно и они не лишились сего драгоценного сокровища. Наконец, начинает думать и о том, что пора получить для сего великого дела спасения людей Божии дарования: прозорливость, дар врачевания болезней и проч., ожидает эти дары и во всех своих словах и брошенных фразах видит глубокий смысл, Господни откровения и пророчества.

Я не буду описывать более глубокие степени падения, потому что и эти уже влекут за собою геенну²³¹. Приведу только любопытный пример практического доказательства своей гордости человеком, вовсе не желающим в ней сознаваться и ее отрицающим.

Один премудрый старец, передает св. Иоанн Лествичник²³², духовно увещевал горящегося брата. Но сей ослепленный сказал ему:

— Прости меня, отче, я не горд.

— Чем же ты, сын мой, яснее можешь доказать, что ты горд, как не тем, что говоришь: «я не горд»? — возразил ему мудрый старец.

Чтобы понять всю силу этого ответа, нужно знать, как поступали и чувствовали в подобных случаях сами святые.

«Кто истинно смиренномудр, — говорит великий во отцах преп. Исаак Сирий, — тот, будучи обижен, не возмущается и не говорит ничего в свою защиту о том,

в чем он обижен, но принимает клеветы как истину и не старается уверять людей, что он оклеветан, но просит прощения. Ибо иные добровольно навлекали на себя название блудных, не будучи таковыми²³³; другие же терпели именование прелюбодеев, будучи далекими от прелюбодейния, и слезами свидетельствовали, что несут на себе плод греха, которого не делали, и с плачем просили у обидевших прощения в беззаконии, которого не совершали, когда душа их была увенчана всякою чистотою и непорочностью²³⁴. Иные же, чтобы не прославляли их за превосходные правила жизни, соблюдаемые ими втайне, представлялись в образе юродивых, быв растворены Божественною солию и непоколебимы в своей тишине, так что на высоте своего совершенства святых ангелов имели провозвестниками своих доблестей.

Ты думаешь о себе, что есть в тебе смирение. Но другие сами себя обвиняли, а ты, и другими обвиняемый, не переносишь сего и считаешь себя смиренномудрым. Если хочешь узнать, смиренномуд ли ты, то испытай себя в сказанном: не приходишь ли в смятение, когда тебя обижают?»²³⁵

Вышеуказанный пример с молодым монахом показывает, что последний приходил в смятение при обличении (хотя это и в тонкой форме сказывается, даже как будто смиренной с первого взгляда: «Прости меня») и, следовательно, на самом деле был горд.

Вот еще примеры болезненного самолюбия, не терпящего обличения, примеры, попавшие уже в курсы психиатрии, а их авторы в число сумасшедших и умоисступленных. И это даже по приговору внешней науки!..

«Даламбер (известный философ эпохи «просвещения», внесший свой вклад в подготовку французской революции) и Менаж, говорит Ломброзо²³⁶, спокойно переносившие самые мучительные операции, плакали от легких уколов критики. Лючио-де-Лансеваль смеялся, когда ему отрезали ногу, но не мог вынести резкой критики Жофруа».

Мне кажется, после этого уже нельзя говорить, хоть тому же Даламберу или его праправнукам, что монахи никуда негодные люди, когда настоящие из последних от своих послушников требуют несравненно больше того, чего не могут достичь прославленные философы мира.

После всего вышесказанного понятно, что всякому, кто еще не окончательно ослеп душою, хочется выбраться из этой ямы. Желание тем более законное, что пока гордость будет сидеть, как владычица на троне в его душе, то ему не только не освободиться от какой-либо страсти, но если бы он имел и какие добродетели, то неминуемо пришлось бы потерять их из-за ее яда.

Какими же способами можно задавить в себе эту ехидну? — Для этого предлагаются преп. Иоанном Кассианом²³⁷ следующие средства.

1. *Смирение*. Именно нужно нам с искренним расположением сердца, считая себя хуже всех, изъявлять всем окружающим истинное смирение, заботясь, чтобы ни в чем их не обидеть или не оскорбить.

2. Этого мы никак не возможем исполнить, если из любви ко Христу не будет утверждено в нас истинное *самоотвержение*. Оно состоит в оставлении пристрастия к своему имуществу и полной нестяжательности.

3. *Послушание*. Оно требует от нас подчинения с простым сердцем, без всякого притворства, так, чтобы, кроме приказанья своего начальника или духовного отца, вовсе не жила в нас никакая своя воля.

4. Это может исполнить только тот, кто считает себя не только *мертвым для мира*, но и *неразумным, глупым*. Так что все, что ни прикажут ему старцы, он будет исполнять без всякого исследования, считая это священным и возвещенным от Бога.

Это уже залог спасения и непоколебимости душевной при всяких скорбях и оскорблениях. Чтобы легче было их переносить, можно прибавить еще три правила.

5. Необходимо всегда размышлять умом о страданиях нашего Господа и всех святых, думая (вполне правильно), что наши скорби – ничто в сравнении с их скорбями.

6. Нужно также постоянно помнить, что мы через малое время переселимся из нынешней жизни и, если окажемся достойными, будем соучастниками их в будущей.

7. После всего этого будем твердо держаться еще смирения по отношению к Богу, то есть будем сознавать, что как бы ни велики были наши подвиги и добродетели, но они – дар Божий, а сами по себе мы их бы не могли никак совершить. Лишь невидимая нам помощь Божия, постоянно действующая, дала нам возможность получить то, что мы имеем, если только мы действительно что-нибудь имеем, а не пустой то призрак обольщенной духом тщеславия души.

Глава IV. Крайняя степень падения духовной сущности человека

§ 1. Прелесть у верующего христианина.

Прелестное подвижничество и молитва

Прелесть (πλανάω от πλανάω – «сбивать с прямого пути», «заставлять блуждать»²³⁸) есть обманывание и обольщение других (Мф. 27, 64; Еф. 4, 14) и собственное заблуждение или самопрельщение (1 Фес. 2, 3). В том и другом смысле оно противоположно истине (Ин. 14, 6) как истиннолюбию и правдивости и как несомненному знанию действительной истины²³⁹. Прелесть – это лживое устроение души, основанное преимущественно на гордости, в то время как человек, наоборот, мечтает о себе, что он достиг настоящего духовного познания вещей, а все вокруг него ошибаются.

I. Состояние каждого страстного человека, в общем, есть прелестное. Про всякого, кто еще не очистился от страстей, можно сказать, что он в известной степени находится в прелести, то есть некоторые вещи понимает не так, как должно, и тонкие внушения и действия врага принимает за благодатные откровения. Например, легкая нервность и возбуждение после и во время усиленной молитвы, искание прозорливости и чудес у почитаемых нами людей или даже у себя; вещие сны, замечание в себе способности понимать и говорить о духовных вещах; настойчивость в отстаивании своих мнений; восторженность и восхищение чужими подвигами (старцев) при полном нежелании и небрежении о том, чтобы исполнять на деле то, чему они учат (хотя постоянно и говорят эти люди про старцев и берут у них без счета советы); интерес к тому, что выше новоначального разумения; выведывание о том, как чувствуют и мыслят духоносные люди и после передачи этого другим как бы от своего лица; желание напоить всех своею любовью, стремление научить других духовному пути и просвещать падших и заблудших и проч., и проч. – все это у человека, недавно приступившего работать Господу, иными словами, не успевшего стяжать хоть сколько-нибудь смиренного чувства и духовной опытности и омыть слезами покаяния свои собственные скверны, но считающего себя достойным этих состояний, есть начатки прелести. Особенно вышеупомянутые качества отличают женщин, окружающих разных «братцев» и «старцев». «Свидетельствую им, – говорит Апостол, – яко ревность Божию имут, но не по разуму» (Рим. 10, 2).

Нельзя отрицать того, что и Сам Бог иногда утешает нелицемерных послушников и послушниц за их сердечные болезни и отсечение воли. Но таковые, хотя и мо-

лоды, но не увлекаются этими состояниями и не делятся своими переживаниями с подружками. Даже перед собой они скрывают, если нечто подобное у них и появится. И не доверяют себе, а идут сказать об этом своему духовному отцу, и что он скажет, хоронят на дне своего сердца, как в могиле, подражая в этом Смиреннейшей из благословенных жен и дев (Лк. 2, 19). У таковых огненными буквами начертаны в душе слова досточудного Иоанна Синайского: «Рукою смирения отвергай приходящую радость, как недостойный ее, чтобы не обольститься ею и не принять волка вместо пастыря»²⁴⁰. И еще: «Не стремись к видению не во время видения. Пусть лучше само оно, привлеченное красотой твоего смирения, придет к тебе, обнимет тебя и соединится с тобою чистейшим браком на веки веков»²⁴¹.

II. Источники и виды прелести в собственном смысле. Прелесть потому так широко и глубоко пронизывает всю жизнь человека и его отношения к Богу, к людям и самому себе, что основания ее уходят далеко внутрь самого существа нашей души, растленной грехопадением. К тому же по причине этого грехопадения диавол получил доступ к человеку, что Бог попускает для того, чтобы человек, как свободное существо, с помощью благодати учился закалять свою волю посредством искушений в добре и тем освобождаться постепенно от зависимости и кабалы сатаны.

Посему источники прелестного состояния можно разделить на два рода: субъективные, берущие свое начало и питающиеся за счет падшего естества самого человека, и объективные, зависящие от действия демонов. В первом случае гордость, которая обычно подпирается здесь, с одной стороны, тщеславием, а с другой – блудом, является главным производителем этого пагубного состояния, во втором – непостижимые для человека козни бесов.

Соответственно этому сказываются и результаты: одни – естественного происхождения и представляют плод расстроенного воображения и чувства самого человека, другие – сверхъестественные и находятся вне существа последнего.

Где кончаются одни и начинаются другие, могут разобраться только духоносные люди. Вот почему новоначальным должно руководствоваться вышеприведенным правилом преп. Иоанна Лествичника. Некоторые из этих результатов, как я говорил, начинают появляться уже в обычной обстановке жизни человека, но другие появляются исключительно от неправильно поставленных, то есть без руководства опытного духовного лица, усиленного подвижничества и молитвы. Ибо диавол всего более ненавидит молитву и гласа утверждения (Притч. 11, 15) рассудительных старцев. Этот последний род прелести, собственно, и составляет предмет внимания и рассуждения среди старцев.

III. «Мнение». Это первый вид серьезной прелести. Основа ее – в извращенном воспитании сердца. Главная страсть, посредством которой она, родившись от гордости, питается, есть блуд, начиная с едва уловимой, а иногда и неуловимой для человека, тонкой половой и вообще чувственной возбудимости и кончая извращенными формами сладострастия. Таким образом, разгоряченное действие естественного кровообращения и чувственности легко принимается здесь за благодатные действия Святого Духа. У святых отцов это состояние называется «мнением», потому что «одержимый этою прелестью мнит о себе, что он имеет многие добродетели и обилует дарами Духа»²⁴².

У людей, впадших в это обольщение, постоянно случаются «благодатные озарения»²⁴³, «божественные откровения»²⁴⁴, «неземные переживания»²⁴⁵ за молитвой; «духовные восторги»²⁴⁶, «усладительные ощущения благодати» и т. п. Неумеренное подвижничество и разврат, который очень часто сопутствует таким душевным расстройствам²⁴⁷, обостряют все эти явления. При сильном же действовании тщесла-

вия, заставляющего человека постоянно желать и ожидать скорых результатов своих «подвигов», бесы не замедлят прийти на помощь²⁴⁸. И тогда сообщают человеку, что делается в других местах, показывают мысли, которые они внушают другим людям, через что делают человека «ясновидящим», как принято выражаться в научных книжках, или «прозорливым», как выражаются в церковном обиходе. Иногда бесы, попушением Божиим, производят разные видения якобы святых или Самого Христа или, наоборот, страхования, непонятные и странные явления, чтобы сбить человека с толку и привести его в недоумение, рассеяние²⁴⁹. Иногда блуд в явной форме вначале не проявляется, а только уже, когда злые духи окончательно завладеют сердцем человека, выступает наружу во всей силе²⁵⁰. А бывает и так, что и совсем не проявляется; тогда один бес гордости заменяет собою всех прочих. И это в то самое время, когда человек по наружности бывает очень смирен, набожен, святые слова не сходят с его языка, называет себя вслух великим грешником и проч. На самом же деле, в тайниках своей души такой человек очень злобен, мстителен, жесток, богохулен, ненавистник всего христианства и Самого Бога. В конце концов, яд свой он извергает наружу и делается еретиком, богоотступником, хулителем и гонителем Церкви, смотря по силе своего развращения, обстоятельствам, месту и времени.

Примеров из области прелестной мистики можно привести без числа: истинных делателей на ниве Христовой мало (Мф. 9, 37), а лживых, прелестных сколько угодно. Если среди православной пшеницы встречаются плевелы, то что говорить об участках духовной земли, засеянных бурьяном. Стоит только переступить за черту церковной ограды, и мы сталкиваемся с самыми различными типами прелестников, описание проявлений нездоровой психики которых, только слегка, заняло бы целый громадный том²⁵¹.

Я здесь приведу замечательный случай, происшедший в молодости с преп. Елисеем, учеником блаженного аввы Исаии, известного отшельника Египетского²⁵². Рассказывал об этом сам преподобный так. «В юности моей от болезни я находился при смерти. Отец мой ежедневно призывал врачей и прилагал особенное попечение, чтобы они меня исцелили. Врачи, много потрудившись, не могли исцелить меня от болезни и, наконец, сказали моему отцу: «Этот юноша умрет прежде истечения трех дней» ... Отец мой, услышав это от врачей, умилился, со многими слезами поспешил он в церковь святого евангелиста Марка²⁵³ и нашел, как после сам сказывал, в храме монаха, весьма старого. Увидев моего отца печальным, этот монах сказал ему:

– Что с тобою, господин Прокопий, о чем скорбишь?

– Тот, Кто открыл тебе мое имя, откроет и причину печали, – отвечал мой отец.

Старец сказал:

– Пойдем в дом твой.

Пришел в наш дом, старец посетил меня и сказал моему отцу:

– Приведи твою супругу.

Мать моя была христоролюбива и монахолюбива, отец же мой крайне ненавидел монахов.

Старец сказал моему отцу:

– Трех заповедей ищет от тебя Бог, и если сохранишь их, то дарует жизнь сыну твоему.

– Свидетельствуюсь св. евангелистом Марком исполнить то, что ты мне заповедуешь, – сказал мой отец.

Старец продолжал:

– Вот, пятнадцать уже лет, как ты прелюбодействуешь и блудодействуешь, скверня ложе своей жены, и за это²⁵⁴ Бог посек преждевременною смертью пятерых

детей твоих. Второе: юношу этого не сочетавай браком, но пусть он вступит в монашество. Третье: с арианами и феодосианами²⁵⁵ более не сообщайся.

– Сохраню слова твои во все дни жизни моей, – отвечал ему отец мой.

Старец помолился, и я выздоровел в продолжение трех дней. После этого я жил три года у моего отца и отец мой обручил меня с племянницей жены игемона. Когда отец готовил все нужное к браку, то лютый бес начал тревожить обрученную отроковицу и мучить ее немилостиво и жестоко. Родители ее и мой отец в продолжение 17 месяцев водили ее везде и всюду по церквам, подавая милостыню, даже приводили ее к волхвам и чародеям, но нисколько не успевали: девица пришла в худшее состояние. С общего согласия и совета они приводят ее к отцу Макарию²⁵⁶. Туда пошел и я с нею, и отец мой. Старец, взяв елей и сотворив молитву над ним, повелел матери девицы омыть ее и потом помазать елеем от главы до ног²⁵⁷. Когда она была помазана, то бес начал взывать: «Горе, горе!...» Вышедши из отроковицы, он напал на меня и в семь крат сильнее мучил меня. Так я провел 30 дней, жестоко мучимый бесом. И вот приходит тот старец, который прежде разговаривал с моим отцом и исцелил меня от болезни. Отец, увидев его, убежал. Старец, взяв меня, привел в свою келью. Препроводив всю ночь в молитве и коленапреклонениях, он отгнал беса от меня, потом остриг власы главы моей, одел меня в монашеский образ и поручил меня отцу Исаии. Сей старец имел другого ученика, по имени Петр. Так я прожил у старца девять месяцев.

Отец мой, услышав о случившемся со мною, послал четырех слуг с восемью верблюдами, обремененными всякого рода съестными припасами и овощами; при этом послал и письмо ко мне. Взяв письмо и прочитав его, я начал плакать. Отец Исаия, увидев в моих руках письмо, встал, вырвал его из рук моих и разодрал. Когда я за это вознегодовал, то старец начал меня укорять перед слугами моего отца. С этого часа объял меня бес ненависти, я не мог видеть старца, ни слышать его голоса. Я смотрел на него как на скомороха; слова его казались мне стрелами, обоюдоострым мечом. Стоя с ним на молитвах и бдениях, я проклинал его и от большой ненависти и омерзения, которые я питал к нему, несколько раз вставал ночью, намереваясь убить его, но боялся и страшился бывшего со мною другого ученика, Петра. Старец не переставал наставлять меня и учить, иногда увещевая, иногда же и угрожая. Когда я шел причаститься Святых Таин, то он мне возбранял и отгонял с укоризнами и отлучал меня от трапезы, говоря: «Не дам тебе пищи, доколе не скажешь: «Я согрешил, прости меня»²⁵⁸. Я же делал все напротив: крал и ел тайно; когда он стоял на молитве, я сидел; когда он упражнялся в бдениях, я спал; когда он плакал, я смеялся...

Сколько я был послушлив бесу! Он начал мне показывать в снах неподобные мечтания на старца, а я, окаянный, верил этим мечтаниям и часто наяву видел то, что прежде представлялось мне во сне. Я начал верить скверным и нечистым помыслам на старца, истекающим из моего сердца и смущающим меня, и соглашаться с ними. Итак, помыслы смущали меня внутренно, а бесы извне возбуждали меня на ярость, гнев и огорчение. Бес гордости, или, лучше сказать, погибели, соделался моим учителем, и чему он научал меня тайно и сокровенно, то начал я приносить и говорить перед всеми. Сидя, говорил я себе от горести: «Кто этот льстец и лицемер, низкого происхождения, коего я, будучи такого города и такого рода, сын благородных родителей, кипящих богатством, имеющих столько четвероногих, сделался учеником?.. Или в самой вещи, как раб, ему предстою, подаю воду на руки, готовлю трапезу, как слуга, воду ношу, дрова собираю и, как раб, ему работаю? Он бы должен мне работать и повиноваться, а не я ему... Сколько горестей, огорчений, скорбей и печали, укоризны и бед я потерпел от него! Сколько он принуждал меня голодать, жаждать, не спать и лежать на голой земле! Сколько он меня уничижал!

Сколько зла он мне сделал!..» Когда бес внушал мне это, то я более и более предавался гневу, почитая себя обиженным и потерпевшим много зла. Помысл говорил мне: «Уйди от этого проклятого и пребывай наедине в келье, подобно всем отцам: ибо он не монах и не христианин». От таковых помышлений я начал снова видеть сны о старце, будто он играет с женщиною и скачет пред кумирами, и, доверившись снам, утвердился в мысли, что старец есть враг Божий и друг бесам.

Вдали от скита, расстоянием как бы в девяти стадиях²⁵⁹, было эллинское капище, среди которого стоял мраморный кумир. Старец имел обычай каждую субботу выходить из скита и, сидя в капище, предаваться плачу. Были там и гробы язычников. И показалось мне во сне не однажды, но несколько раз, что старец приносит жертву и поклоняется идолам, и я почитал сны эти истинными. В тот час, в который старец обыкновенно уходил в капище, упредив его, я вышел из кельи и спрятался внутри капища, в кустарнике. Вижу — идет старец и впереди его женщина. Когда вошла женщина, вижу, она молится и поклоняется идолу; и когда она окончила молитву, вижу, старец, пришедши, поклоняется идолу, целует жену и впадает с нею в прелюбодеяние. Потом старец возвратился в скит, а жена — в луг... Это седмикратно ясно я видел и твердо уверился в этом. И когда братия приходили к старцу ради пользы, то я, сидя вне кельи, говорил им: «Братия! Этот отец блудник и идолослужитель. Зачем прельщаетесь, приходя к нему?» Таким образом продолжал я говорить инокам, приходившим к старцу, четыре месяца.

Но сколько я ни старался возбранить им приходить к старцу, они, руководимые благодатию Божиею, продолжали ходить к нему. Видя это, я, несчастный, сокрушался и воздевал на небо руки, говоря: «Господи! Даруй мне терпение!» Ибо я, окаянный и страстный, думал, что терплю ради правды, и, как делающий добродетель, говорил со вздохом: «Слава Тебе, Боже, от какой чести в какое пришел я бесчестие и чем сделался!» И плакал. Старец, видя меня в таком положении, говорил: «Чадо доброе! Очисти свое сердце, смири свои помышления, возлюби смирение Христово, гнушайся гордости и внимай себе». Когда он говорил это, я гневался, огорчался и смущался. Слова его казались мне разжженными стрелами, снадающими меня. Когда я сидел с ним за трапезою, то пища казалась мне смрадом, и я гнушался, и до того, что не однажды и не дважды, но и много раз отбрасывал нечто из нее.

Помысел внутренне не переставал смущать меня, говоря: «Уйди из кельи сего старца, а если можно и из скита: ибо, смотря на сего старца, не можешь спастись». Я говорил сам себе: «За что я терплю таковые страдания? В мире я не делал ни блуда, ни прелюбодеяния, ни воровства, ни убийства...» Помысел, или, лучше сказать, бес, говорил мне: «Ты достоин сожаления, ты оскорбил отца своего, мать, сродников и друзей, оставил святых отцов, пришел к этому обманщику иночествовать, жительство коего нечестиво, который немилостив и дерзок». Бес, внушая это мне, находил меня готовым к принятию скверных и злых помыслов. Будучи погребен во тьме, я думал, что хожу во свете, будучи сатаною, почитал себя монахом и, вместо того чтобы оуждать и осуждать себя, осуждал раба Божия. Когда я находился в таковой буре от смущения помыслов, отец известил меня письмом, что мать моя умирает, «приди увидеться с нею, прежде нежели она умрет».

Итак, я сказал отцу Петру: «Поистине мне нужно пойти повидаться с моею матерью». Брат пошел и сказал об этом старцу. Старец же, пришедши ко мне, начал говорить: «Чадо доброе! Пребывай здесь с терпением Бога ради и оставь пристрастие к отцу и матери, ибо мы имеем Отца и Матерь, Коею Промысл устроит им и нам полезное. Если же ты преслушаешь меня и пойдешь, то родителям не принесешь никакой пользы, а себе более повредишь; впоследствии много будешь раскаи-

ваться в сем, но без пользы. Впрочем, отступление твое накажет тебя». Услышав это от старца и, по действию бесовскому, воспламенившись гневом, я отвечал старцу:

– Обманщик, идолослужитель, блудник и прелюбодей! Хочешь ты сделать меня подобным себе идолослужителем и блудником?

– Благодать Божия в устах твоих, чадо! – отвечал мне старец.

А я кричал:

– Обманщик!! Идолослужитель!!..

Так что многие из отцов стеклись на голос мой, и все старцы меня укоряли и проклинали. Я же, наущаемый бесом, схватив свою одежду, разодрал ее во гневе сверху донизу и, бросив в лицо старцу, вышел нагой из кельи. Вошел в келью одного из старцев, украл у него праздничную одежду и отправился в Александрию.

Я нашел мать свою уже умершею, а отца больным. По истечении трех дней скончался и мой отец. В то время как я заботился, размышляя о имени и прочем богатстве, и раскаивался в том, что принял монашество, приблизился вечер. Когда я лег на постель и помышлял о ските и об отце Исаии, то со стенанием говорил:

– Слава Тебе, Христе, Боже мой! Ты избавил меня от сего обманщика, лживого старца...

Едва я произнес эти слова, как услышал голос, говорящий подобно грому:

– Пагуба и всегубительство дому Прокопиеву!

Тотчас поднялся ветер и дом загорелся с четырех углов. Я встал в смущении и едва мог я и все, бывшие в доме, выйти из него, ибо огонь со всех сторон охватил дом. Сбежались все александрийские жители, но никакой помощи не могли подать, ибо огонь поедал и самые камни. Я стоял посрамленный и стыдился, помышляя о случившемся, и от великой печали и уныния пошел и повергся в церкви св. Мины.

Опять бес, приняв подобие мученика, сказал мне:

– Знай, что виною всего случившегося с тобою был отец Исаия.

Опомнившись, я сказал:

– Поистине этот обманщик есть чародей и послал бесов спалить мой дом.

Утром, встав, пошел я к патриарху и сказал:

– Владыко, отомсти за меня идолослужителю отцу Исаии. Ибо он своим волхованием сжег мой дом и все, что было в доме.

– Немы да будут усты лъстивыя, глаголющия на праведнаго беззаконие (Пс. 30, 19), – отвечал мне патриарх.

С произнесением этих слов патриархом я увидел мурина, который стал бить меня огненным жезлом и облек в железную броню. Я упал к ногам патриарха, неистовясь. Тогда патриарх простер ко мне руку, и узы языка моего разрешились. Но я семь месяцев провел, мучимый лютым велиаром, представляя собою для всех зрелище, достойное сожаления. Нужно было связывать меня железными цепями. Я бил себя и всех меня окружавших; ел человеческие извержения. Христолюбивые люди, сожалея обо мне, одевали меня, потому что я скитался нагой, терзал свое тело и одежду, муча себя и толкая встречающихся. От недостатка в пище, от грязи и нечистоты, в которых я лежал и валялся, тело мое покрылось струпьями, подобно чешуе. Христолюбцы города Александрии, увидев некоторых скитских отцов, привели их ко мне. Но отцы, видя меня, не узнавали. Тогда христолюбцы сказали:

– Это сын Прокопиев, принявший монашество у аввы Исаии.

Отцы сказали:

– Окажите любовь, доставьте его в скит.

Христолюбцы приискали проводника с верблюдом, дали ему золотую монету и, связав мне руки и ноги, отправили в скит.

Скитские отцы собрались в великую церковь, совершили всенощное бдение, молились о мне и, помазав все тело мое елеем, отгнали от меня беса. Однако раны и струпья продолжали меня мучить. Тогда я, недостойный и грешный, рассказал им подробно все случившееся со мною, всем поведал мое бедствие и умолял, чтобы явили мне милость, умолили старца принять меня на покаяние и не допустить ко мне нового искушения от беса. Старцы пошли и привели отца Петра, другого ученика аввы Исаии, бывшего со мною. Он, увидев меня лежащего и тело мое, сгнившее от ран и струпьев (отцы, желая преклонить старца к милости и сожалению, сняли с меня одежду, в которой я был, и нагого положили на рогоже), повергся на меня, и не было конца слезам его. Я лежал в трепете, не смея и взглянуть на него. Поплакав довольно, отец Петр встал, взяв некоторых из отцов, пошел и привел авву Исаию.

Когда я увидел старца, идущего ко мне, то воззвал:

– Раб Божий, помилуй меня, прельщенного бесом! Не оставь меня в совершенную радость и веселие душегубительному врагу! Довольно я наказан, был мучен по справедливости!

Старец, плакав довольно, спросил меня:

– Чадо! Познал ли, что падение бывает наказанием для гордых?

– Познал, отец мой, – отвечал я, – познал из того, что случилось со мною, и научился из того, чему подвергся! Я уверовал, что Господь правосудно воздает каждому по делам его.

Старец, знаменовав меня крестным знаменем, сказал:

– Бог, Содетель всякой твари, да простит мимошедшее и да исправит будущее.

Положили меня на одр и отнесли в келью. Через несколько дней я исцелил благодатию Христовою и молитвами старца. Исполнились на мне слова пророка: «бродягами и уздою челюсти их востягнеши, не приближающихся к Тебе» и еще: «многи раны грешному» (Пс. 31, 9 – 10).

Отцы скита, видя, что все случившееся со мною достойно описания, призвали Пиония, искусного краснописца, и приказали мне с точностью и подробностью рассказать ему все. Краснописец, написав повесть, поместил в первой книге, в которой помещены статьи о мечтаниях и искушениях бесовских²⁶⁰. После этого я уже пребывал с отцом моим Исаиею, во всем ему повинуюсь, – закончил сими словами преп. Елисей свой назидательный рассказ²⁶¹.

Таким образом, мы видим, что зараженный «мнением» в чувстве набожности и правоты, которые он считает от всей души истинными, готов на любые преступления. История действительно показывает многочисленные примеры, когда люди их совершали, «мняя службу приносить Богу» (Ин. 16, 2).

IV. «Мечтательность». Этот род прелести есть следствие неуместной деятельности воображения во время молитвы. Когда мы молимся, то ум должен у нас молчать, а сердце говорить. Никаких образов не должно быть, как равно, впрочем, и сердце должно содержать себя в благочинии, то есть должно быть «сокрушенно и смиренно» (Пс. 50, 19).

Один из величайших делателей сокровенной молитвы, достигший истинного созерцания Божественных вещей, преп. Симеон, Новый Богослов так описывает мечтательное молитвенное делание прелестников этого типа. «Отличительные свойства (этого) образа (молитвы) таковы: когда кто, стоя на молитве и воздевая на небо руки свои, и очи свои, и ум свой, держит в уме Божественные помышления, воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых, и кратко – все слышанное в Божественных Писаниях – собирает в ум свой и рассуждает о том, – тогда, во вре-

мя молитвы, зря на небо, и подвигает тем душу свою к вожделению и любви Божией, а иной раз извлекает даже слезы и плачет.

...При этом образе молитвы, если кто на нем одном останавливается, бывает, что мало-помалу молящийся так начинает кичиться в своем сердце, сам того не понимая. Ему кажется, что делаемое им есть от благодати Божией в утешение ему, и он молит Бога сподобить его всегда пребывать в таком делании. А это есть знак прелести.

Такой человек, если убезмолвится крайним безмолвием (то есть сделается за творником), то ему едва ли можно не сойти с ума. Но если и случится, что не сойдет он с ума, все же невозможно ему будет стяжать добродетели или бесстрастие. Стоя на этом пути, прельщаются и те, которые видят свет телесными своими очами, обоняют благовония своим обонянием, слышат голоса своими ушами и т. п. Некоторые из таких взбесновались и в безумии ходят с места на место. Другие прельстились, приняв диавола, преобразившегося и явившегося им в виде ангела света, а они того не распознали и остались неисправимыми до конца, не желая слышать совета ни от какого брата. Иные из таких сами себя лишили жизни, быв подвигнуты на то диаволом: иные бросились в пропасть; иные удавились. И кто может пересказать разные прелести, какими прельщает их диавол, когда они неисчислимы?..

...Если же и случится кому из употребляющих сей образ (мечтательной молитвы. — *Е. В.*) не пострадать ни от какого из тех зол, о коих мы сказали, по причине сожителства с братьями (потому что им подвергаются особенно те, которые живут уединенно), то все же он всю свою жизнь проведет, не преуспев в духовной жизни»²⁶².

Примеры на это прелестное делание представляют:

1. *Католическая мистика.* Выше довольно было уже указано случаев ненормальности духовного устройства католических так называемых святых. Здесь я укажу на некоторые черты из жизни одного из самых знаменитых подвижников Запада, именно — Франциска Ассизского. В нем соединились вместе обе вышеуказанные крайности — необузданное тщеславие и самонимение, с одной стороны, и чудовищная мечтательность и воспаленное воображение — с другой.

Вообще необходимо оговорить здесь, кстати, что в действительности очень часто совмещаются оба вида прелести и разделяют их в аскетике так для удобства описания и для более легкого наблюдения за самим собой. А что касается существа самих демонских козней, то кто может разместить их по определенным местам и заставить действовать так, а не иначе?..

Итак, Франциск Ассизский, прежде всего, начал свой подвиг лживо и прелестно, именно — с гордости и тщеславия. «Знаете ли, — говорил он²⁶³, — что будет день, когда весь мир преклонится предо мною?» Чем дальше, тем эти страсти росли в нем все больше. Через пять приблизительно лет после своего вступления на стезю к своему прославлению, 14 сентября 1224 года, на рассвете, Франциск так уже молился около своей кельи ко Христу: «... Я прошу Тебя только о двух милостях: первая — чтобы я мог душою и телом пережить все те страдания, которые Ты испытал, и вторая — чтобы я мог прочувствовать всем существом моим ту неограниченную любовь, которою горел Ты, Сын Божий...» <...>

Что касается до деятельности его воображения, то в этом отношении Франциск превзошел всех своих предшественников на своем прелестном пути: он мог свободно силою своего воображения, сосредоточенного на крестных страданиях Спасителя, разгонять свою кровь по соответственным направлениям, то есть к местам язв Господних, рукам, ногам, правой стороне груди; так что кровь, наконец, пробивалась наружу и образовывала шрамы, получившие название «стигматов».

Представление умом (чисто внешним образом) событий из жизни Христа произвело то, что Франциск стал даже в своей физической жизни копировать²⁶⁴ их, что, конечно, есть дело дерзкое, кощунственное и гордостное. Наконец, в припадке мании величия он скончался со словами: «Я исполнил то, что должен был исполнить. Я возвращаюсь к Богу; да милосердится Он над вами...»²⁶⁵. А сам как будто бы уже не нуждался в милосердии?..

2. *Индусская мистика*. Хотя она не христианская и даже враждебно настроена против христианства, но я позволю себе сказать несколько слов о ее учении, как развивать свою внутреннюю силу, потому что всеми этими учениями, родственными между собою, слишком увлекаются люди времен антихристовых, к которым нам нужно готовиться. Едва ли не будут они воспитаны целиком на этой мистике оккультистов, представляющей полную противоположность христианской. Это, впрочем, и неудивительно, ибо изобретатель ее – диавол – может преподавать учение, только противоположное Христову.

У индусских йогов (особенно этому учит Раджа-йога)²⁶⁶ все дело заключается в развитии воображения и фантазии. «Воображение – это способность, которая больше всего имеет значение в индусской мистике», – говорит писатель, взявшийся в свое время, – добровольно или по поручению, не знаю, – распространять оккультные идеи в русском обществе²⁶⁷.

Значение это с практической стороны объясняется очень просто. В положении этих людей – при устранении Личного, Живого, Любящего Бога – что же остается человеку делать, когда на него надвигаются события, которых он не в силах предотвратить? Верующий христианин поплачет, помолится, и Бог совершит, если нужно будет, для него и чудо. А так как йоги, при всей близости к демонам (имеющим низшую степень посвящения они не сообщают этой тайны), не в силах изменить определения Божии, зависящие от покаяния человека и правой веры, то они измыслили свое «спасение», а именно защищаются от несчастий: 1) верой в фатализм («что будет, то уж будет, ничего не поделаешь, нечего заранее посему и волноваться») и 2) воспитанием своего духа таким образом, чтобы если случилось подвергнуться необходимым ударам судьбы (эпидемии, войне, личному несчастью, приближению смерти), то не растеряться бы и постараться замкнуться во внутреннем своем мире так, чтобы внешнее туда никак не проникало. Этот мир фантазии, очень далекий от всего внешнего, но благодаря долгому воспитанию дающий йогу иллюзию реальности, создает ему видимое и, если угодно, внутреннее спокойствие²⁶⁸. Понятно, что на высших степенях посвящения, когда йоги входят в непосредственные отношения с демонами и активная или пассивная концентрация²⁶⁹ переходит в состояние погружения в нирвану, прелесть сообщает человеку полную нечувствительность к миру. И этим они довольны, говорят о сем, как о чем-то великом.

V. *Врачевства против прелести*. «Никак не прими, – говорит преп. Григорий Синаит, – если увидишь что-либо чувственными очами или умом, вне или внутри тебя, – будет ли то образ Христа, или ангела, или какого святого, или если представится тебе свет... Будь внимателен и осторожен! Не позволяй себе доверять чему-либо, не вырази сочувствия и согласия, не вверься поспешно явлению, хотя бы оно было истинное и благое. Пребывай холодным к нему и чуждым, постоянно сохраняя ум твой безвидным, не составляющим из себя никакого воображения и не запечатленным никаким изображением. Видевший что-либо в мысли или чувственно, хотя бы то было и от Бога, и принимающий поспешно удобно впадает в прелесть, по крайней мере, обнаруживает свою наклонность и способность к пре-

лести, как принимающий явления скоро и легкомысленно. Новоначальный должен обращать все внимание на одно сердечное действие, одно это действие признавать непрелестным, — прочего же не принимать до времени вступления в бесстрастие. Бог не прогневается на того, кто, опасаясь прелести, с крайней осторожностью наблюдает за собою, если он и не примет чего посланного от Бога, не рассмотрев посланное со всей тщательностью; напротив того, Бог похваляет тако-го за его благоразумие»²⁷⁰.

Итак, действия сердца, то есть чувство покаяния, слезы, сокрушение о своих грехах, самоукорение, память смертная, страх Божий, смирение — вот незаблудная стезя к получению спасения и истинной молитвы и, если то будет угодно Господу, дара видения. Сознание собственных грехов и почитание себя ниже всякой твари и са-мих бесов²⁷¹ пусть, как болячка, врастает в наше сердце. Тогда только мы можем надеяться, что прелесть и демоны нас не погубят, а благодать Божия нас воспримет.

§ 4. Размеры подвигов. «Царский путь»

I. Святые отцы, как мы только что видели, несшие величайшие подвиги выше природы человеческой и не дававшие себе ни в чем ни малейшей поблажки, были, наоборот, очень снисходительны к другим. Ибо они знали, чего стоит подвиг... Только ведь тот, кто никогда не подвизался, может укорять и осуждать других за каждую мелочь, что мы и видим в разных мастей хулителях монашества или спасающихся мирян и что отметил и обличил еще Христос (Мф. 23, 4). А те, которые кровью выстрадали каждый свой шаг на пути спасения, завещевали своим духовным чадам совсем другое.

«...Никого не обличай, не поноси, даже и крайне худых по жизни своей. Распусти одежду свою над согрешающим и покрой его. Если не можешь взять на себя грехов его и понести за него наказание и стыд²⁷², то будь, по крайней мере, терпелив и не стыди его...» Так поучает величайший и строжайший подвижник — св. Исаак Сирийский²⁷³. Где найдется в настоящее время настолько любящая мать, которая бы охраняла интересы своих детей таким же образом, как сей отшельник заботился о совершенно чужих и чуждых ему людях, то есть о прелюбодеях, грабителях и тому подобных лицах зазорного поведения!..

Но продолжаю дальше выписку.

«Знай, брат, — наставляет преподобный, — что для того нам и надобно не выходить из дверей кельи, чтобы не знать злых дел человеческих. И тогда в чистоте ума своего во всех увидишь людей святых и добрых. Если же станем обличать, вразумлять, судить, исследовать, наказывать, укорять, то жизнь наша чем будет отличаться от жизни городской? И если не оставим этого, что будет хуже пребывания в пустыне?..»²⁷⁴.

Таково отношение настоящих монахов к грешникам. Во всех они видят добрых и святых людей и если человек грешит на их же глазах и отрицать греха уже нельзя, то они берут ризу свою и покрывают его... чтобы не увидели посторонние²⁷⁵. А сами — видя, не видят, и слыша, не слышат...²⁷⁶

«Об авве Макарии Великом утверждали, — говорится в «Достопамятных сказаниях»²⁷⁷, — что он был, как сказано в Писании (Пс. 81, 5), бог земной; потому что, как Бог покрывает мир, так и авва Макарий покрывал согрешения, которые он и видя, как бы не видел, и слыша, как бы не слышал».

Что же сказать о том случае, когда поучения святых отцов относятся к миру, хотя и немощному, но хоть сколько-нибудь внимающему себе! Заранее можно дога-

дасть, что они скажут словами Апостола: «Мы могли явиться с важностью, как апостолы Христовы, но были тихи среди вас, подобно как кормилица нежно обходится со своими детьми...» (1 Фес. 2, 7).

Продолжу дальше выписку из св. Исаака Сирина.

«...Если не безмолствуешь сердцем, безмолствуй, по крайней мере, языком. Если не можешь держать в благоустройстве свои помыслы, то хотя чувства свои соделай благоустроенными. Если не один ты своею мыслью, то будь хотя один своим телом. Если не можешь потрудиться телом своим, поскорби хотя умом. Если не можешь бодрствовать стоя, то бодрствуй сидя или лежа на ложе твоём. Если не можешь поститься в продолжение двух дней, постись, по крайней мере, до вечера. А если не можешь и до вечера, то остерегайся, по крайней мере, пресыщения. Если не свят ты сердцем своим, то будь чист хотя телом. Если не плачешь в сердце своем, то, по крайней мере, облеку в плач лице свое. Если не можешь миловать, то говори, что ты грешен. Если ты не миротворец, то не будь хотя любителем мятежа. Не можешь стать рачительным, по крайней мере в образе мыслей своих, будь не как ленивый. Если ты не победитель, то не превозносись мыслью над теми, которые подлежат ответственности. Если ты не в состоянии заградить уста клеветующему на друга своего, то, по крайней мере, остерегись от общения с ним...»²⁷⁸

Это вот значит поступать, «как кормилица нежно обходится со своими детьми», это значит, будучи самому сильным и великим, брать на себя немощи других, это значит, кратко сказать, подражать Самому Господу, Который имеет силу испепелить в одно мгновение всех людей, но «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит»... (Мф. 12, 20; ср. Лк. 9, 54 – 56).

Но и говоря безотносительно к кому бы то ни было, то есть не только к слабому и немощному человеку, но и горящему духом (Рим. 12, 11) и имеющему все 10 талантов (Мф. 25, 28), нужно знать, что святые отцы выработали определенный общий положительный взгляд на размеры подвигов. Перенеся сами величайшие труды и будучи принуждены иногда снисходить к своей телесной немощи, отцы опытом дознали, что благодать Святого Духа, — а она ведь составляет цель стремлений подвижнического жития! — нельзя насильно привлечь к себе посредством только хотя бы и чрезмерных подвигов. А с другой стороны, и сами эти подвиги скорее расслабляют тело (а отсюда приводят в уныние и душу), чем доставляют человеку положительную пользу. После чрезмерных подвигов наступает, как говорят теперь, реакция, и немощная плоть требует отдыха, да не простого, а такого, при котором она не в состоянии делать и того, что делала раньше. А это уже отступление назад. Какой же смысл, закладывая фундамент, класть кирпич, а потом снимать два? Очень скоро разорим всю постройку, что нередко и можно наблюдать среди созидающих неразумно свой душевный дом.

Вот иллюстрация к предыдущим рассуждениям в отношении добродетели поста, но она относится и ко всякой другой.

Авва Иосиф спросил однажды Пимена Великого:

— Как должно поститься?

— Надобно, по моему мнению, — отвечал равноангельный, — есть каждый день, но есть немного, не досыта.

— Как же ты, авва, в юности своей постился сам по два дня? — сказал преп. Иосиф.

— Точно, постился и по три дня, и по четыре, и даже по неделе, — отвечал старец.

— Но все это испытали отцы, как сильные в добродетели, и нашли, что лучше есть каждый день понемногу, и показали нам путь царский. Ибо он удобнее для нас...»²⁷⁹

Отсюда, конечно, не следует, что подвиги совсем не нужны или что они не могут быть велики. Нет, могут быть и выше сил человеческих, а вообще, стоят в зависимости от сил каждого. То, что для одного является чрезмерным и не под силу, для другого составляет легкую работу. Так ведь и в обыденной жизни – ребенок удивляется тому, как взрослый легко закидывает его мяч «к небу», «из глаз вон»... Но все-таки каждый должен брать на себя столько трудов, сколько может понести, не обессиливая, но с некоторым все же понуждением себя. Будем помнить, что Бог судит людей не по количеству трудов (подвигов), а по количеству усердия (Лк. 12, 43 – 44)²⁸⁰.

Это и называется идти царским путем. О нем следует сказать несколько подробнее.

II. Святые отцы не нахвалят этот путь. «Умеренному деланию – цены нет», – говорится в старчестве. Стоит только дать себе малый труд полистать несколько страниц святоотеческих творений, как уже мы наткнемся на подобные же изречения, говорящие о пользе «царского пути» и о необходимости следования по нему.

Приведу здесь еще несколько изречений.

«Все, что противно умеренности, – от демонов», – говорит вышеупомянутый уже мною св. Пимен Великий²⁸¹. Как каждому видно, это именно то выражение, на которое считал долгом обратить внимание своих духовных детей в наше уже время иеросхимонах Амвросий Оптинский. «Край бесовстии суть» (крайности – вещь бесовская)», – говорил он²⁸².

Другой египетский отец, авва Вениамин, цитируемый в этом месте преп. аввой Дорофеем, говорил подобное же: «Ходите царским путем, измеряйте версты и не будьте беспечны»²⁸³. Вышеприведенную мысль Пимена Великого продолжает и развивает знаменитая подвижница древнего Египта IV века – преп. Синклитикия. Она велит зорко присматриваться и к себе и к людям и наблюдать, не демонское ли то подвижничество, с которым мы имеем дело? И мерилом, признаком для истинного подвижничества полагает умеренность. «И враг установил свое подвижничество, – говорит преподобная²⁸⁴, – и его ученики подвизаются. Чем же различить нам Божественное и царское подвижничество от демонского и мучительного? Явно, умеренностью. Во всю жизнь свою неизменно сохраняй правило поста. Не постись четыре или пять дней с тем, чтобы потом разрешиться на множество яств. Ибо неумеренность всегда гибельна».

Вот еще несколько слов из Ефрема Сирина²⁸⁵. «Не будем вести себя так, чтобы сегодня были у нас воздержание и кротость, а наутро невоздержание и гордость; сегодня – безмолвие, бдение, смирение, а наутро – развлечения, ненасытный сон, неподчинение и т. п.; сегодня у нас отречение от мира, отречение от всего земного, отречение от отечества, друзей, плотских родителей, а наутро станем отыскивать страну, отечество и наследство, чтобы погрузиться во множество зол».

Последним обстоятельством и объясняются следующие слова, которые я иногда слышал от лиц, порицавших монашество: «Я сам когда-то думал пойти в монастырь... постился, по ночам молился... и теперь стыжусь, что я был настолько глуп, что проделывал все это...» И этот свой опыт, как нечто ценное, они приводят как сильный довод против истинности и закономерности подвижничества, как нечто такое, что показывает, что иночество со всеми своими постами и молитвами («ночными») избрало неправильный путь спасения. Но не так дело обстоит. Неправильно не настоящее подвижничество, а прелестное, неправилен был путь к нему, именно – не «царский». Отсюда из этих достойных многого плача и слез слов следует только то, что для того чтобы подвизаться, мало одного желания, но еще необходим и руководитель опытный. А самоичиние всегда наказывается отступлением, изменой и нередко даже хулой. Наказывает же этими вещами, конечно, человек сам себя, а не Бог его.

Можно и еще привести несколько цитат из святых отцов по этому поводу, но я ограничусь предыдущими. Замечу только, что и языческие мудрецы до этого дошли. Клеобул, один из семи мудрецов древних, сказал: «μετρον οριστον» («мера самое лучшее») ²⁸⁶.

Уча других «царскому» пути, святые и сами шли по нему. Про авву Агафона, славнейшего из древних монахов, говорится ²⁸⁷, что «он был мудр по уму, не ленив по телу, во всем знал меру, — в рукоделии, пище и одежде». Таких примеров можно привести немало ²⁸⁸.

§ 5. Смирение

1. Что оно такое? «Никакое слово не может изъяснить его качество» ²⁸⁹, и «кто думает одним сказанием своим просветить и научить невкусивших сего самым делом, тот делает нечто подобное человеку, вознамерившемуся словами и примерами дать понятие о сладости меда тем, которые никогда его не вкушали» ²⁹⁰. Одно только можно сказать, что оно необходимо для спасения.

«Многие получили спасение без прорицаний и осияний, без знамений и чудес, — говорит св. Иоанн Лествичник ²⁹¹, но без смирения никто не внидет в небесный чертог». И «если увидим или услышим, что кто-нибудь, в продолжение немногих лет, приобрел высочайшее бесстрашие, верь, то такой шествовал не иным путем, но сим — блаженным и кратким».

Трудность объяснения и понимания смирения заключается в том, что для плотского разума совсем непонятно и совершенно невероятно, как человек святой и видящий, конечно, что он не творит не только больших грехов, но бегаёт, как огня, и малых грешных мыслей, как может такой человек после этого считать себя хуже всех разбойников, скотов и самих бесов? Ему кажется все это лицемерием, фарисейством или просто безумием.

Вот пример из давнопрошедших времен, когда со святыми чудотворцами разговаривали запросто. Рассказывает преп. авва Дорофей: «Некогда авва Зосима говорил о смирении, а какой-то софист ²⁹² (теперь бы сказать «интеллигент» — без иронии, однако ж, — образованный светский человек), тут находившийся, слыша, что он говорит и, желая понять это в точности, спросил его:

— Скажи мне, как ты считаешь себя грешным? Разве ты не знаешь, что ты свят? Разве не знаешь, что имеешь добродетели? Ведь ты видишь, как исполняешь заповеди? Как же ты, поступая так, считаешь себя грешным?

Старец же не находил, какой дать ему ответ, а только говорил:

— Не знаю, что сказать тебе, но считаю себя грешным.

Софист же настаивал на своем, желая узнать, как это может быть? Тогда старец, не находя, как ему это объяснить, начал говорить ему со своею святою простотою:

— Не смущай меня, я подлинно считаю себя таким.

Видя, что старец недоумевает, как отвечать софисту, я сказал ему:

— Не то же ли самое бывает и в софистическом и врачебном искусствах? Когда кто хорошо обучится искусству и занимается им, то по мере упражнения в нем врач или софист приобретает некоторый навык, а сказать не может и не умеет объяснить, как он стал опытен в деле. Так и в смирении: от исполнения заповедей бывает некоторая привычка к смирению, и нельзя выразить это словом.

Когда авва Зосима услышал это, он обрадовался, тотчас обнял меня и сказал:

— Ты постиг дело, оно точно так бывает, как ты сказал.

И софист, услышав эти слова, остался доволен и согласен с нами»²⁹³.

Таким образом, все слова, которыми стараются описать смирение, желая его хоть сколько-нибудь приблизить к сознанию и понятию человека, нисколько не объясняют самого состояния этой добродетели, а только указывают на ее внешнее обнаружение, превосходство, значение, на путь к ней. Самое же смирение Божественно по своему существу и потому словами невыразимо; оно познается только опытом.

Однако и внешнее описание смиренных чувств и расположений поможет внимательно проходящим путь спасения, с одной стороны, понять, что без смирения спасение невозможно и что в нем оно есть краеугольный камень, а с другой – разобратся, имеют ли они сами смирение и на какой ступени его стоят.

Добродетель смирения – царица добродетелей²⁹⁴, «несказанная красота наших душ», как ее называет св. Симеон, Новый Богослов²⁹⁵.

Святые отцы называют обычно ее «безмянною»²⁹⁶, потому что силы ее внутренние никто не знает, кроме тех, которые постигли это собственным опытом, а таких людей очень мало. Во всяком случае, даже среди православных поискать их придется желающему, а среди еретиков и быть не может.

«Невозможно пламени происходить от снега, еще более невозможно быть смиренномудрию в иноверном или еретике, – говорит преп. Иоанн, писатель «Лествицы». Исправление это принадлежит одним православным, благочестивым и уже очищенным»²⁹⁷.

Отсюда видно, как неосторожно, погрешительно и, в лучшем случае, не знают, что говорят те, которые разглагольствуют о «смирении» разных Францисков Ассизских, сектантов всех толков и даже о «смирении» неверов-ученых... Смиренные слова и поступки последние могут произносить и делать, но это так же далеко от смирения, как небо от земли, и одно с другим могут смешивать лишь люди, знакомые с Житиями святых в передаче только Анатолия Франса или Сельмы Лагерлёф.

Здесь тесно соприкасается с только что изложенным вопрос о степенях смирения. Действительно, оно начинается с малого, с земного, внешнего, которое, понятно, и грешный, плотской человек может исполнять и которому даже неверующий может подражать. Но, продолжу словами св. Симеона, Нового Богослова²⁹⁸, – «иное есть говорить смиренные слова, иное – иметь смиренное мудрование. Иное, опять, есть смирение, а иное – цвет смирения, и иное – плод его. Иное есть красота плода его, а иное – сладость его, и иное – действия, бывающие от плода сего. Из этого, сказанного мною о смирении, иное есть в нашей, а иное – не в нашей власти. В нашей власти – помышлять о том, что располагает нас к смирению, мудрствовать о том, рассуждать, говорить и то делать; но само святое смирение, с его существенными свойствами, дарами и действиями, не в нашей власти, но есть дар Божий, чтобы не вздумал кто хвалиться даже и этим».

Характеристику самых степеней смиренномудрия и перевод только что приведенных образных выражений св. Симеона на язык практики духовного делания дает преп. Иоанн Лествичник²⁹⁹. Пусть каждый проэкзаменует себя, в каком чине спасающихся он находится – новоначальном, среднем или еще не вступил ни в один из них.

«Когда начнет в нас процветать священный грозд смирения, тогда мы, хотя и с трудом, возненавидим всякую славу и похвалу человеческую, отгоняя от себя раздражительность и гнев. Когда же смиренномудрие, сия царица добродетелей, начнет преуспевать в нашей душе духовным возрастом, тогда не только за ничто почитаем наши все добрые дела, но и вмняем их в мерзость, думая, что мы ежедневно прилагаем к бремени наших грехов, неведомым для нас расточением, и что богатство дарований, которые получаем от Бога и которых мы недостойны, послужат к ум-

ножению наших мучений в грядущем веке. Поэтому ум бывает в то время неокрадом, затворившись в ковчеге смирения, и только слышит вокруг себя топот и игры невидимых татей³⁰⁰, но ни один из них не может ввести его в искушение, ибо смирение есть такое хранилище сокровищ, которое для хищников неприступно³⁰¹.

«Итак, мы дерзнули любомудрствовать в немногих словах о цветоносии и первом преуспейании сего присноцветущего плода; а какова совершенная почеть священнейшего смиренномудрия, о том вопросите Самого Господа, ближайшие Его други, — обращается смиренно преп. Иоанн к преподобным, достигшим этой ступени. — О количестве богатства сего говорить невозможно, о качестве еще труднее, однако о свойстве ее покусимся сказать по данному нам разумению»³⁰².

«Первое из свойств состоит в радостнейшем подъятии унижений, когда душа распростертыми руками принимает и объемлет их как врачество, исцеляющее и попяляющее ее недуги и великие грехи. Второе же по сем свойство есть истребление всякого гнева и в утление последнего — смирение. А третья и превосходнейшая степень есть совершенное неверование своим добродетелям и всегдашнее желание научаться»³⁰³.

Чтобы быть нам ближе к истине, не забудем, что речь здесь идет о великих чудотворцах и пророках, а не о грешниках. А если разбойник «не верит» своим добрым делам, которых он и не сделал, это еще не великое дело. Но, с другой стороны, какое утешение для совести, обремененной грехами, что и в этом случае Господь принимает смиренное сознание своего недостойнства, как великие дары святых богачей! (Мк. 12, 41; Лк. 23, 42 — 43).

Итак, что такое смирение по существу, выразить нельзя, можно только описать свойства его. О них-то и будем говорить под разными углами зрения.

II. Путь к смирению. «Поспешающий к оному необуреваемому пристанищу смиренномудрия да не престанет делать все, что может, и да понуждается и словами, и помышлениями, и разными способами, исследованиями и изысканиями, и всем житием, и ухищрениями, творя молитвы и моления, размышляя, придумывая и все средства изобретая, доколе содействием Божиим и пребыванием в униженнейших и наиболее презираемых состояниях и трудах не избавится лады души его от бедствий приснобурного моря тщеславия; ибо избавившийся от сей страсти получает удобное оправдание от всех прочих своих грехов, как Евангельский мытарь».

Таким образом, нет определенных правил, исполняя которые можно бы достигнуть смирения. Но нужно всеми способами выискивать его, пользоваться каждым случаем и минутой для приобретения сего сокровища. Какие обстоятельства нас смиряют, те и возлюбим, за теми и погонимся. Ничего не будем упускать, что Промысл Божий направляет в наши руки и с помощью чего можно смириться, то есть получить от людей бесчестие, выговоры, наказания, клевету, гонения. Будем только наблюдать, чтобы искушения были по силам и не были вызваны нашими же словоприятиями, грубым обращением, дерзостью и т. п. (1 Петр. 2, 19 — 21; 4, 14 — 16). Это самый скорый путь спасения³⁰⁴.

Однако, чтобы не растеряться новонаначальному на первых порах, можно точно перечислить некоторые из способов достижения смирения и выделить из них наиболее главные и существенные.

Вообще говоря, воспитанию в нас смирения помогают: нестяжательность, уклонение от мира, утаение своей мудрости, простота речи, прошение милостыни, скрытие благородия, изгнание дерзновения³⁰⁵, удаление многословия³⁰⁶, телесные подвиги, совершаемые разумно³⁰⁷, благочиние во всем внешнем поведении³⁰⁸ и многое другое³⁰⁹, о чем нет возможности и особой нужды говорить здесь пространно.

Но главное средство – это правость сердца и послушание³¹⁰. Оно, собственно, рождает бесстрашие, сподобляет человека прозорливости и привлекает на него все милости и дары Божии. Истинные послушники безмолвны, безответны, терпеливы, мужественны, ревностны, то есть обладают и всеми теми качествами, с которых мы начали этот отдел.

III. Как узнать, достиг ли человек смирения? Мне уже приходилось однажды говорить по этому поводу³¹¹. Теперь я более подробно коснусь этого предмета.

В сущности это будет представлять более подробное раскрытие трех степеней смирения, о которых говорилось выше.

Начавшим недавно подвизаться можно предложить следующее испытание: «Если в истинном чувстве души будем думать, что каждый ближний наш превосходнее нас, то милость Божия недалеко от нас»³¹².

Еще более смирения имеет тот, кто, будучи укорен другим, не уменьшает к нему любви. Но меньшую степень составляет то, когда кто-либо только сам себя укоряет, ибо кто не стерпит поношения от себя самого?³¹³ Однако самоукоренение надо всячески развивать, ибо через него и к настоящему смирению переходим³¹⁴.

Если же «кто говорит, что он ощущает благовоние сего мира, и во время похвал хотя мало движется сердцем, и силу слов их понимает (но не отвращается их): тот да не прельщает себя, ибо он обманут»³¹⁵, и никакого смирения у него нет³¹⁶.

Чем выше кто поднимается кверху сей Божественной добродетели, тем более начинает (излагаю в последовательно хронологическом порядке) ненавидеть тщеславие и перестает видеть, то есть заирать, чужие согрешения. Наконец, страсти отмирают совершенно, является ненасытная любовь к молитве, и появляется в душе незреченный свет³¹⁷.

«Если предел, свойство и образ крайней гордости состоят в том, что человек ради славы лицемерно показывает добродетели, каких в нем нет, то глубочайшего смиренномудрия признак, когда человек ради унижения, в некоторых случаях принимает на себя такие вины, каких и нет в нем. Так поступил тот духовный отец, который взял в руки хлеб и сыр³¹⁸, так поступил и тот делатель чистоты, который снял с себя одежду и прошел через город бесстрастно.

Таковые уже не заботятся и не боятся, как бы не соблазнились люди, потому что они молитвою получили силу всех невидимо пользоваться. А кто из них о первом, то есть о соблазнах, еще заботится, тот изъявляет скудость второго дарования; ибо где Бог готов исполнить прошение, там мы всё можем сделать»³¹⁹.

IV. Польза и плоды смирения. 1. Довольно часто святые отцы ставят следующий вопрос: «Если от одной этой страсти (речь идет о гордости. – *Е. В.*), безо всякой другой, некто (то есть диавол. – *Е. В.*) ниспал с неба, то должно исследовать, не возможно ли смирением, и без других добродетелей, взойти на небо?»³²⁰ И все отвечают: возможно.

Великое утешение, и даже единственное, для немощного, особенно телом, человека³²¹

Св. Иоанн Лествичник, задавший этот вопрос, сам же и отвечает на него так в ином месте: «Возлюбленный! Знай, что удолия³²² умножат пшеницу (Пс. 64, 14) и плод духовный в себе. Сие удолие есть душа смиренная, которая посреди гор, трудов и добродетелей, всегда пребывает без возношения и неподвижною. Не постился я, говорит Давид, не бдел³²³, не лежал на голой земле, но смирился, и спасе мя Господь вскоре» (Пс. 114, 5)³²⁴.

С другой стороны – одни подвиги без смирения не спасают человека³²⁵.

Приведу еще несколько выдержек из святых отцов в доказательство этих логических положений.

«Смирение и без дел многие согрешения делает простительными, — говорит св. Исаак Сирин³²⁶. — Напротив того, без смирения и дела бесполезны, даже угождают нам много худого... И если приобретем его, соделает нас сынами Божиими и без добрых дел представит Богу, потому что без смирения напрасны все дела наши, всякие добродетели и всякое делание».

Старец и духовный отец преп. аввы Дорофея, св. Иоанн, именуемый Пророком, на вопрос первого, каким путем скорее можно достигнуть спасения: трудами ли, или смирением, ответил: «Брат! Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вмещается ни во что. Писание говорит: виждь смирение мое и труд мой, и остави вся грехи моя (Пс. 24, 8). Итак, кто соединяет смирение с трудом, тот скоро достигнет цели. Имеющий смирение с уничижением также достигает, ибо уничижение заменяет труд. А кто имеет одно только смирение, тот хотя и успевает, но не так скоро»³²⁷.

2. Смирение, сходя к человеку с неба, приносит ему оттуда с собой великие дарования. Эти плоды заключаются, во-первых, в том, что смиренному покоряется своя собственная душа и тело, все их чувства и отправления. Теперь ему не надо уже ухищряться и придумывать разные способы, как бы научиться смирению, но само оно пребывает в его сердце свободно, естественно, без труда, без нужды.

«И хотя приял он в себя некое дарование великое и превышающее всю тварь и природу, но на себя смотрит, как на грешника, на человека, ничего не значащего и презренного в собственных своих глазах, — объясняет это состояние из собственного опыта божественный Исаак Сирин³²⁸; и хотя вошел он в тайны всех духовных существ и во всей полноте совершен стал в мудрости всей твари, сам себя признает ничего не значащим. И этот неухищренно, но без принуждения таков в сердце своем».

Во-вторых, и вся внешняя тварь покоряется человеку, достигшему в меру совершенного смирения. Единственное исключение из общего порядка представляют только родные ему по плоти — собратья, злые люди, которым, впрочем, Бог попустил свободу восставать и против Него Самого до времени. И хотя они ничтожны, и как прах пред лицом ветра (Пс. 1, 4), так и они пред смиренным, но им позволяется иногда унижать и оскорблять последнего, чтобы ему придать в будущем веке большую славу, а их сделать вконец безответными (за то, что, видя его смирение и терпение в скорбях, наносимых ими, не покались и не вразумились).

«Но между тем, как в очах таких людей пренебрегается смиренный, — продолжу выписку из св. Исаака Сирина, — у всякой твари соблюдается честь ему. Приближается ли смиренномудрый к губительным (хищным) зверям, — и, едва только обратят взор свой на него, укрошается свирепость их; они подходят к нему, как к своему владыке, поникают своими главами, лижут руки и ноги его, потому что ощутили от него то благоухание, какое исходило от Адама до его преступления, когда звери собраны были к Адаму и нарекал он им имена в раю. Это отнято было у нас, но обновил и даровал нам это опять пришествием Своим Иисус Христос. Сим-то и помазано благоухание человеческого рода. Приближается ли также смиренномудрый к смертоносным гадам, — и едва только приблизится ощущение руки его и коснется их тела, прекращается едкость и жестокость смертоносной их горечи, и своими руками давит их, как саранчу. Приближается ли он к людям, — и внимают ему, как Господу. И что говорю о людях? Даже демоны, при всей наглости и злобе своей, при всей высококовийности гордыни своей, приближаясь к нему, делаются, как прах; вся злоба их теряет силу, разрушаются козни их, бездейственными остаются злоухищрения их»³²⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Беседа на «Шестоднев» // Творения, т. I. М., 1891, с. 10.
- ² Разумные, или умные, силы – часто встречающееся выражение у святых отцов. Употребляется оно не в противоположность глупому, «неразумному», а в противовес вещественному, телесному.
- ³ Исповедь, XII, 15. Творения, т. I. Киев, 1907. – Цит. по: *Булгаков С.* Свет Невечерний. Созерцания и Умозрения. Изд. «Путь», 1917, с. 200, прим. 3.
- ⁴ Божественные гимны, XII. Сергиев Посад, 1917, с. 179.
- ⁵ Ср.: «Нашему миру не исполнилось еще и 6000 лет (разумеется, до того времени, когда жил блаж. Иероним), а сколько, должно полагать, и до него протекло вечностей, сколько времен, сколько неисчетных веков, в продолжение которых ангелы, престолы, власти и прочие силы служили Господу и существовали по воле Его, без всякого измерения и перемены времен» (*Блаж. Иероним* на 1-ю главу Посланий к Титу). Также и много других отцов говорили о домирном существовании ангелов: Дионисий Ареопагит, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Григорий Великий, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин и др. (См.: *Митрополит Макарий*. Догматическое богословие, §64. СПб., 1895, т. I, с. 385 и след.).
- ⁶ Нижеследующие десять пунктов все принадлежат св. Иоанну Дамаскину, точному выразителю православного церковного учения как всего в совокупности, так и в этих статьях, изложенного в его «Точном изложении православной веры». Кн. 2, гл. 3 (частью 4). Об ангелах. СПб., 1894, с. 45–49, 50–51.
- ⁷ Особенно много примеров на это (из Священного Писания и житий святых) собрано у епископа *Игнатия (Брянчанинова)* в «Слове о смерти и прибавлении к нему». СПб., 1881, с. 163 и след.; также у А. Калмета в книге «О явлении духов. Тайны загробного мира» / Пер. с нем., 1877 (*Дьяченко Г.*, прот. Духовный мир. Добавление к книге «Из области таинственного». М., 1900, отд. VIII, гл. I, с. 226 и след.).
- ⁸ Посему ангелов может быть в одной комнате, келье сотни, тысячи, например, при погребении Богоматери и др.
- ⁹ Это может случиться не только с мирскими людьми, которые, вообще говоря, в богословии совершенно несведущи, и тем более с неверующими (ср.: *Степанов И.* «Благочестивые (читай наоборот. — Е. В.) размышления «об аде и рае, бесах и ангелах, грешниках и праведниках и о путях ко спасению». М., 1920, с. 55, 67, 81–82), но и с лицами, глубоко начитанными в богословских творениях, но прельстившимися своею мыслью и желанием во что бы то ни стало доказать последнее, ибо нет ничего легче, как любимые и горячо преследуемые идеи незаметно для себя довести до крайности (см. указ. книгу епископа *Игнатия*) и необходимые поправки на нее (без них лицам, несведущим в богословии, читать ее нельзя) у епископа *Феофана (Затворника)* «Душа и ангел — не тело, а дух». — Изд. 3-е, М., 1913).
- ¹⁰ Можно разве допустить при этом только еще тонкую, так сказать, эфирную оболочку, ср.: св. *Василий Великий*. Толкование на Ис. 1, 11; 10, 11 // Творения, т. II. М., 1891, с. 36, 271. При этом св. отец называет демонов «бесплотными» (*ἀσώατα τοι*), но, во всяком случае, духовность существа ангельского остается непоколебимой. Ангел — дух, а не тело. Ср.: Письма епископа *Феофана*. Вып. II, с. 4. п. 205. М., 1898; Вып. VII, п. 255. М., 1901.
- ¹¹ Вель и мы сами свой ум, точнее душу или дух, не видим и формы его не знаем (потому что, хотя сама душа не вмещается в наших трех измерениях, нельзя сказать, в какой части тела она находится и как соединена с ним, — но, пока в теле, мысли только по этим трем измерениям), а вель ангел есть чистый, беспримесный к какой-либо вещественности (очищенный, просветленный, могучий притом).
- ¹² Св. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. Гл. 2, § 1,2. — Цит. по: *Епископ Игнатий*. Слово о смерти, с. 241. Ср. еще: *Св. Макарий Великий*. Слово «О любви», гл. 13; *св. Исаак Сирий*. Слово 55-е. Сведения из других свв. отцов и подробное развитие и этих мыслей см.: *Епископ Феофан*. Указ. соч., с. 65–67, 87–94. — Объяснение того, каким образом невещественный ангел может принимать вещественный вид, например, толкать, «касаться» человека (3 Цар. 19, 5, 7; Деян. 12, 7), «есть» (Быт. 18, 8), откуда-то брать «посохи» (Суд. 6, 21), «одежды» и проч., см. у того же епископа *Феофана*. Указ. соч., с. 153–156.

¹³ «Если по нерадению нашему, — говорит великий тайнозритель св. Симеон, Новый Богослов, — мы имеем хотя малый некий помысл, или раздумье неверия или двоедушия, или боязнь за себя, или другую какую страсть, или имеем пристрастие к чему-либо временному, то, конечно, не удостоимся иметь в душе своей обитателем Бога и не взойдем на высоту такой славы» (Творения, т. II. Слово 57-е. М., 1890, с. 60). — Св. отец рассуждает о вселении в человека св. Троицы, как о факте, яснее настоящего дня, — и подумает только после этого, что много людей, которые и в Саму Св. Троицу не верят. Горе роду нашему!

¹⁴ Лествица. Слово 26,96. Сергиев Посад, 1908, с. 192.

¹⁵ Св. *Исаак Сириянин*. Слово 17-е. Сергиев Посад, 1911, с. 69.

¹⁶ Лествица. Слово 26, 100, с. 193.

¹⁷ См.: Св. *Исаак Сириянин*, цит. соч., с. 69–70, где подробно выяснены многие новые подробности по духовному зрению трех чинов (ангельского, человеческого, то есть душевного, и божественного) и показано, как каждый из них видит друг друга, когда и при каких обстоятельствах.

¹⁸ Св. *Симеон, Новый Богослов*. Слово 76-е // Творения, т. II. М., 1890, с. 262.

¹⁹ Св. *Василий Великий*. Беседа на 28-й псалом // Творения, т. I. М., 1891, с. 202; Св. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, II, 3. / Пер. А. Бронзова. СПб., 1894, с. 48 и др.

²⁰ Выражение из величания преподобным на утрене.

²¹ Св. *Афанасий Великий*. De communi ess. Patr., Fil. et Spir. Sancti, n. 52; св. *Ефрем Сириянин*, Advers. Scrutat., Serm. V; (Цит. по: *Митрополит Макарий*. Догматическое богословие, т. I. СПб., 1895, с. 538).

Но особенно полно это учение развито у св. *Дионисия Ареопагита* в его книге «О небесной иерархии» (ср. Четии-Минеи митрополита Макария).

²² Об ангельской иерархии в Священном Писании см.: Быт. 3, 24; Пс. 79, 2 (херувимы); Ис. 6, 1–8 (серафимы); Еф. 1, 21 (силы); Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 (престолы, начала, господства, власти); 1 Сол. 4, 19 (архангелы); 1 Петр. 3, 22 (ангелы). Кроме этих девяти чинов ангельских, в Библии еще другие не упоминаются, хотя и есть намеки, что число всех чинов ангельских этой цифрой — девять — никак не ограничивается (Еф. 1, 21). И, по-видимому, это число бесконечно велико (Св. *Иоанн Златоуст*. Против аномеев, Слово 4-е («О непостижимом») // Творения, т. I. СПб., 1898, с. 525–526).

²³ «Труда» — в смысле дела (наблюдения из-за множества наших грехов), потому что «известно, что ангелы не алчут и не утруждаются» (Св. *Иоанн Златоуст*. На Ис. XL // Творения, т. VI, СПб., 1900, с. 234).

²⁴ Эта «некоторая степень» ограничивается человеческой свободой, которую и Сам Бог не хочет связывать. Конечно, ангел в силах «справиться» и связать грешника в одно мгновение, когда повелит Бог (Мф. 22, 13).

²⁵ Но унижения в этом смирении, конечно, никакого нет. Тогда бы подвиг Христа, Который «во образе Божии Сый... Себе умалил, зрак раба прием» (Флп. 2, 6–7), был бы еще более унижительным, но он преславлен. Это у нас неправильный взгляд на «достоинство» человека, оттого так и думают. Но святые имели другой образ мышления.

Поэтому, если я и говорю здесь о «смирнном» служении ангелов людям, то не понимаю его в качестве «смирительного» (унизительного). Эти вещи нельзя смешивать. Посему для тех, которые сами не испытали на опыте, хоть в минимальной степени, что такое смирение, я предлагаю лучше формулу преп. *Исаака Сирина*, который о служении ангелов людям выражается так: «Они промышляют о нас, как старшие братья о младших» (Слово 57-е // Творения. Сергиев Посад, 1911, с. 296. Это выражение проще, и его должно иметь в виду и в дальнейшем при подобных же случаях).

²⁶ Четии-Минеи, 23 декабря.

²⁷ *Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется? Гл. 29-я / Пер. с греч. Н. Корсунского. Ярославль, 1888.

²⁸ Флп. 2, 6–8 (ср.: *Флоренский П.*, свящ. «Не восхищением непшева». (К суждению о мистике.) Сергиев Посад, 1915, с. 8–9. То же — БВ, 1915, № 7–8).

- 29 *Св. Иоанн Златоуст*. Беседа 1-я на Ев. Иоанна // Творения, т. VIII. СПб., 1902, с. 7.
- 30 *Ерм. Пастырь*. Видения, IV, 2 // Писания мужей апостольских / Пер. прот. Преображенского. СПб., 1895, с. 178.
- 31 *Ориген*. Беседа 14-я на кн. Числ (цит. по: *митр. Макарий*. Op. cit., §105, с. 546).
- 32 *Блаж. Иоанн Мосх*. Луг духовный, гл. 10-я. Троицкая Лавра, 1896, с. 17. См. еще там же гл. 4-ую (с. 9).
- 33 *Афинагор*. Legat pro christian, X, XXIV (цит. по: *Митр. Макарий*, Op. et loc. cit.).
- 34 *Св. Иоанн Златоуст*. Дополнение к литургии // Творения, т. XII. СПб., 1906, с. 1333.
- 35 По: *Св. Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии, с. 41.
Фараону (Быт. 41, 1–7) и Навуходоносору (Дан. 2,1, 29–35) пророческие сны были показаны ангелами, именно – хранителями их царств. Цель их была – возвестить «о Промысле Божиим» и о власти Управляющего всем и над всем Господствующего (Бога).
- 36 Древний Патерик, XX, 16. М., 1899, с. 402 – 403.
- 37 *Св. Иоанн Златоуст*. Беседа на Деяния, 43-я // Творения, т. IX. СПб., 1903, с. 381 – 382. Также ср.: *Преп. Авва Доротея*. Душеполезные поучения, XIV. Троицкая Лавра, 1904, с. 164 – 165. О степени и мере вменения при исполнении страшной обязанности государственного палача см.: Житие св. муч. Александра Римского (Четии-Минеи свят. Димитрия Ростовского, 13 мая); пересказ в кн.: Училище благочестия, т. II. СПб., 1893, с. 376.
- 38 Ср. интересный случай из миссионерской деятельности Иннокентия, митрополита Московского, когда ангелы явились алеутам до прихода последнего к ним, учили их истинам веры и благочестия. Случай этот подробно описан в труде: *Барсуков И.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский (по его сочинениям, письмам и рассказам современников). С портретом и рисунками. М., 1883, с. 33–41.
- 39 Четии Минеи. 18 декабря.
- 40 *Преп. Исаак Сирин*. Слово 57-е, с. 296.
- 41 Вот почему святые видели ангелов и почему не видим мы. Обижаться, удивляться и не верить ничему...
- 42 Древний Патерик, XVIII, 26, с. 349–350.
- 43 Никак нельзя умолчать и не обратить внимания читателя на обычай, или, лучше сказать, добродетель, святых молиться Богу во всех недоуменных случаях. Вот уже два примера мы видим на это – из жизни Великих Пахомия и Паисия.
А мы прочтем что-нибудь в Библии или в житиях святых, не пойдем и соблазняемся. И вместо того чтобы обратиться с молитвой к Богу, обращаемся часто к скверным, иноверным и безбожным книжкам. Про результаты нечего, конечно, и говорить...
- Итак, не виновато христианство и монашество во вводимых на них нареканиях и клеветах: виноваты сами люди.
- 44 Четии Минеи, 19 июня.
- 45 Древние монахи сами себя кормили трудом. Египетские обычно плели из пальмовых ветвей и листьев циновки, веревки, корзины, рогожки и проч. У того же монаха рукоделием было ткачество.
- 46 Вот первая и главная ошибка – не проверенный помысел, будет ли он свой собственный или внушенный диаволом. Узнать новонаначальному это трудно. Диавол никогда не предлагает сразу дурного дела, но привлекает в искушение хорошим. Для этого-то существует старчество (см.: *Преп. Авва Доротея*. Цит. соч., с. 71). А раз оно здесь не участвовало, то можно уже, дальше не читая, заранее сказать, чем дело кончится, то есть грехом, несмотря на то, что помысел, пришедший монаху, был по его тщанию и ревности к богоугождению. Впрочем, грех этот был попушен ему за тем, чтобы возбудить его к большей ревности и к большим делам, что он и показал после.
- 47 Не надо понимать в нашем смысле большой обители. Монастырем в то время называлась также и простая келья с двориком, обнесенная забором.

48 *спар* — по-славянски переведено «ятра». Ср.: Лев. 22, 24; Притч. 7, 23 (слав.). Это ближе к делу. Впрочем, и печень как у классических авторов (Эсхила, Софокла, Эврипида и друг.), так и у святых отцов (*Преп. Авва Дорофей*. Цит. соч., XXI), считалась седалищем вожделий. Это важное место. В духовной жизни существует закон: чем человек грешит, тем и страдает (ср.: Мф. 7, 24). Примеры на это бесчисленны в жизни и житиях святых.

49 Древний Патерик, XX, 12, с. 396–397.

Это был преп. Тимофей-пустытник. Рассказ его сей см. в более подробной редакции в Житии преп. Онуфрия Великого (Четии-Минеи, 12 июня).

50 *Св. Иоанн Златоуст* не считает это место мессианским. (На Послание к Колоссянам. Беседа III, 4. // Творения, т. XI. СПб., 1905, с. 383).

51 *Св. Иоанн Златоуст*. На Матфея. Беседа 59, 4. // Творения, т. VII. СПб., 1901, с. 611.

52 Четии Минеи, 19 июня.

53 Подобный же случай с некоторыми видоизменениями (из которых мы узнаем, что видевшие ангелов-хранителей сами были великие святые; да иначе, конечно, и быть не может) передается в «Достопамятных сказаниях», «Об авве Иоанне Колове» (№ 31. СПб., 1871, с. 153–154), ученике того же Паисия Великого.

54 Четии Минеи, 12 июня.

55 *Св. Григорий Нисский* в трактате «О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве добродетели» говорит, что это учение об ангелах-хранителях и особых бесах, находящихся всегда при человеке, «заимствует достоверность из отеческого предания», и далее излагает подробно, как обстоит дело и когда оно началось (с грехопадения) (Творения, т. I. М., 1861, с. 272–273). Об этом же см.: *Св. Иоанн Златоуст*. На Послание к Колоссянам. Беседа III, 4; *Преп. Иоанн Лествичник*. Слово 26-е, 133 и др.

56 Ангел покаяния, которому был поручен Ерм и который сообщал ему откровения Божии, сам назвал однажды себя Пастырем. К тому же он являлся в виде пастыря. Отсюда и самая эта таинственная книга видений и откровений (а написана она в начале II века по Р. Х.) носит название «Пастырь» (см.: кн. II, предисл.).

57 Эти слова вставлены мною для связи.

58 *Ерм*. Пастырь. Заповеди, VI, 2, с. 188–189.

59 Лествица, 27, 47. Сергиев Посад, 1908, с. 225.

60 Там же, 26, с. 248.

61 См. случай из Жития св. Нифонта и св. мч. Севастиана.

62 *Преп. Исаак Сирин*. Слово 34-е, с. 149.

63 Там же, слово 68-е, с. 351.

64 Слово 5-е, с. 30.

65 Иерейский молитвослов. Служба ангелам. Канон, песнь 9, троп. 3, и канон молебный ангелу-хранителю, песнь 8, троп. 3.

66 Общий святоотеческий путь добродетели указан в параграфе «Размеры подвигов». «Царский путь».

67 Посему заграничные ученые не считают возможным находить в ней какие-либо внутренние законы и излагать ее всяким другим методом, кроме исторического. Впрочем, от еретиков ничего больше и ожидать нельзя.

68 Все должны знать, конечно, что в науках, и самых точных даже, существуют известные «лагери», иногда до противоположности различные. Наше дело пользоваться выводами тех, которые ближе по убеждениям к Священному Писанию и святоотеческим учениям. Но как получилось все это? Как ни разглядывай под микроскопом пшеничное зерно и какие ни производи над ним химические анализы, из него ведь не получишь данных овса и гречневой крупы.

Как же у ученых выходит в результате после исследования, например, мозга разложившегося человека, что души никакой не существует... А происходит это все оттого, что ученые, преследуя заранее поставленную цель (пусть не обижаясь на эти слова, ибо она (цель. — *Red.*) может и не иметь ясной формулировки, так как религиозные убеждения, дух корпорации, к которой мы принадлежим, всякие запросы общества, страсть и общий интерес к чему-либо и проч. — все это обуславливает само по себе известный уклон в наших работах, независимо даже от нашего желания), итак, говорю, ученые, стремясь (злостно или невинно) поставить на своем, или из правильных посылок выводят неправильное заключение посредством софизмов или сложных логических ошибок, заражая нелепыми «научными» взглядами некомпетентное во всем общество, или из неправильно (сознательно, из опыта, ибо бывает и так — случай с известным Геккелем — или бессознательно) расположенных и соединенных данных выводят правильное логически, но неправильное с точки зрения истинных положений заключение, нанося в этом случае не меньший вред доверчивым людям. Говоря короче, ученые свои выдумки (называют в науке «гипотезами», «рабочими гипотезами») и домыслы в большинстве случаев выдают простакам за истину и действительные законы природы. Потому-то между ними и происходят споры (чего бы спорить о том, что всем ясно), разногласия и презириания убеждений друг друга. «Такой-то мне не авторитет», — всегда можно услышать из уст разгорячившегося ученого (в «своей» семье, конечно), тогда как общество с «благоговением» взирает на этот «авторитет». Ученый знает, что все, что он пишет, в сущности ничтожно и, пожалуй, лживо, но нельзя об этом самому же и рассказывать всем, потому что, во-первых, в этом его страсть, во-вторых, за это он получает деньги, почет, положение и т. д. История «Записок врача» Вересаева показывает, как они оберегают свои интересы и ненавидят того, кто раскрывает обществову глазу.

Об этом можно еще много и долго говорить и еще будет говорено, а сейчас достаточно с нас того вывода, что, несмотря на то, что в науке существуют разные школы в одних и тех же отраслях знания, можно немощным людям (то есть не могущим еще всецело возлюбить одно Писание и отцов) выводами лучших из них пользоваться, не забывая, однако, никогда, что все это не непогрешительно (потому что всегда есть противники из другого лагеря) и требует своего принятия не ради необходимости, а больше ради ласкания взора и слуха. Там, где истина очевидна, конечно, ничто не препятствует пользоваться этим. Ведь я не говорю, что вся наука от начала до конца лжива. Дело каждого взять из нее хорошее и откинуть дурное. Не возбраняется и других предупредить об этом. Лишь бы все делалось во славу Божию и ради душевной пользы ближнего, а не для его вреда и не для собственного (отличие от иезуитов).

⁶⁹ Неполное (сокращено мною из заглавия к немецкому изданию и подзаголовок к русско-му) название этого труда таково: «Новый способ лечения. Лечение целебными силами природы. Руководство для жизни согласно законам природы, для сохранения здоровья и для лечения без помощи лекарства. С приблизительно 600 рис. в тексте, 33 хромолитографированными таблицами, портретом автора и 10 разборными анатомическими моделями в красках. Полный перевод О. Каврайского, под редакцией бывш. консультанта Импер. Клинич. института вел. кн. Елены Павловны, д-ра мед. А. Зеленкова, председателя СПб. Вегетарианского общества. СПб., 1903. Кн-во «Просвещение». Т. I — III (= XII + 1980 стр.)

⁷⁰ Текст Платена, хотя мною и значительно сокращен, но оставлен без изменения. Выпущены только подробности и слишком специальные технические сведения (по гидротерапии, уходу за кожей и т. п.), пользование которыми не подходит к характеру и духовным целям моего «Опыта».

⁷¹ Люди объедаются, потому что боятся худосочия и малокровия, и наживают их от этого самого. Во вред и оболщание чревоугодия! Медицина сама признает.

⁷² Haut gout («с душком»).

⁷³ Речь идет о германском, конечно, рабочем, у русских вместо кофе принят чай.

⁷⁴ Фосфор весьма важен для питания мозгового вещества. Без фосфора нет мыслей, говорит, если не ошибаюсь, Мошот (примеч. Платена).

⁷⁵ Сильвестр Грэгем — знаменитый североамериканский физиолог начала прошлого столетия, профессор.

⁷⁶ Послушаем, что говорит о хлебе Грэгема один известный врач. Это уже упомянутый выше доктор Док, много лет питавшийся исключительно растительной пищей и блестящим образом опровергавший своим здоровьем, энергией в работе и свежей и цветущей внешностью предубеждение против питания растительной пищей.

Доктор Док говорит: «Хлебу Грэгема подобает занимать видное, почетное место не только на обеденном столе, но и среди так называемых лечебных средств, так как он самым естест-

венным образом излечивает всегда почти неприятные, а иногда и весьма тягостные явления за поров. Всем известно, что это весьма распространенное страдание весьма часто влечет за собой очень тяжелые болезненные расстройства, как-то: вялость кишок, брюшное полнокровие, геморрой, застой печени и даже тяжелые душевные страдания, до ипохондрии включительно. Как раз в этом отношении хлеб Грэгема часто нам давал поразительные результаты. Сотни людей обязаны ему тем, что без содействия аптеки излечились от вышеупомянутых страданий. Ввиду этого мы рекомендуем всем страдающим вялостью отправления органов пищеварения обратить особое внимание на этот хлеб. Хлеб с отрубями имеет неоспоримые преимущества: он служит одновременно и питательным и целебным средством; он не имеет вредного свойства большинства лекарственных средств, которые приносят нашему организму известный вред и потому непригодны для постоянного и непрерывного приема внутрь. Этот хлеб до такой степени полезен для нашего организма, что мы можем питаться им всю жизнь, и в то же время имеем в нем неизменно готовое к нашим услугам средство борьбы с недейтельностью кишок. Таким образом, он совершенно устраняет злоупотребление слабительными средствами, а ведь всем известно, какой вред они приносят; правда, они помогают на мгновение, неестественно раздражая кишки, но вследствие этого излишнего раздражения появляется еще большая слабость, то есть недейтельность кишок. В этом отношении мы не находим достаточно слов, чтобы рекомендовать Грэгемов, или отрубяной, хлеб как врачам, так и не врачам. В большинстве случаев этот хлеб блестящим образом оправдывал возлагавшиеся на него надежды; я знаю лишь очень редкие случаи, когда он не приносил желаемых результатов, и это обыкновенно случалось тогда, когда аптека успевала уже окончательно испортить дело.

Когда мы едим хлеб с отрубями, мы должны обращать особое внимание на основательное пережевывание и пропитывание хлеба слюной. Вводимое этим путем значительное количество слюны оказывает двоякое благоприятное действие на отправления желудка. С одной стороны, щелочные слюны связывают часть находящихся в желудке кислот, вызванных брожением; с другой стороны, бродильные ферменты слюны, превращающие крахмал зерна в сахар и камедистые вещества, попадают в желудок в таком количестве, что могут оказать значительное содействие процессу пищеварения.

То, чем ученые не нахватаются, приписывая себе новые открытия, давным-давно было известно и исполнялось уже нашими святыми. Так, в Житии великого в отцах св. Епифания, епископа Кипрского († 403) мы читаем, что его пищу составлял как раз отрубяной хлеб (см. Четии-Минеи св. Димитрия Ростовского, 12 мая).

⁷⁷ Отсюда польза плодов в аскетическом отношении: так как застоя крови в половых органах нет, то есть они не возбуждаются, то нет и похоти. Святые, питавшиеся постоянно одними плодами, средствами простой природы, много уже себе помогали и от многих искушений себя сохраняли. Не то, конечно, бывает у питающихся мясом, чаем, кофе, шоколадом, вином. Впрочем, все это так ясно, что доказывать это все равно, что стучаться в открытую дверь.

⁷⁸ Не забудем, что Адам и Ева в раю питались плодами и физически чувствовали себя прекрасно. Все великие пустычники и отшельники Египта, жившие нередко по 100 лет, при величайших физических трудах, питавшиеся исключительно плодами (финиками, винными ягодами, виноградом, маслинами и даже травой), являющиеся в этом отношении не менее прекрасным и замечательным примером.

⁷⁹ Маннокка — южноамериканское растение, клубни которого съедобны (заменяют одновременно наш хлеб и картофель).

⁸⁰ Как известно, молоко кипятят, имея в виду предотвратить процессы брожения, то есть чтобы некисло.

⁸¹ Пахтание — жидкость, которая отделяется от сливок при приготовлении масла.

⁸² Отсюда и до конца цитаты — замечательные строки, показывающие, что у знаменитых докторов, да притом еретиков, мы можем встретить настоящие духовнические проповеди. Проповеди тем более удивительные, что основаны они на научных опытных данных и говорят к чистому рассудку. При этом такие «проповедники» не в единственном числе существуют.

⁸³ Если простая родниковая вода так целебна, то что говорить про освященную чрез погружение в нее Животворящего Креста (малое освящение воды) или через молитвы угонщиков Божиих (источники преп. Серафима Саровского, Тихона Калужского и др.). Посему надо как можно чаще каждый день пить святую воду. Некоторые говорят: «Без чаю жить не могу», «он укрепляет» и т. п. Ах, не так мы живем... если чай нам «помогает», а про святую воду забываем, есть ли она на свете...

⁸⁴ Святые отцы наши это только и делали и жили безболезненно, часто при самых неблагоприятных внешних условиях (вследствие чрезмерности подвижничества).

⁸⁵ Санитарный советник д-р П. Нимейер говорит: «Настоящее врачевание начинается там, где оканчивается пичканье лекарствами».

Сколько острой правды и прямо-таки убийственных приговоров во всех предыдущих словах Нихольса и Нимейера по адресу патентованных наших врачей и светил медицины, горькой иронии по адресу легковверных, прельщающихся и одурачиваемых людей (пациентов) и сколько, наоборот, восторженного энтузиазма и скрытой похвалы постническому житию святых отцов и вообще подвижников, питающихся как раз «однажды» или «самое большее два раза в сутки!»

⁸⁶ А у нас как раз в пустынях и общежительных монастырях обычно это и практикуется. В начале обеда — целых два жидких горячих блюда!

⁸⁷ См. выше: «Что мы должны есть?»

⁸⁸ Отсюда и ниже Платен пускается в область настоящей аскетики. Рассуждения о страсти чревоугодия и гортанобесия, конечно, должны быть оригинальны в устах светского автора.

⁸⁹ Конечно, надо понимать — физически здоровый человек.

⁹⁰ См. замечательное совпадение этих слов со словами аввы Иосифа: если ты наелся досыта, значит съел вдвое больше, чем нужно. Кто удивился бы строгости их, должен будет смириться — и врачи то же говорят.

⁹¹ Этот врачебный совет следовало бы принять к сведению нашим монахам на трапезе в общежительных монастырях. Расскажу по этому случаю нечто из своих грешных дел.

Помню, по окончании гимназии, в желании заняться изучением аскетики теоретически и практически, я попал в Оптину пустынь (меня послали сюда люди добрые к старцам, о существовании которых — сознаюсь в этом — я дотоле никогда не слыхал, хотя и был всегда верующим человеком, ходил в церковь, исповедовался и причащался, читал Жития святых и проч.). Молодой юноша (сам автор. — *Ред.*), хотя и без памяти стремился к Богу, на путь святых отцов-постников, однако, конечно, пылал еще более всеми страстями, и чревоугодием в частности. Ибо пост легко уживается с гортанобесием, блуд с любовью к ближнему, с молчанием — кичливостью, с воздержанием от порока — чувством грусти и проч. без конца! Как это бывает, не всякий сумеет объяснить, а это бывает. И вот, когда наш постник пришел на общую трапезу, он прежде всего, как свойственно мирскому, стараящемуся «опередить» монахов в подвигах, осудил насельников сей славной на всю Россию пустыни за четыре блюда на столе. Монахи и — шутка сказать — четыре кушанья!.. Понятно, как человек, который составил себе самочинное житие по рецептам Египетских подвижников IV века и держал себя впроголодь (я не хочу сказать, чтобы последние отжили свой век), иначе мыслить тогда я не мог. Но когда он сел за стол, — новое искушение. Не успеет он три-четыре-пять раз окунуть ложку и поднести ее ко рту, как уже звонят к перемене кушанья... Что делать постнику? Быстро хватать и давить как будто стыдно, хотя помысел и нудит, сердце болит, что не наешься, а до ужина еще далеко, мысль все время в напряжении, вот-вот опять сейчас позвонят, наверно, и раздражение было... Со временем это прошло, как на опыте я изведать по другим обителям (в Оптиной после этого не пришлось это быть). Но все же я имею кое-что сказать против этой, как будто врачующей страсти чревоугодия, практики.

Что торопят братию в 100-200-300 и более человек за трапезой в каких-то целях заботы об их физическом здоровье, предположить нельзя, ибо врачи, — а им и книги в руки, — против этого. У святых отцов тоже мы не вычитываем, чтобы еда кое-как помогала пищеварению и не портила желудка. Наоборот, я бы мог привести скорее примеры за то, что надо есть медленно, что подвижники к каждой крошке относились со вниманием, хотя и не рали прекрасного пищеварения. Отсюда выражение, единственное подходящее к процессу их еды, — «вкушение». Ибо они ели с благоговением. Не думаю, чтобы о человеке, который глотает куски наполовину неразжеванными, с жадностью, торопливо, можно было так выразиться. Но все это относится уже больше к другому вопросу.

Если же торопящие думают, что утешением времени для перемены кушаний они могут улучшить духовное здоровье братии, то и здесь ошибаются, показывая только свою неопытность в духовной жизни и наглядный пример для всех, что надо сперва на деле пройти то, что хочешь взыскивать с других, а не саном убеждать к этому. От беспешности еды страсть не уменьшается, а, наоборот, возрастает. Все равно как при гнев: если будешь кричать, булешь и все в больший приходит гнев, а если будешь понижать голос больше обыкновенного даже, то и без известных аскетических средств (например, молитвы) подавишь страсть. Так и здесь: если кто за трапезой сидит, одержимый страстью чревоугодия, от этого страсть у него не уменьшится, если у него из-под рта миску возьмут. Если он ее опять к себе не пододвинет или при себе не оставит, то будет искать случая и средств тайноядением возместить потерянное. И во всяком случае страсть при нас останется. В доказательство приведу пример из того же времени посещения мною Оптиной. Пошел я на сенокос братский. И вот там один из послушни-

ков, узнав, что я имел намерение поступить в их монастырь, вздумал меня «просветить». Как раз один из предметов просвещения касался пищи: он был недоволен монастырскими 4 блюдами и требовал мяса (!). На основании всего того, что он открыл мне, я уверен, что этот несчастный недолго оставался в сем благословенном месте, то есть при святых старцах, но слова его показывают, что вышеуказанный способ врачевания не всеобъемлющ. Не знаю, что бы вышло из меня, если бы я поступил в монастырь, но думаю, что для врачевания своего чревоутодия мне пришлось бы искать все-таки иных путей.

Можно много говорить еще на эту тему, но достаточно в заключение сослаться на руководство Великого Варсонофия и Иоанна Пророка, которые учили: держать себя на трапезе так: «Когда видишь, что помысел твой услаждает представлением снедей и понуждает тебя непременно всех предупреждать (еще есть третья причина, тщеславная: монахам стыдно долго сидеть за столом) или придвинуть к себе какую-нибудь снедь, — это есть чревообъядение. Внимай же себе, чтобы не есть такой снеди с поспешностью» (Прпц. *Варсонофий Великий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни, вобр. — отв. 88. СПб., 1905, с. 65).

⁹² Жаль, что переводчик, приводя пословицы автора, все время не присоединяет к ним еще и подлинника, при котором они, собственно, и имеют только смысл.

⁹³ Большим недостатком современной одежды является подкладка, для которой часто берут жесткие, проклеенные материи. Необходимо, чтобы и подкладка была всегда шерстяная.

⁹⁴ Проф. Иегер рекомендует подкладывать полоску из шерстяного войлока, а д-р Ламанн — из деформированной хлопчатобумажной ткани. Таким образом, есть из чего выбирать, лучше же всего ничего не подшивать внутрь, беря пример с турецких фесок. Кстати, реформа в белье Ламанна состоит в том, что для тканей материи для этого белья берутся нити, сделанные из длиноволокнистого материала, что делает проклейку излишней. А как известно, и при обычной фабричной обработке бумажной пряжи (из коротковолокнистого материала), чтобы сделать ее гладкой и нервущейся во время ткачества, ее пропитывают крахмальным клейстером. Отсюда происходит то, что при всяком смачивании (например, потом) нити ткани разбухают, клейстер (оставшийся от обварки в материи) разбухает вновь, и вся материя делается непроницаемой, то есть вредной для здоровья. Следовательно, бумажные ткани надо выбирать неклеенные.

⁹⁵ Вследствие покрывания непроницаемым пуховиком продукты выделения, остатки обмена веществ и проч. не могут удаляться через соответствующий выделительный орган — кожу и принуждены искать другого выхода — через кишки и почки, и в результате эти органы получают двойную работу. Вследствие этого опять-таки появится усиленный прилив крови к органам, находящимся в нижней части живота, и половые органы будут приведены в состояние повышенного раздражения (Платен).

⁹⁶ Ср. жизнь наших преподобных отцов-пустынников.

⁹⁷ Платен. Указ. соч., т. I, с. 4—134.

⁹⁸ Д-р медицины Ламанн, один из самых выдающихся дипломированных представителей естественного метода лечения, говорит следующее о полном выздоровлении: «Большой организм вылечен только тогда, когда он при помощи простейших жизненных возбудителей (простая пища, движение и покой, уход за кожей и т. д.) доведен до такого состояния, что может противостоять влияниям повседневной жизни, когда, следовательно, на него не будет вредно действовать ни перемена погоды, ни ненормальные общественные и профессиональные условия. Поэтому нельзя, например, говорить об излечении ревматизма, как скоро больной, хотя и освободился при помощи салициловой кислоты и т. п. от боли и получил способность двигаться, но в то же время боится всякого дуновения ветерка и при первом же удобном случае вновь получает приступ ревматизма. Только тогда больной может считаться излеченным от ревматизма, когда потогонные ванны с последующими укрепляющими охлаждающими ваннами вывели из его тела отложившиеся в нем ненормальные продукты обмена веществ (соли мочевой кислоты), когда благодаря рациональной, делающей немислимым образование ненормальных продуктов обмена веществ, диететике (включая сюда как пищу, так и одежду) повысилась сопротивляемость его организма вредным влияниям, когда повторные опыты с простудой (чередование теплых и холодных ванн, воздушные ванны) докажут, что данному лицу не угрожает уже опасность «простудиться» ни на свежем воздухе, ни в жилой комнате или танцевальной зале с открытыми окнами». Д-р приводит дальше подобное же разъяснение того, когда должно считать излеченным желудок и болезни пищеварения (Платен. Цит. соч., т. I, с. 274 — 275).

Таким образом, с точки зрения даже самих знаменитостей медицинских, обычное восстановление здоровья больных, практикуемое у нас, есть ни больше ни меньше, как их самообман или просто обман. Впрочем, говоря это противники аллопатии.

⁹⁹ *Платен*. Цит. соч., т. I, с. 273.

¹⁰⁰ Последнее понятно: с умножением знаний и открытием новых способов лечения умножаются и новые, еще невиданные, болезни, которые влекут снова роковые ошибки и массу жертв.

¹⁰¹ Я здесь не имею в виду, например, вышеуказанных последователей естественных методов лечения или гомеопатов и проч., но даже в среде самой всесильной аллопатии не всё, как увидим сейчас, благополучно.

¹⁰² *Реклю Э.* Человек и земля. СПб., 1909, с. 194.

Любопытно признание у этого не верующего ни в какую мистику рационалиста существования магии и волшебства и взятие под свою защиту знахарства, народной медицины и лечебного искусства даже дикарей!

¹⁰³ In the South Seas. Т. II. P. 232–235 (цитата Э. Реклю).

¹⁰⁴ По «Календарю для врачей всех ведомств», 1902, с. 532, и собственным данным писателя (*Русский листок*, 1901, XII, I, 332); также в «Галерее русских писателей». (Текст редактировал И. Игнатов). М.: Изд. С. Скимунта, 1901, с. 589.

¹⁰⁵ Ср.: Записки врача. Изд. 3-е. СПб., 1902, с. 3, 33, 74, 118 и др.

¹⁰⁶ Там же, с. 29.

¹⁰⁷ Там же, с. 30–31.

¹⁰⁸ Там же, с. 77.

¹⁰⁹ Там же, с. 119.

¹¹⁰ Там же, с. 150.

¹¹¹ Надо прочесть всю книгу, с первой страницы до последней, чтобы вынести целостное, в высшей степени сильное впечатление. Вышеуказанные же мои цитаты, сухие, голые, ничего подобного не дают.

¹¹² Записки врача, с. 161–162, 164.

¹¹³ Там же, с. 88. *Теодор Бильрот* (Billroth, 1829–1894) – немецкий хирург, один из самых выдающихся операторов всего XIX века. Его научные труды выдержали десятки изданий (например, «Allgemeine chirurgische Pathologie und Therapie» – 15 изданий, «Dii Krankenpflege im Hause und im Hospital» – 7 изданий и т. д.).

¹¹⁴ Там же, с. 42, 46.

¹¹⁵ Выражение это, не скрою, тоже не нравится мне: иностранное слово создает тавтологию и огрубляет дело.

¹¹⁶ Если кто скажет, что это недостойно Бога – ввергать человека в болезнь (как это сделал кошунственно Дидро), тот окажет непонимание дела и богословия. Скорби здесь по существу не имеют злого начала, которое есть только грех. И не это худо, а то, если ангел преступит границы дозволенного, как в этом примере.

¹¹⁷ Конечно, болезнь может развиваться и от чисто физических причин, без посредства духов, но не без ведома все-таки Божия (Товит. 2, 10; Мф. 10, 30).

Также и обратно: выздоровление зависит от воли Божией, но и при видимом изъяснении ее (например, через чудотворца) может, для смирения человека, совершаться при посредстве лекарств. Пример: Ис. 38.

¹¹⁸ Подробности об истечениях во время болезни см. у Иоанна Лествичника (15, 54).

¹¹⁹ См.: *Преп. Варсонофий Великий*. Цит. соч., п. 517, с. 334.

¹²⁰ А на существо самой медицины, конечно, влияют, ибо в зависимости от характера тех или иных приемов лечения стоят право и законность врачебного искусства: безупречные во всех отношениях (приемы) делают ее приемлемой и снискивают ей благословение Божие, а безнравственные и вообще недопустимые обвиняют ее в глазах людей и Самого Бога.

- ¹²¹ Ин. 9, 2–3; Иов, 40, 3 (слав.).
- ¹²² Ср.: *Прп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Цит. соч., п. 518, с. 324–325.
- ¹²³ Лавсаик, п. 8, об авве Аммене. СПб., 1873, с. 32–33.
- ¹²⁴ Ср.: *Прп. Серафим Саровский*. Поучения, п. 15. Житие, составленное Л. Денисовым. М., 1904, с. 434.
- ¹²⁵ Печерский Патерик, л. 206 и об., Житие прп. Пимена (Перевод со слав. мой. — *Е. В.*) Киев, 1883.
- ¹²⁶ Здесь что ни слово, то перл. И потому надо разбираться в этом отрывке слово за словом. (*Прп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Цит. соч., п. 130. СПб., 1905, с. 91.
- ¹²⁷ Следует обратить внимание спасающемуся на эту связь между скорбью и благодарением (с терпением). То же мы видели у Великого Варсонофия.
- ¹²⁸ Древний Патерик, VII, 24. М., 1899, с. 117.
- ¹²⁹ Там же, с. 130.
- ¹³⁰ *Прп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Цит. соч., п. 526,
- ¹³¹ См. на эту тему: *Св. Иоанн Златоуст*. Слово «о болезни и врачах» // Творения, т. XII. СПб., 1906, с. 575.
- ¹³² О медицине в Ветхом Завете см. отдельную монографию: *Ebstein W. Die Medizin in Alten Testament*. Stuttgart, 1901; в общих курсах: *Wunderbar R. Biblische-talmudische Medizin*. Bd. I–II. Riga, 1850 – 1860; *Trusen J. Darstellung die bibl. Krankheiten und der auf d. Medizin bezuglichen Stellen der heilig. Schrift*. Posen, 1843. *Bennett. Diseases of the Bible*. Lnd, 1887, и др.
- ¹³³ *Ebstein W. Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud*. Stuttgart, 1903.
- ¹³⁴ См.: *Harnack A. Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte – b. Texte und Untersuchungen*, Bd. VIII, Heft 4, 1892.
- ¹³⁵ Четии-Минеи, 1 и 27 июля.
- ¹³⁶ *Euseb. Hist. eccl.*, V, I, (Сочинения *Евсевия Памфила*, т. I. СПб., 1858, с. 240–241.
- ¹³⁷ *Reinesius. Syntagma inscriptionum antiquarum*. 898, V, 1682, Lipsioe et Francof. Также подобные надписи у *De Rossi. Roma Sotterranea Christiana*. Т. I, tab. XXI, п. 9, и др.
- ¹³⁸ См.: *Martigny. Dictionn des antiquites chretiennes*. Paris, 1877. P. 680 – L'art «Professions exercees par les premiers chretiens», п. 2.
- ¹³⁹ Особенно предписывалось бегать иудеев. А как же быть, если они обещают вылечить? «Если иудеи и точно вылечивают, – учит *св. Иоанн Златоуст*, – то лучше умереть, нежели прибегнуть к врагам Божиим и чрез них получить исцеление» (Творения, т. I. СПб., 1898, с. 751). Отзвук этого сохранился даже до времен VI Вселенского Собора. Последний 11-м своим правилом повелевает, чтобы никто из мирян или из клира под страхом отлучения не призывал в болезни врача из евреев, также и не принимал бы от последних лекарств (Книга правил. М., 1911, с. 84).
- ¹⁴⁰ «Монах, жену лекий да запретится» (Материалы покаянной дисциплины. Номоканон при Большом Требнике). Сомнительно даже, чтобы и мирские врачи первых христиан занимались, например, гинекологией и акушерством в тех границах, о которых можно заключить по одному неизданному мраморному памятнику Латеранского музея (class. XVI, п. 22 и 33), где изображен набор хирургических инструментов до шипцов и маточных зеркал включительно. См. изображение: *Martigny*. Указ. соч. P. 380 – L'art. «Jnstruments et emblemes representes sur les tombeaux chretiens».
- Известно, что первые христиане иногда покупали саркофаги у языческих скульпторов и, не очистивши хорошенько то, что на них было, клали в них своих умерших. И как раз это изображение является почти точной копией, например, с найденного подобного же в Помпее (см.: *Overbeck*. Ротрен). По изображениям на саркофагах никак нельзя всегда судить основательно и с точностью о быте, потому что иначе мы к таким выводам придем, что первые христиане

окажутся безнравственнее нынешних. А дело, как я сказал, иногда очень просто (ср. еще на эту тему: *Голубцов А.*, проф. Из чтений по церковной археологии и литургике. Ч. I. Археология. Сергиев Посад, 1918, с. 173–174.

¹⁴¹ Достопамятные сказания. Об авве Антонии, п. 24. СПб., 1871, с. 12.

¹⁴² Четии Минеи, 1 июля.

¹⁴³ *Св. Иоанн Златоуст. Творения*, т. I, с. 751.

Действительно, влиянию гипнотизма люди или совсем не поддаются, или поддаются особым образом: излечиваясь, например, от пьянства, приобретают вместо него иную страсть — гордость, духовную прелесть и проч. Имею перед глазами примеры. Для знакомых с духовной жизнью это понятно до прозрачности.

¹⁴⁴ *Бернадский Э.*, д-р. Медицина, врачи и публика, с. 60, 81.

¹⁴⁵ Подвижническую жизнь сестрам нельзя вести. Если мы видим настоящих сестер милосердия и жен «благочестивых», ходящих в церковь и молящихся, это ничего не значит. Если у них нет при этом страсти, ничего не значит. Они не знают, что такое бесстрастие помыслов. Если святые отцы закрывали куколом глаза, выходя в свой садик, чтобы не видеть деревьев, то умолчу о прочем. У них забота о подвижничестве, а не о спасении. Спаситься может и блудница в одну минуту, через вздох сокрушения и покаяния, а искусство спасения требует для своего обучения долгие годы и крайнего воздержания.

¹⁴⁶ *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн.* Цит. соч., п. 312, с. 222.

¹⁴⁷ «Слышно, что был какой-то знаменитый врач, — говорит *Феофан Затворник*, — который не приступал к лечению, пока больной не исповедуется и не причастится Святых Таин, и чем труднее была болезнь, тем он настойчивее этого требовал. Какой благоразумный человек, насколько он облегчал себе дело!» (Мысли на каждый день года, с. 34–35).

¹⁴⁸ *Дьяченко Г.* Любовь, с. 545.

¹⁴⁹ См.: там же, примеч.

¹⁵⁰ *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн.* Цит. соч., п. 777, с. 459; то же и в другом месте, п. 505, с. 327.

¹⁵¹ «Курорт» этот был, как увидим сейчас, настоящей пустыней, может быть, даже горячие источники не были заключены в специальные ванны и здания. Но мы знаем уже из Жития св. Аверкия Иерапольского, равноапостольного († 167), что он, ввиду крайнего множества больных в окрестных местностях и неимения у себя времени для исцеления каждого порознь, вызвал особым чудесным образом, после молитвы, из земли горячие ключи и при случае на аудиенции у императора просил вместо платы за изгнание беса из его дочери, от которой (платы) он отказался, выстроить ему на казенный счет бани и ванны. На что и были отпущены из государственной казны деньги. Источники были не просто целебные, а чудодейственные (вроде наших — прпп. Серафима Саровского, Тихона Калужского и др.), и толпы народа свободно, без затруднения, получали по молитвам св. Аверкия исцеления под видом пользования водолечением (Четии-Минеи, 22 октября).

¹⁵² *Св. Василий Великий.* Письмо к Антипатру, п. 132. // Творения, т. VI. Сергиев Посад, 1892, с. 272.

¹⁵³ Олимпиада очень унывала в разлуке со своим духовным отцом и тосковала по нему до изнеможения. Св. Иоанн Златоуст с дороги написал ей ряд задушевных писем, в которых много чувств и нежной взаимной попечительности. Эти духовные и духовнические отношения в свое время навлекли на них, по ненависти дьявола к старчеству и чистоте, много гнусных клевет, подозрений, открыток, наконец, обвинений. Не ослаб к ним интерес и до сих пор. Но Иоанн Златоуст и Олимпиада с честью, долготерпением и славой вышли из этой огненной печи людской злобы и зависти.

Вот несколько строк к этому вопросу из «Стогла» свяш. П. Флоренского: «Уже беглый просмотр переписки Иоанна Златоуста с Олимпиадою убеждает, что их связывала одухотворенная любовь, гораздо более личная, чем просто нравственная связь епископа и диакониссы. Конечно, обвинения противников Златоуста, — вроде того, что будто он во время богослужения воскликнул: «Погибаю, схожу с ума от любви!» — нелепы, но названная переписка объясняет, что именно послужило поводом к наветам врага. Страдания Олимпиады во время ссылки Златоуста, взаимные заботы о здоровье и просьбы заботиться о себе, извещения о своем благосостоянии (чтобы утешить и ободрить), просьбы писать о себе и т. д., — тут все оттенки личной любви. Эта интим-

ность выступает с особенной наглядностью, если сделать некоторые статистические подсчеты. Так, в русском переводе переписки Златоуста 17 писем к Олимпиаде занимают 84 страницы (=3612 строк), а группа в 17 писем к другим лицам занимает в среднем 11,9 страницы (=511,7 строк). Так, включая пустые промежутки, находим, что текст 17-ти писем к Олимпиаде занимает 3544 строки, а текст 17-ти писем к другим лицам занимает в среднем 444 строки, то есть в среднем, значит, одно письмо к Олимпиаде содержит 208,5 строк, а к иным лицам 26,1 строк. Итак, письмо к Олимпиаде, в среднем, в 8 раз длиннее писем к иным лицам. Эта цифра «8» есть лишь подтверждение житию Иоанна Златоуста, где говорится, что Иоанн «любил Олимпиаду духовною любовью, как некогда св. Павел Персиду, о которой пишет: «Целуйте Персиду возлюбленную, которая много трудилась о Господе». Олимпиада же святая сотворила не менее Персиды. Когда же Иоанн был изгнаньем неповинный со своего престола, блаженная Олимпиада с прочими честными диакониссами плакала о том много» (*Флоренский П.*, свящ. Столп и утверждение истины // Опыт православной Теодицеи в 12-ти письмах. М., 1914, примеч. 550).

¹⁵⁴ Св. *Иоанн Златоуст*. Письма к Олимпиаде, п. 4 // Творения, т. III. СПб., 1897, с. 612–613.

¹⁵⁵ *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Цит. соч., п. 531, с. 341.

¹⁵⁶ Такие примеры в Житиях о Амвросия Оптинского, Варнавы Гефсиманского, особенно Иоанна Кронштадтского и других во множестве встречаются.

¹⁵⁷ См.: Патерик, гл. О брате, впадшем в болезнь.

¹⁵⁸ *Прпп. Варсонофий Великий и Иоанн*. Цит. соч., п. 529, с. 339–341 (в сильном сокращении).

¹⁵⁹ «Искусство (наука) обширно, а жизнь коротка». Это изречение Гиппократа из его *Афоризмов* принято обычно употреблять в латинском (как здесь) переводе.

¹⁶⁰ Желаящие могут многое из невыявленного у меня почерпнуть еще у св. *Василия Великого*: Правила, пространно изложенные, 55-й ответ // Творения, т. V. О подвижничестве. Сергиев Посад, 1892, с. 183–190.

¹⁶¹ Наставники и учителя культурного общества иногда великое наслаждение находят при всех, именно при всех, испражниться такими зловонными словами. Белинский в своих «Литературных мечтаниях» пишет: «Что за блаженство, что за сладострастие души – сказать какому-нибудь тению в отставке и без мундира, что он смешон и жалок со своими детскими претензиями на великость... доказать какому-нибудь литературному учителю, что он близорук, что он отстал от века и что ему надо переучиваться с азбуки... Говорю вам, во всем этом есть блаженство неизъяснимое, сладострастие безграничное!...» Таковы психологические основы беспристрастной (объективной) критики в цивилизованных обществах. Христианин должен помнить, что если есть у него обязанность учить и обличать других, то он должен это делать не по страсти, а из любви к ближнему.

¹⁶² Лествица. Слово 10-е, п. 4, 5, 7, 8. Сергиев Посад, 1908, с. 97.

См. превосходное поучение «О клевете и осуждении» в кн.: *Свят. Тихон Задонский*. Об истинном христианстве. Кн. 1, ч. 1, ст. 4-я (вступ.). Гл. 4-я. М.: Синод. изд., 1889, с. 166–170.

¹⁶³ О том, чтобы не судить ближнего // Душеполезные поучения. Троицкая Лавра, 1904, с. 80.

¹⁶⁴ Цит. соч., 10,11, с. 98.

¹⁶⁵ Древний Патерик, 9,15. М., 1899, с. 148–149.

¹⁶⁶ Там же, 9,20, с. 150–151.

¹⁶⁷ Об авве Пимене, п. 92 // Достопамятные сказания. СПб., 1871, с. 294.

¹⁶⁸ Когда Пимен был еще новоначальным монахом, то показал такие дела в борьбе с помыслами, что один из святых, у которого он руководствовался, предсказал ему: «Ты – ангельский Пимен. Имя твое прославится по всей земле Египетской». Еже и бысть. («Ангельский Пимен» – *ἄγγελον Πιστῆν* – непереводимая игра слов, ибо Пимен по-русски значит «пастырь». Следовательно, слова старца можно еще и так понять (что, наверно, он и хотел выразить: «Ты – пастырь ангелов, ангельский пастырь») (см.: Достопамятные сказания, п. 1, с. 263–264).

¹⁶⁹ Там же, п. 70.

170 Там же, п. 78.

171 Это — тот из великих древних отцов, который сказал про себя: «С того времени, как наречено на мне имя Христа (Иак. 2, 7), ложь не выходила из уст моих» (о нем см.: Там же, с. 62–64).

172 Древний Патерик, гл. 9, 21, с. 151.

Подобный же случай видения того, чего нет за ближними, см. у аввы Дороефа (О том, что не должно лгать // Душеполезные поучения, IX. Троицкая Лавра, 1904, с. 108–110).

173 Вопросы эти в свое время предложены были прп. аввой Дороефом (когда он был еще новопоступившим послушником в монастыре) св. Иоанну, названному за свою острую прозорливость Пророком. Некоторые из первых ответов принадлежат св. Варсонофию Великому и даны иным лицам. (См.: Душеполезные поучения, ответы 43, 44, 45, 46, 50, с. 245–247.)

174 Здесь Варсонофий Великий объясняет, как отличить осуждение от разговора пользы ради. Но предмет этот требует все-таки известной высоты духовной жизни и чистоты совести, ибо в быту мы часто видим, что люди не только осуждают, но и носят ближних своих, однако и не замечают, что совершают в это время дело бесовское, и совесть их не упрекает, молчит. Сердце их не различает тонкого движения страсти, о котором говорит святой, а все пылает мрачным огнем или же, наоборот, остается бесчувственным, спокойно-каменным. Посему самое безопасное для новоначальных руководствоваться правилом преподобного Иоанна Лествичника (Лествица. Слово 10-е). Правда, добродетели любви не окажешь, но зато безопасен будешь от возможности греха.

175 Этот и нижеследующие вопросы аввы Дороефа в высшей степени наглядно показывают, как тонко он разбирался в своих помыслах (припомним, что он в это время только недавно поступил в монастырь) и как святые делаются святыми, то есть в чем состоит их очищение сердца, что они думают, как направляют свои мысли и проч.

176 Это подметили даже внешние, нецерковные писатели и художники. Последние сообщают обычно демону черты дегенеративной мимики с преобладающим, доминирующим злорадством, при отсутствии всяких благородных черт. Причем наделяют его умом (посредством сокращения верхней орбитальной мышцы). См., например, мрамор «Мефистофель» работы скульптора проф. Н. Лаврецкого; также Антокольского и др. О «мефистофельском лице» см.: *Сикорский И.*, проф. Всеобщая психология с физиогномикой, в иллюстр. излож. Киев, 1912, с. 562–564.

177 Примером может служить известный Тимон в древности. Однажды Алкивиад, знаменитый впоследствии демагог Афинский, весело возвращался из народного собрания: внесенное им предложение было принято. Попавшийся ему навстречу Тимон, его заклятый враг, не свернул с дороги, против обыкновения, а дружески пожал ему руки и сказал: «Радуюсь твоему успеху, молодой человек, из тебя выйдет большое зло для всех афинян» (*Алексеев В.* Письма и бумаги Суворова, т. I. Пг., 1916, с. 430, п. 421).

178 Про поэта Лермонтова рассказывается в биографическом очерке: «В Пятигорске Лермонтов любил забавляться тем, что незаметно надламывал приготовленные в гостинице за общим столом тарелки. Слуги приходили в отчаяние во время мытья посуды, вынимая из воды груды черепков, а Лермонтов, насладившись их недоумением и испугом, тут же щедро расплачивался с хозяином» (*Садовский Б.*, Ледоход. Пг., 1916, с. 26).

179 *Еп. Феофан.* Толкование 2-го Послания к Коринфянам. М., 1894, с. 258.

180 См. Пс. 106, 33–35; 40–41, 42–43; *Еп. Палладий.* Толкование на псалмы. Вятка, 1874, с. 469–470.

181 См. примеры: *Попов Е.*, прот. Нравственное богословие. СПб., 1901, ч. II, с. 947, 949 («Злоудавление несчастью ближнего» и «Бесовское злорадование, то есть греху невинного лица»).

182 См. Следованную Псалтирь, гл. 41-ю. Изд. 1792, л. 461 об.

183 «Агарянское», то есть состоящее из потомков Агари (Быт., гл. 16). О них упоминается в Библии в Пс. 82, 7; 1 Пар. 5, 19–20; 27, 31. В широком смысле Церковь под ними разумеет нечестивых магометан, от которых так долго, если и не до сих пор, страдала Греко-Восточная Церковь. Разумеется, можно отнести это и ко всяким другим угнетателям Церкви.

184 Блестяще, как всегда, доказывал эту мысль в отношении каждого человека св. Иоанн Злауост, также и другие (см. *Еп. Феофан.* Толкование на Послание к Римлянам. М., 1890, с. 264–266).

¹⁸⁵ Поэтому в истории мы и видим всегда, что когда враги какого-либо народа хотят поколебать его силу, начинают с развращения его и отторжения от Бога. А когда сила благодати от него отступит, тогда с ним можно делать, что угодно (ср. Откр. 2, 14; 25, 1–2).

¹⁸⁶ *Архим. Спиридон*. Из виденного и пережитого. — «Христианская мысль», 1917 (год издания статьи о блаженном особенно необходимо иметь в виду!), III–IV.

¹⁸⁷ Ср.: *Преп. Исаак Сирин*. Слово 48-е. О возгорании сердца подвижника ко всей твари. Сергиев Посад, 1911, с. 205–206.

¹⁸⁸ *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. Поучение XII, с. 142.

¹⁸⁹ См. интересное изображение взаимодействия и развития этих страстей у Лермонтова в его Арбенине, имеющем автобиографическое значение. — Прозаический отрывок одной неоконченной повести // Сочинения, т. II. Изд. т-ва Вольф, 1897, с. 114.

¹⁹⁰ Действительно, перечисление иных страстей и пороков в светской литературе нередко встречается, но про «дерзость» я нигде не нашел упоминания — ни в научной, ни тем более в беллетристической, а последняя-то на каждой странице грешна этой страстью.

Конечно, я говорю здесь не про наименование (термин) страсти, а про самое ее существование как самостоятельного порока.

¹⁹¹ Лествица, Слово 26, 99. Сергиев Посад, 1908, с. 192–193.

¹⁹² *Прп. авва Дорофей*. Душеполезные поучения, п. 8. Троицкая Лавра, 1904, с. 221.

¹⁹³ Слова самого прп. Варсонофия Великого про Иоанна Пророка, которыми первый хотел показать равенство духовных дарований — своих и последнего. (Руководство к духовной жизни. Вопрос-ответ 129. СПб., 1905, с. 91.)

¹⁹⁴ *Прп. авва Дорофей*. Цит. соч., п. 10, с. 223.

¹⁹⁵ Там же, с. 60.

¹⁹⁶ *Св. Исаак Сирин*. Творения. Слово 90-е. Сергиев Посад, 1911, с. 45.

Еще о дерзости говорит подробно прп. Агафон — один из великих и рассудительнейших отцов Египта. (Достопамятные сказания: Об авве Агафоне, п. 1. СПб., 1871, с. 39–40.) Кратко его слова приводит прп. авва Дорофей (цит. соч., с. 60).

¹⁹⁷ *Прп. авва Дорофей*. Цит. соч., с. 61–62.

¹⁹⁸ См.: *Homers Iliade*, erklart von Dr. Viet Hug. Koch, I Heft. Hannover, 1872, inloc. Здесь же собраны комментарии древних и новых глоссаторов.

¹⁹⁹ *Архиеп. Никон*. Толкование на Ев. от Матфея. («Троицкие листки», 1898, вып. XXIII, с. 324, п. 881).

²⁰⁰ *Еп. Феофан Затворник*. Толкование Послания к Колоссянам. М., 1892, с. 251.

²⁰¹ *Еп. Феофан*. Толкование Послания к Ефесеянам. М., 1893, с. 376–378, passim.

²⁰² *Еп. Игнатий (Брянчанинов)*. Отечник (об авве Антонии, п. 25). СПб., 1891, с. 8.

²⁰³ *Еп. Игнатий (Брянчанинов)*. Цит. соч., п. 190, с. 24.

²⁰⁴ *Св. Иоанн Златоуст* // Творения. Т. XI. СПб., 1905, с. 144 – 147, passim.

²⁰⁵ *Архим. Агапит*. Жизнеописание в Бозе почившего Оптинского старца иеросхим. Амвросия с его портретом и факсимиле, в двух частях. М., 1900, с. 172+151+XXIII.

Житие старца в изложении других авторов далеко уступает в силе проникновенности и понимания тонких аскетических деланий монаха сему жизнеописанию, и потому кто хочет получить неизвращенное понятие о старце Амвросии и существе старчества и самого спасения, пусть читает эту книгу.

Ср. также шутовство в обращении таких величайших по богопросвещенности ума и строгости взглядов светил Церковного неба, как св. Василий Великий и Григорий Богослов. (Письма последнего к первому в пустыню, п.п. 2, 3, 4; в VI томе его «Творений». М., 1889, с. 88 – 91).

206 *Св. Димитрий Ростовский*. Чети Миней, 21 июля. М., 1898, (синод. слав. изд.), с. 481.

207 Если бы кто усомнился в их святости и потому счел бы их поступки недостойными истинных христиан и недозволительными, то такому напомним, что и про уже прославленных Церковью святых говорится то же. Так, в Сказании о блж. Николае (Кочанове), Христа ради юродивом Новгородском, мы читаем: ...Глаголаша тамо (на улицах города) словеса неуместная, обаче неким предстоящим весьма учительная и полезная; являше иногда движения странная, обаче ни единому соблазн дающая, паче же многих вразумляющая» и проч. (Свящ. И. Ковалевский. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М., 1895, с. 185 – 186).

208 *Прп. Варсонофий Великий и Иоанн Пророк*. Руководство к духовной жизни. Вопрос-ответ 456. Спб., 1905, с. 299.

209 Там же.

210 О взгляде русского народа на болтовню, отразившемся в его поговорках и пословицах, см. интересную главу «И зверю слава» в книге: *С. Максимов*. Крылатые слова. Изд. 2-е. СПб., 1899, с. 271 – 272.

211 *Dr. Scholz*. Дизетика духа. Перев. под редакцией проф. П. Ковалевского. Харьков, 1888, с. 115, 117 – 118, *passim*.

212 Рассказывает поэт Полонский в своих «Воспоминаниях» о нашем известном писателе Тургеневе:

«Однажды Тургенев прочел в «Новом времени» известие, что он пишет детские повести, а я у него гощу в деревне.

— А что, — сказал я шутя, — если напечатают, что я дою гвоздь, а ты добиваешься меду из ржавой подковы.

— Нет, — возразил он, хихикнув, — ты доишь гвоздь, а я держу шайку» (Нива, 1884, № 6, с. 132; ср. еще там же, № 7, с. 159). И теперь я попрошу читателя познакомиться с так называемыми шутками старца о. Амвросия (*Архим. Агапит*. Указ. соч.). Разница между ними и этим празднованием та, что в первых содержится действительно духовный мед и глубокая мысль, а здесь — глупое и даже не смешное рассуждение, из которого хотят сделать великое событие с занесением на страницы «истории»...

213 *Чарльз Д. Корниш*. Жизнь животных в фотографиях с натуры. Перев. с англ. под редакцией проф. А. Мензбира, т. I. М., изд. И. Кнебель, с. 67.

214 Пример и врачевание сего см. в Житии преп. Досифея (*Прп. авва Дорофей*. Цит. соч., с. 16).

215 Рассказывается в Житии прп. Арсения Великого следующее.

Уже он достиг большого духовного возраста, но осталась у него от прежней жизни в миру (как известно, он был придворный и воспитатель детей императора Феодосия Великого) недобрая привычка — сидеть заложив ногу на ногу. Видели это некоторые из братьев, но никто не смел в том его исправить, потому что у всех пользовался великим благоговением и честью. Тогда один из них — авва Пимен (впоследствии — Великий) — сказал другим: «Пойдем к авве Арсению, и я сяду при нем так, как он привык сидеть, а вы обличите меня как неприлично сидящего. Я же начну просить прощения, — и страсть исправится». Все пошли и сделали, как решили. Преп. Арсений, познав, что неприлично сидеть таким образом монаху, с тех пор исправился (*Св. Димитрий Ростовский*, Чети Миней, 8 мая. М., 1898 (синод. слав. изд.), с. 207).

216 Отец иеросхимонах Амвросий Оптинский рассказывал из своей жизни такой случай. Раз, когда он служил позднюю литургию (был он тогда молодым иеродиаконом), приехал в Оптину пустынь Малоярославецкий о. игумен Антоний, бывший скитоначальник, хорошо известный о. Амвросию.

«Во время чтения часов, — передавал последний, — входит он в алтарь. По обычаю кланяюсь ему и подхожу под благословение.

— Ну, что, привыкаете ли? — обращается ко мне смиренный о. игумен.

— Вашими святыми молитвами, батюшка, слава Богу, привыкаю, — довольно развязно ответил я.

Вдруг о. игумен переменяет тон и речь:

— Ко смирению-то...

Я и не знал, что отвечать».

Так духовные оптинские старцы и свободную речь, как знак сокровенной горделивости, ревнующих о спасении душ старались врачевать приличным замечанием, не стесняясь ни ме-

стом, ни временем (ср.: 2 Тим. 4, 2 («безвремение»). Вот при таком-то воспитании и выходят Амвросии (*Архим. Агапит*. Цит. соч., ч. I, с. 40).

²¹⁷ См.: *Попов Е.*, прот. Общественные чтения по православно-нравственному богословию. СПб., 1901, с. 552, след. 879.

²¹⁸ *Прп. авва Дорофей*. Цит. соч., с. 238 (вопрос-ответ, п. 33).

²¹⁹ Достопамятные сказания, п. 23.

²²⁰ Там же, п. 1.

²²¹ Там же. «Об авве Пимене», п. 107; *Еп. Игнатий (Брянчанинов)*. Цит. соч., с. 294.

²²² *Прп. Иоанн*. Лествица. Слово 23, 1. Сергиев Посад, 1908, с. 150.

²²³ *Прп. Марк Подвижник*. Творения. Слово «о думающих оправдаться делами», п. 217. М., 1858, с. 84.

²²⁴ *Рейнак С.* Аполлон. История пластических искусств. М.: Кн-во «Проблемы эстетики». 1913, с. 218.

²²⁵ Эндозкзосмос — авторское словообразование, означающее в данном тексте — взаимопроникновение внутреннего и внешнего мира. От эндосмоса и экзосмоса (греч.), означающих диффузию во внутрь и вовне (endon, exo — греч., соответствуют — внутрь, во вне, и osmos — греч., толчок, давление импульс). — *Ред.*

²²⁶ *Ковалевская С.* Литературные произведения. СПб., 1893, с. 30–36.

²²⁷ *Прп. Иоанн*. Лествица. Слово 23, 2.

²²⁸ Od. III, 30, I; изд. Schutz'a, 1880, Nauck'a, 1880.

²²⁹ Epist. 19, 23. 32 – 33; изд. Kruger'a, 1879.

²³⁰ *Прп. Иоанн Кассиан*. Писания. Кн. 12, гл. 2, 24–25; *Авва Дорофей*. О смиренномудрии // Душеполезные поучения, II. Троицкая Лавра, 1904, с. 42, след.

²³¹ См. более подробную картину душевных устроений гордецов у *прп. Исаака Сирина* (Цит. соч., 257, 328, 390 и др. Сергиев Посад, 1911; у *прп. Иоанна Кассиана* (Цит. соч., 12, 27, 29–30).

²³² Лествица. Слово 23, 14.

²³³ Например, *прп. Виталий* (см.: Четии Минеи, 22 апр.).

²³⁴ Например, *св. Макарий Египетский Великий* (см.: Достопамятные сказания. СПб., 1871, с. 194–196).

²³⁵ *Прп. Исаак Сирин*. Цит. соч., с. 310–311.

²³⁶ *Ломброзо*. Гениальность и помешательство. СПб., 1892, с. 25.

²³⁷ *Прп. Иоанн Кассиан*. Цит. соч., XII, с. 32–33.

²³⁸ Отсюда — планета, «блуждающая звезда». Последнее наименование лжеучителей у ап. Иуды, 13 (αστὲρ ἐλαβύτων) — звезды блуждающие, по-славянски переведено «звезды прелестные» не буквально, а как раз понятием, смысл которого раскрывается в этом параграфе. Действительно, состояние этих еретиков — состояние прелести.

²³⁹ По: *Еп. Феофан Затворник*. Толкование на Послание к Солунянам. М., 1895, с. 253.

²⁴⁰ Лествица. Слово 7, 57. Сергиев Посад, 1908, с. 85.

²⁴¹ Там же. Слово 7, 58.

²⁴² *Еп. Игнатий (Брянчанинов)*. О молитве Иисусовой. Разговор между старцем и учеником // Аскетические опыты. Ч. I. (Собрание сочинений, т. I. СПб., 1865, с. 147).

²⁴³ Чем дальше от истины, то есть от Православия, тем нижеименованных явлений больше. Поэтому они особенно часты у католиков, разных сектантов и проч. Так, Яков Бёмэ, сапожник в Герлице (1575–1624), чудовищная прелесть которого (впрочем, не его одного) влияла на выбор тем наших религиозных мыслителей и философов (ср. учение о Софии Вл. Соловьева, свящ. П. Флоренского, прот. С. Булгакова с учением «о деве Софии» Бёмэ), однажды был озарен «божественным светом» и осенен «небесным» знанием. О другом подобном случае он так говорит: «В 1/4 часа я увидел и узнал больше, чем могло бы мне дать долготнее пребывание в университете, ибо я увидел и познал существование всех вещей, глубину и бездну, вечное зарождение Святой Троицы» (*Boehme J. Theosophic Philosophy*, By Ed. Taylor. London, 1891. P. 425, 427; цит. по: *Джеймс В. Многообразия религиозного опыта*. М., 1910, с. 399, прим. 1-е).

²⁴⁴ Биограф основателя иезуитского ордена Игнатия Лойолы Бартоли-Мишель говорит про него: «...Игнатий признался однажды о. Лайнецу, что час молитвенного созерцания открыл ему больше истины о небесных вещах, чем все поучения ученых докторов, взятые вместе... Однажды он ясно уразумел весь замысел Божественной мудрости, проявившейся в создании мира. Другой раз... ему было дано увидеть... глубокую тайну сущности Святой Троицы...» (*Bartoli-Michel. Vie de S. Ignace de Loyola*. P. 34–36); Цит. по: *Джеймс В. Цит. соч.*

²⁴⁵ Так Франциск Ассизский, по словам его лучшего биографа, однажды на молитве «почувствовал себя совершенно превращенным в Иисуса» — *il se sentit change tout a fait en Jesus* (*Joh. Joergensen. Saint Francois d'Assise. Sa vie et son oeuvre*. Paris, 1910. P. 446).

²⁴⁶ Католическая «святая» Тереза говорит про свое чувство «небесной» радости, что оно «пронизывает тело до мозга костей, тогда как земные наслаждения действуют только поверхностно». «Это, конечно, только приблизительное описание, — скромно добавляет она, — но я не умею выразиться яснее» (*S. Therese. Le Chateau Interieur, Y-me Demeure*, ch. I. Цит. по: *Джеймс В. Цит. соч.*, с. 401, прим. 1-е).

²⁴⁷ Ср.: *Фреймарк Г. Оккультизм и сексуальность* / Пер. с нем. С. Пресса. Типичный пример в этом отношении представляет один из известнейших бесовских прощателей сравнительно нового времени И. Сведенберг (род. 29 января 1688 г.). Сын епископа, он получил тщательное и благочестивое воспитание. По образованию был ученейший человек своего времени, членом многих учебных обществ, по положению — выдающийся государственный деятель. Началом и почвой для его прелести послужила несчастная юношеская любовь, из-за которой он навсегда остался холостяком. Из оставшегося после него дневника мы узнаём, какие скрытые пружины обуславливали продолжение и конец всей этой дьявольской истории. В этом дневнике Сведенберг выступает как человек, нервная система которого была совершенно расстроена половыми излишествами, которые он сам называет свою «ночную главную страсть». Сны его полны женских образов, свое отношение к которым Сведенберг изображает с такой подробностью и откровенностью, что едва ли он, конечно, думал когда-либо о том, что эта книга может быть со временем предана гласности. Но мало того, что сны его вращаются около половых отношений, и во время бодрствования его сознание находится во власти блудных представлений, так что он не в состоянии работать. Так метался он между удовлетворением тайной страсти и молитвой, подвижничеством и религиозными размышлениями и, наконец, увидел в ночь с 6-го на 7 апреля 1744 года в полубодрственном состоянии первое видение. А потом дело пошло, как по маслу. Недостаток места не позволяет мне привести это характерное явление бесов ни полно, ни кратко. Привожу литературу, могущую для читателя восполнить этот недостаток: *Леман*. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней / Пер. с нем. Петерсона, под ред. В. Линд. М., 1900, с. 255, 257, откуда я заимствовал предыдущие сведения.

²⁴⁸ Св. *Исаак Сирин* в 55-м слове («Послание к прп. Симеону Чудотворцу») сообщает на эту тему поучительный исторический пример из жизни ересеначальника евхитов, дотоле бывшего славным подвижником и учеником блж. *Иулиана*, слышавшего наставления даже от самого *Антония Великого*. См.: *Творения. Сергиев Посад*, 1911, с. 272–274.

²⁴⁹ Если Бог есть Свет, то отсюда следует, что лица, принявшие в себя Бога, не призрачно, не мечтательно, а по самому делу, начинают сами изучать из себя свет. Но как всегда диавол подражает Истине, чтобы обольстить простых или, наоборот, слишком лукавых сердцев. И он своим поклонникам сообщает галлюцинаторный свет (для них самих) и прелестный для посторонних. Во всяком случае, сам преобразуется в ангела света (1 Кор.) и является в свете (*прп. Исаакий Печерский*).

²⁵⁰ Несколько случаев этого передает Палладий, епископ Еленопольский, в своем «Лавсике», п. 30, 31, 32. Так, некто из молодых египетских подвижников Эрон, проводивший сначала необыкновенно строгую жизнь, после возгордился пред святыми отцами, впал в прелесть и ушел в столицу древнего разврата Александрию. «Там он стал посещать зрелища, конские бега и проводить время в корчмницах. Предаваясь таким образом чревоугодию и пьянству, он

впал и в нечистую похоть любострастия. От нечистой жизни открылась у него злокачественная болезнь, которая страшно мучила его полгода. Когда сделалось ему легче, он пришел в доброе чувство, вспомнил о небесной жизни, исповедал перед святыми отцами все, что с ним было, но, ничего не успев сделать, через несколько дней скончался». То же см. об одной девице-веннице Иерусалимской (Лавсаик. СПб., 1873, с. 137–140, 143–144).

²⁵¹ Этому служит увесистая книга (XVII+741+ XXIII с.) *прот. Г. Дьяченко* «Из области таинственного. Простая речь о бытии и свойствах души человеческой, как богоподобной духовной сущности. Материалы для опытной психологии и естественно-научной апологии христианства». М., 1900, и добавление к ней: «Духовный мир. Рассказы и размышления, приводящие к признанию бытия духовного мира». М., 1900 (XV+360 с.).

В этой куче сырого материала не всегда отчетливо проведена граница между естественными, прелестными и истинно духовными свойствами души, и требуется большой духовный опыт и подсказка рядовому читателю, чтобы ему самому не впасть в прелесть по прочтении этой интересной книги, составленной автором с искренним желанием спасти неверов, заблудших в потусторонний и вообще духовный мир.

²⁵² Повесть эта изложена в «Творениях» *аввы Исаии*. Сергиев Посад, 1911, с. 220–229; также в «Отчнике» *еп. Игнатия (Брянчанинова)*. СПб., 1891, с. 137–144, и в Прологе, под 27 февраля.

²⁵³ Это – главная святыня христианской Александрии, кафедральный собор, в котором находились мощи св. апостола и евангелиста Марка, покровителя и основателя Александрийской Церкви. Воспоевствия (820) они были выкрадены венецианскими купцами (для безопасного прохода через мусульманскую таможду их положили на дно ящика со свининой) и привезены ими домой.

²⁵⁴ Многие ропшут на Бога за смерть детей, иные вообще сомневаются в благом Промысле и не находят смысла в окружающих событиях, особенно когда они близко нас задевают, но если бы они знали тайное и во всем, по крайней мере, обвиняли себя, то увидели бы страшные вещи и узнали бы, что ничего в мире нет случайного (Мф. 10, 29–30).

²⁵⁵ Ариане и феодосиане – местные еретики. Арий, знаменитый ересиарх, отрицавший единосущие Иисуса Христа, Сына Божия, с Богом Отцом, был осужден еще в 325 году на I Вселенском Соборе; феодосиане же принадлежали современной описываемому событию секте, очень многочисленной в Александрии (отрасль монофелитов-евтихиан).

Из этого места видно, какой великий грех – ересь. Если бы люди были не только верующими в Бога, но и православными, сколько бы сразу прекратилось несчастий, от которых они страдают, из-за которых ропшут и смысла которых не хотят понять!

²⁵⁶ Это не Макарий Великий, живший в IV веке, а одноименный ему святой V–VI столетий. Под руководством последнего подвизалась в мужском одеянии, под именем Дорофей, прп. Аполлинария (Четии Миней, 5 января).

²⁵⁷ Христианину надлежит больше всего и, во всяком случае прежде всего в болезнях, прибегать не к лекарствам, а к освященным врачествам, святой воде, маслу от чудотворных икон, мощей и к святым таинствам. А затем, если он маловерен, позвать земных докторов. Из того, что у нас сперва зовут к постели больного доктора и лечатся только порошками и микстурой, а священника (речь идет, конечно, про церковных людей) зовут только тогда, когда человек находится уже при смерти, выходит одно зло. Ибо такой порядок совершенно диавольский, внушаемый бесами.

Первые христиане помнили, что раз они христиане, то есть Христовы, то Христос, как Всемогущий Бог, всегда готов помогать им во всем, и земных врачей призывали разве только для того, чтобы не возгордиться. Другими словами, верили, что не они помогают, а Христос через них. Но и это было уже с наступлением упадка веры.

Вот почему среди древних христиан был распространен обычай широко пользоваться, в частности, освященным маслом, как это мы видим здесь. Как теперь «культурный» человек, отправляясь в путешествие, захватывает с собой в дорогу хинин, аспирин и т. п. из домашней аптечки, так первые христиане брали пузырек или флакон с благословенным маслом. Так, в Житии святителя Спиридона, Тримифунтского чудотворца (Четии Миней, 12 декабря) мы читаем о его внешнем виде, в котором он отправился (по вызову) и к самому царскому двору: «Был же Спиридон одет плохо, с посохом из финиковой пальмы в руке, на голове имел митру (у первых христиан она была без золота и камней, а просто вроде нашей камиллавки, которую собственно здесь и надо разуместь), на груди же висел у него глиняный сосудец, по обычаю жителей Иерусалима, привыкших носить с собой елей от св. Креста Господня».

О широком употреблении этого обычая первых христиан пользоваться при всяком случае св. елеем говорят те многочисленные экземпляры сосудцев из-под благословенного масла,

особенно от мошей св. великомученика Мины, которыми владеют в настоящее время многие европейские музеи (в Париже, Лондоне, Флоренции, Турине). Некоторые сосудцы с изображениями мученика художественной работы и с надписью: ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΙΝΑ («Благословение св. Мины»). Что касается частного вопроса о том, почему именно много сохранилось экземпляров из этого святого места, то уже из настоящего рассказа можно понять, что оно пользовалось большим почитанием в древней Церкви. Действительно, церковь св. великомученика Мины около Александрии, хранившая ковчег с его мощами, была центром многочисленных паломничеств того времени (см. Житие прп. Аполлинарии, 5 января), как у нас Киев, Соловки, Троицкая Лавра и др. Многочисленность дивных чудес, происходивших здесь (см. Четии-Минеи, 11 ноября), и была причиной и служит объяснением того бесчисленного количества сосудцев с маслом от мошей святого, которые паломники развозили по всему тогдашнему Востоку и Западу. (См.: *Dictionnaire des Antiquites chretiennes. Etc. par M. L'abbé MartignV. Paris, 1877. P. 345—346, ait Huiles Saintes.*)

Об употреблении освященного масла у первых христиан, о его благословении, об исцелениях, происходивших от него, и проч. много сведений находится в классических трудах: *Suicer'a. Thesaurus ecclesiasticus e Patribus Thaccis. Amsterdami, 1682, in folio, под словом «Ελαϊον»; также у Du-Cange'a (Glassar «oleum benedictum» и «Ελαϊον») и др.*

И до настоящего времени обычай употребления священного масла сохранился в Церкви (ср. благословение елєя за всеошным бдением, флаконы с маслом стеклянные, подобные древним, с надписью «из лампы от раки прп. Серафима», «от мошей прп. Сергия» и др. угольников, приобретаемые верующими в сих св. местах). Но, повторяю, он все же действует не в той степени, в какой бы должен, и это даже среди верующих. Привезя масло из св. места домой, его ставят, в лучшем случае, к иконам, и оно там чего-то «ждет» (очевидно, серьезной болезни). Внешний облик первохристианских времен, таким образом, еще уцелел, но сердцевина их, самое дело уже почти испарилось. А надо не дожидаться, когда что-либо заболит, а завести для себя порядок — ежедневно, например, или реже помазываться святым маслом (ставить, например, крестики на челе) в охранение от всякой немощи и в освящение, просвещение, натирать и помазывать большую часть тела св. маслом или внутрь его принимать. При вере и смирении человек освободится от нужды принимать врачей и получит невидимо укрощение самих своих страстей, от которых происходят все наши болезни. Сила благословенного масла всего виднее сказывается на бесноватых, для которых помазывание им все одно, что прикосновение и питание раскаленным железом.

Догматические основы этого обычая видны из практики св. апостолов (Мк. 6, 13), установивших таинство св. Елеосвящения, только отображением которого является обычное помазание. Духоносные люди и подвижники благочестия, старцы постоянно пользуются сим средством при своем обращении с людьми, большими душевно и телесно. Для удостоверения в этом достаточно прочесть любое Житие (особенно прп. Серафима Саровского, чудотворца).

²⁵⁸ Так как прелесть с Елисеєм случилась от гордости, то старец требует обратного — смирения. И это вещь немалая и в ней — все. О сокрушающем действии на демонов такого, по-видимому, простого слова, как «прости меня, я согрешил», см.: *Ава Дорофей*. Душеполезные поучения, II. Изд. Оптиной пустыни 9-е, с. 38 и след.

²⁵⁹ Греч. путевая стадия (240 шагов), по Эратосфену, равна 74 саж. Следовательно, в 9 стадиях было около 1 версты с четвертью.

²⁶⁰ Отсюда видно, что такое Патерики и Отечники. Это живая запись живых событий, участники которых и сами были у всех перед глазами, а не сборник легенд, как думают неверы, думая, что им от этого легче, свободнее и веселее жить будет. Веселее — может быть, но не легче.

²⁶¹ Вся история эта заслуживает больших психологических объяснений, которых за недостатком места я не могу дать, и, по крайней мере, серьезного, вдумчивого чтения слово за словом, с приложением к своей собственной душе. Если подобных видений, бывших Елисеєм, кто-либо не испытал, то его чувство гордости, гнева, тщеславия, сребролюбия в свою меру каждый, без сомнения, сведал.

²⁶² *Прп. Симеон Новый Богослов*. О трех образах внимания и молитвы // Слова. Т. II. Слово 68-е. М., 1890, с. 180—182.

²⁶³ *Joergensen*. Op. cit., p. 27.

²⁶⁴ Стремление к «Imitatio Christio» (ср.: «Подражание Христу» Фомы Кемпийского, что, как говорит один русский философ, «по существу дела не может быть переведено иначе, как «Имитация Христа») вообще широко развито в среде католических мистиков. Этими же прелестьными началами, о которых идет у меня речь, — наклоностью и желанием подействовать на воображение — пропитана и вся церковная практика католицизма. Отсюда чувственный ха-

ракетер богослужения, драматизм, открытый алтарь (алтарь – сцена, литург – актер), пластика, чувственная музыка, эротизм и истеричность и проч. (См.: *Флоренский П.*, свящ. Столп и утверждение истины // Опыт православной Теодицеи в 12-ти письмах. М.: Кн-во «Путь», 1914, с. 723–724, прим. 400-е).

Факты коштунственного копирования можно читать в кн.: *Герье В.* Франциск. Апостол нищеты и любви. М., 1908, с. 27, 114, 115. Также: *Лодыженский М.* Свет незримый. СПб., 1912, с. 88–132, откуда и заимствую фактические сведения о Франциске. Ср.: *Новоселов М.* Мистика Церкви (по сравнению с мистикой католической). Сергиев Посад, 1914, с. 56–57.

²⁶⁵ *Жебар Эмиль.* Св. Франциск Ассизский / Пер. с франц. Изд. «Дешев. библ. Суворина», с. 160–161.

Но смотри, как умирали наши величайшие святые, какое имели в момент разлучения души от тела великое чувство смирения и сознания своего недостойнства!

Когда умер св. Макарий Великий и душа его, отделившись от тела, была поднята херувимами и восходила на небо, то, – рассказывали после некоторые духоносные святые отцы, имевшие дар видения, – бесы, стоя вдалеке, кричали: «О, какой ты славы сподобился, Макарий!» Святой же отвечал: «Нет, но и до сих пор боюсь, ибо ничего в себе не нахожу, что сделал бы я благого». Потом те бесы, мытарства которых еще выше находились в воздухе, все еще не теряя надежды хоть в это время запнуть его тщеславием, кричали ему вслед: «Поистине, избежал ты нас, Макарий...» А он ответил: «Нет, еще и сейчас не прекратилась мне потребность бежать от вас!» И когда Макарий был уже внутри небесных врат и бесы, плача, кричали: «Избежал от нас, избежал», тогда только он сильнейшим голосом в ответ им воззвал: «Да, избежал ваших козней, ограждаемый силою Христа моего...» (Четии Миниеи, янв. 19, М.: Синод. изд., 1897, с. 416).

²⁶⁶ *Йог Рамачарака.* Раджа-Йога (Психология йогова). СПб.: Кн-во «Новый человек», 1915.

²⁶⁷ *Успенский П.* Идеи Хинтона и их приложение к жизни. – Хинтон Ч. Воспитание вообще и четвертое измерение. СПб., 1915, с. VI.

²⁶⁸ См.: там же, с. VII.

²⁶⁹ Механизм медитации (мечтательного мышления), по учению оккультистов, состоит из двух родов: активной концентрации, когда человек сосредоточивает свои мысли на каком-либо заранее определенном предмете, и пассивной, когда из поля сознания выбрасываются начисто все мысли и делают его искусственно совершенно пустым. Для обучения той и другой существуют особые правила. Весь процесс, с христианской точки зрения, являет собою типичную прелесть и во всем противоположен православному, так называемому умному деланию. «Мечтательность» ни у йогов, ни у меня, конечно, не тождественна с мечтательностью молодых девушек, греющихся о «нем» и строящих разные воздушные замки, и мечтательностью после обеда и проч.

²⁷⁰ См.: *Новоселов М.* Цит. соч., с. 36–37.

²⁷¹ *Преп. Исаак Сирин.* – Объяснение смотри в разговоре известного Святогорца (иеросхимонаха Сергия) с затворником о. Тимофеем (Письма Святогорца к друзьям своим о Св. Горе Афонской, ч. III. (Посмертные письма и келейные записки). М., 1913, с. 501, примечание).

²⁷² О том, как «принимали этот стыд и наказание» на себя святые, хорошо даст понять рассказ из жизни прп. Макария Великого, см. параграф «Самоукорение. Плач»; также – в жизни прп. Ефрема Сирина о навязывании ему ребенка (Творения, т. III).

²⁷³ *Св. Исаак Сирин.* Слово 89-е // Творения. Сергиев Посад, 1911, с. 424.

²⁷⁴ Там же.

²⁷⁵ См. поведение аввы Аммона Египетского (след. примеч.), славного в отцах, в отношении одного брата, к которому зашла женщина. (Достопамятные сказания. Об авве Аммоне, п. 10. СПб., 1871, с. 55). *Прп. авва Дорофей* комментирует этот случай в своих «Душеполезных поучениях», VI. Троицкая Лавра, 1904, с. 86.

²⁷⁶ Про авву Аммона говорится, что он пришел в такое совершенство, что от «множества доброты не знал зла».

Приведу один пример из многих для подтверждения милующего сердца великих святых – пример, редко где цитируемый.

Когда св. Аммон сделался епископом, привели к нему девицу, зачавшую во чреве, и сказали ему:

– Такой-то сделал это, наложи на них епитимию.

Аммон, знаменовав крестом ее чрево, велел дать ей шесть пар полотенец и сказал: — Когда придет время родить, не умерла бы она сама или дитя ее, и было бы в чем похоронить их.

— Для чего ты это сделал? — сказали обвинявшие девицу. — Наложил на них епитимию.

Но он отвечал:

— Смотрите, братья, она уже близка к смерти, что же я должен сделать?..

И отпустил ее.

Повествование («Достопамятные сказания») не говорит, были ли слова Аммона пророчеством (по ходу дела, кажется, так), но что другой мог бы павшую осудить (по крайней мере, словом), всякому ясно. Но святой подражал своему Господу, а не Его гонителям (Ин. 8, 3—11).

277 Достопамятные сказания, с. 212.

278 *Св. Исаак Сирийский*. Цит. соч., с. 425.

См. еще какую заботу выказывал св. Варсонофий Великий к прп. авве Дорофею, когда последний только что поступил в монастырь (*Св. Варсонофий Великий*. Его жизнь и учение).

279 Достопамятные сказания. Об авве Пимене, п. 31, с. 278—279.

280 Лк. 21, 1—4 (о женщине вдовице). Этим и объясняются случаи (указанные в Житиях) с Пафнутием, Антонием, Макарием, что подвижник в пустыне, смолоду величайший подвижник, а ему свыше говорят: он равен какому-то мирянину (всегда мирянину). Потому что последнему некогда таких покаянных подвигов нести, но усердия у него много. И все (до последней капли), что он может сделать, он делает, и Бог его равняет.

281 Там же, п. 129, с. 306.

282 *Архим. Агапит*. Цит. соч., ч. II.

283 Достопамятные сказания. Об авве Веннаmine, п. 5.

284 Там же. О матери Синклитикии, п. 15, с. 388.

285 *Св. Ефрем Сирийский*. Творения, т. II. М., 1881, с. 134.

286 Ничего слишком (μὴ βῆν ἄνωγ) — эта пословица, которую приписывают Хилону: надписана была на Дельфийском храме. (См.: Protog. P. 343 В. См. еще: толкование Plat Menekhenus, 247, Е (пер. проф. Карпова, ч. IV. СПб., 1863 и прим. 1-е). Платон говорил, прибегают ли деньги, убывают ли, человек остается верен этой пословице. Не будем ни слишком тревожиться, ни бояться, если бы надлежало и умереть в эту минуту (248. В.). Вот мысли христианские до Р. Х.! Бог не оставил язычников в совершенной тьме, но предоставил им естеством «творить законное» и доходить, возвышаться до истины...

287 Достопамятные сказания, п. 10, с. 43.

288 Испытания и падения — от неумеренностей и не царского пути. Авва Матой учил, что слабые оставляют дела легкие и скорые, а берутся за трудные, и скоро оставляют. Дьявол вкладывает помыслы пожелания именно тех вещей, которые в нашем состоянии нельзя нам совершить. Послушникам — дела безмолвников, безмолвникам — наоборот; мирским, если хорошо живут, то внушает желать скорбей безмерных (а если бы пришли, то задавили бы нас), а тот, кому они посылаются, ропщет, что трудно жить и молиться и проч. И все у них кувырком и шиворот-навыворот идет. Встанет слабенький человек, прислонится к стене, съест кусочек, бежит на службу, оттуда, не заходя домой, — в церковь, из церкви часов в 11—12 — домой, измученный, ничего есть не хочет, ложится «как убитый», не молясь, спать. Проснется ночью в 2—3 часа, начинает читать молитвы на сон грядущим. Немножко что-либо поделает и опять ложится спать. Встает, идет к ранней обедне и снова также. И это, думают, хорошо, «подвиг» несут «ради Бога». Нет, дьяволу мы волю тешим. Бог любит все в меру, а «крайности бесовщины суть». Скоро сил у него не хватает, и он часто отпадает, а иногда и совсем падает, потому что начал, не утвердившись внутренне, духовно. Также отсюда зависть, высматривание: нука, придет ли кто-нибудь раньше нас в церковь и прочее тщеславие! Когда нам духоносные отцы, против воли, указывают, не слушаем. Так дьявол, найдя в человеке одно незащищенное место, делает с ним, что хочет, под видом добродетели.

289 Лестница. Слово 25, 2. Сергиев Посад, 1908, с. 162.

290 Там же, п. 1.

291 Там же, п. 52, 36.

²⁹² Софисты в это время нередко были глубоко знакомы со Священным Писанием. Во всяком случае, их никак не должно смешивать с древними софистами времен Сократа, преподававшими философию и красноречие за плату. Некоторые из софистов, то есть глубокообразованных светски и духовно христиан упоминаемого времени, были даже и великими подвижниками, как, например, Софроний, впоследствии патриарх Иерусалимский (†641).

Софист, о котором идет речь у аввы Дорофея, очевидно, был силен только во внешних науках.

²⁹³ *Прп. авва Дорофей*. Цит. соч., II. Троицкая Лавра, 1904, с. 45–46.

²⁹⁴ См.: *Прп. Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны, II / Пер. с греч. иеросхимонаха Пантелеимона, доцента МДА. Сергиев Посад, 1917, с. 25.

²⁹⁵ Там же, VIII, с. 58.

²⁹⁶ Лествица. Слово 25, п. 4; *Св. Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны.

²⁹⁷ Лествица. Слово 25, 33.

²⁹⁸ Творения, т. II. М., 1890, с. 399.

²⁹⁹ Читатель пусть не вмешивает сюда хронологию, ибо прп. Иоанн жил в конце VI века, а св. Симеон – в начале XI столетия.

³⁰⁰ Ум обычно занят на этой духовной ступени непрестанным плачем и Иисусовой молитвой, и так как все внимание на нее устремлено, то топот и игры бесов только «со вне» ему и слышатся, и то смутно, а внутрь его «клети» (вот, что значат слова Спасителя: Мф. 6, 6) проникнуть не могут.

³⁰¹ Лествица. Слово 25, 5.

³⁰² Там же. Слово 25, 6.

³⁰³ Там же. Слово 25, 8.

³⁰⁴ Там же. Слово 25, 35.

³⁰⁵ См. параграф «Дерзость».

³⁰⁶ Лествица. Слово 25, 65.

³⁰⁷ См.: Лествица. Слово 25, 58.

³⁰⁸ См.: параграф «Внешнее поведение».

³⁰⁹ См.: Древний Патерик, 15, 98, 35. М., 1899, с. 280–281, 298. *Прп. Исаак Сирин*. Творения. Сергиев Посад, 1911, с. 45. и след.

³¹⁰ Лествица. Слово 25, 62, 71, 105.

³¹¹ В параграфе «О гордости».

³¹² Лествица. Слово 25, 32.

³¹³ Ср.: там же. Слово 22, 17.

³¹⁴ См.: Древний Патерик, п. 24, с. 278.

³¹⁵ Лествица. Слово 25, 42; ср. п. 23.

³¹⁶ Однако и тот, кто отвращается помыслов тщеславия и не соглашается с ними, но все-таки еще чувствует всю силу их, – несовершен; но, понятно, выше первого.

³¹⁷ Лествица. Слово 25, 28.

³¹⁸ Это – авва Симон, один из великих древних египетских отцов.

Один светский начальник пришел на него посмотреть. Клирики предупредили авву об этом и сказали:

– Авва, приготовься! Один начальник, услышав о тебе, идет принять от тебя благословение.

– Хорошо, приготовлюсь, – отвечал Симон.

Надев на себя платье, сшитое из многих разноцветных лоскутков, и взяв в руки хлеб с сыром, авва сел у двери и ел.

Начальник пришел со своей свитой.

Увидев старца, пришедшие посмотрели на него с презрением и сказали:

– Это-то отшельник, о котором мы слышали?!

И тотчас удалились (Достопамятные сказания. Об авве Симоне, п. 2. СПб., 1871, с. 373).

Здесь надо обратить внимание, кроме всего прочего, на проскальзывающее тщеславие клириков, желавших, очевидно, чтобы святой прибрался, но противоположным образом тому, как сделал он; на желание аввы смирить их тщеславие, на то, что великий постник стал есть сыр, то есть принял вид чревоугодника, нарушающего не только время вкушения пищи, но и выискивающего совершенно несхимническую еду (см. параграф «О времени вкушения пищи и пр.»).

³¹⁹ Лествица. Слово 25, 44.

³²⁰ Там же. Слово 23, 12.

³²¹ Там же. Слово 26, 238.

³²² Долину, как низину, лежащую у подошв гор, можно уподобить в духовной жизни смиренной душе, которую попирают ноги возвышающихся (надменных) вокруг гордецов («гор»). Однако, в результате, горы – пусты, голы, бесплодны, а долины богаты хлебом; так и в духовном смысле. У прп. Иоанна по-другому это место истолковано: трудность восхождения на горы и высота их самих приравнена к трудам подвижничества и высоте добродетелей. Но мысль – о пользе смирения души – одна и та же. Вообще, как бы ни толковать, подвигающемуся нужно при этом всегда одно наблюдать – свою душевную пользу, а не «вострение» ума.

Впрочем, и то сказать: если благодать нам помогает, она так именно и поступает, а если мы у ученых еретиков учимся бесовскому знанию, то, конечно, приобретем себе одно расстройство ума.

³²³ Этим не отрицается, конечно, вообще значение бодрствования. Сам же пророк Давид в другом псалме говорит: «Бдех и бых, яко птица, осоящаяся на зде» (на кровле) (Пс. 101, 8). Но в данном случае, о котором у него идет речь, Бог его и без постов, долулегания и всего прочего помиловал. Может быть, обстоятельства ему и не позволяли тогда внешне подвизаться. Посему, если мы немощны, вознаградим упущение подвигов смирением; если здоровы, приложим и подвижничество, чтобы лучше смирить плоть.

³²⁴ Лествица. Слово 25, 15.

³²⁵ Там же. Слово 26, 52.

³²⁶ Слово 46-е, с. 198–199.

³²⁷ Преп. авва Дорофей. Цит. соч., с. 234.

³²⁸ Слово 53-е: О том, какую честь имеет смиренномудрие и как высока степень его, с. 236.

³²⁹ Там же, с. 234–235.

Святитель МАКАРИЙ, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность

Само название настоящего исследования предполагает в нем две части: первую, представляющую раскрытие церковно-государственной деятельности митрополита Макария, и вторую, характеризующую его литературную деятельность. Но так как первая часть нашла для себя более подробное исследование в лице Лебедева и Заусцинского¹, то мы коснулись ее в самых общих чертах в начальном обзоре всей вообще деятельности митрополита Макария, где эту деятельность мы поставили в связь с древнерусскими общественными воззрениями XVI в. В настоящем исследовании особое внимание обращено на изучение литературной деятельности митрополита Макария. Эта самая существенная задача, которая осуществляется в соответствии с тремя особыми проявлениями указанной деятельности митрополита Макария: а) изучение оригинальных письменных произведений митрополита Макария, б) изучение составленного им сборника Великих Четих Миней и в) изучение целого отдела житий русских святых, возникших в XVI в. под непосредственным или косвенным влиянием митрополита Макария. Раскрытию этих частных задач в настоящем исследовании посвящены три особые, самостоятельные главы, из которых больше всего внимания было уделено той, в которой нам приходилось говорить о малоисследованном Макариевском сборнике — Великих Четих Минеях. Основными вопросами, поставленными при изучении этого замечательного памятника древнерусской письменности, были вопросы: во-первых, о внутреннем составе его содержания в связи с вопросом о тех источниках, из которых митрополит Макарий почерпал книжный материал для своего сборника, а во-вторых, о степени научно-критического начала при составлении Четих Миней. Главными источниками при решении этих вопросов служили: неоконченное «Описание Великих Миней Четих Макария, митрополита Всероссийского», составленное А. В. Горским и К. И. Невоструевым², «Подробное оглавление» тех же Миней, составленное архимандритом Иосифом³; пять выпусков Четих Миней, изданных Археографической комиссией, и несколько описаний различных рукописей, хранящихся в наших русских библиотеках.

ГЛАВА 1. Общая характеристика деятельности Всероссийского митрополита Макария в связи с рассмотрением древнерусских воззрений в XVI веке.

Святитель Макарий (1482–1563), сначала архиепископ Новгородский, а потом митрополит Всероссийский, был типичным представителем своей эпохи. Вся деятельность этого крупнейшего представителя русских воззрений в период XVI в. определялась той господствующей идеей, которая руководила жизнью древнерусских людей этого времени. Это идея Русской Церкви как единственной хранительницы Православия во всем мире, в связи с которой стоит идея православного царя как «единого под небесем христианского царя во всей вселенной»⁴.

Митрополит Макарий, живя в той же атмосфере, в которой была создана национальная теория Москвы как «третьего Рима», сам принял эту теорию и, мало того, провел ее в жизнь русского общества своими церковно-административными начинаниями, а также своей литературной деятельностью. То национальное русское самосознание, которое в политической сфере руководило стремлением московских государей объединить в своем княжестве всю удельную Русь, побудило митрополита Макария, этого представителя московской иерархии в XVI в., к составлению Великих Четиих Миней, которые должны были собрать весь существовавший состав русской письменности с древнейших времен. Это же самосознание заставило его созвать знаменитые Соборы 1547 и 1549 гг., на которых была произведена беспрецедентная в нашей русской истории канонизация русских святых и которые, по выражению В. О. Ключевского, представляют собой попытку централизации в области русских церковно-исторических воспоминаний, подобно тому как Минеи представляют такую же попытку в области древнерусской письменности⁵. В этих предприятиях ближайшим образом выразился весь характер митрополита Макария как администратора и как литературного деятеля; но ими не исчерпываются все стороны его деятельности. С именем этого знаменитого иерарха связывается история Стоглавого Собора, на котором была произведена попытка исправить положение Церкви во всех отношениях; с этим же именем связывается также происхождение таких памятников XVI в., как Кормчая и Степенная книги. Наконец, митрополит Макарий пробовал свои силы и на поприще оригинальной литературной деятельности; плодом этой деятельности служат дошедшие до нас его речи, поучения и послания. Но, замечательно, как, по-видимому, ни разносторонни труды митрополита Макария, как ни разнятся они между собою, все они имеют непосредственное отношение к господствующим церковным воззрениям того времени, определяются принципом высокого значения Русской земли – хранительницы Православия и прямым образом служат этому принципу.

Но чтобы лучше понять и оценить личность митрополита Макария, нам кажется необходимым изложить здесь, хотя бы в самых общих чертах, условия происхождения тех воззрений, выразителем которых он явился.

Убеждение древнерусского общества XVI в. в своем высшем политическом и церковном значении, то убеждение, которое было основным мотивом для всех предприятий митрополита Макария, начало слагаться как особый национальный принцип исторической жизни русского народа гораздо раньше; оно корнями своими нисходит еще ко времени борьбы против татар, которая сыграла очень важную роль в выработке народного русского мировоззрения.

В то время как политически свободный Запад твердыми шагами подвигался вперед по пути науки и прогресса, Русь с XVIII в. и до конца XV в. несла на своих плечах тяжелое бремя татарского ига. Постоянная борьба с иноземным и вместе ино-

верческим племенем, естественно, должна была развивать в русском человеке племенное и религиозное сознание. Да это и не могло быть иначе. Находясь в течение почти трех веков под владычеством татар, русский народ противостоял «поганым и безбожным бесерменам» не только в племенном, но и в религиозном отношении, осознавал себя как именно защитника христианства от этих неправоверных врагов, видел в борьбе с ними в некотором роде свое призвание. Наконец, исторические обстоятельства изменились. В конце XV в. тяжелый акт борьбы с татарами был закончен; вновь образовавшееся Московское государство окончательно сломило их владычество над Русью, но вместе с этим приобрело себе главенство на Руси. Собирательная политика московских государей, которая обнаруживалась и раньше свержения татарского ига, в этом последнем факте нашла для себя весьма важное подспорье. То национальное знамя, которое было поднято Москвой и освящало собирательную политику московских князей, благодаря борьбе их с татарами очутилось в руках этих князей. Москва теперь стала на виду у всех удельных княжеств как освободительница Руси от трехвекового ига татар. Ее возвышение незаметно росло более и более, и вот в результате исчезла независимость отдельных севернорусских земель и княжеств, и на месте ряда самостоятельных политических единиц сложилось и выросло единое Московское государство. Такое радикальное изменение в положении Москвы, превращение ее из удельного княжества в русское национальное государство вместе с падением татарского ига должно было задать немалую работу для русской народной мысли, еще задолго до окончательного падения татарского владычества начавшей развиваться в направлении национально-религиозной исключительности. С одной стороны, Русь, объединенная под сильной рукой московских государей, под влиянием совершившихся исторических обстоятельств должна была почувствовать себя могучей и несокрушимой политической единицей; с другой стороны, неразрывно с этим ярко вырисовывается в сознании древнерусских людей идеал величия православного Московского государства. Этот идеал вполне определенно высказывался лучшими русскими людьми еще до окончательного свержения татарского ига. Ростовский архиепископ Вассиан († 1481) в своем «Послании на Угру» к великому князю Московскому, называя великого князя «во благочестии всея вселенная в конци воссиявшим», «во царех пресветлейшим, преславным государем»⁶, с негодованием отвергает самую мысль о каком-либо дальнейшем подчинении Московского царства хану. Сознание политического могущества, а также величия Православия и силы благодати Божией, почивающих на Московском царстве, заставляет архиепископа произнести следующие патетические слова: «Который убо пророк пророчествова, или апостол который, или святитель научи сему богостудному и скверненому самому называющуся царю повиноватися тебе, великому Русьских стран христианскому царю»⁷. Когда же татарское иго было фактически свергнуто русскими, то, понятно, горделивое сознание победы над «безбожными и нечестивыми» татарами тем более должно было вызвать в них представление о той непосредственной связи, которая существует между хранением православной веры и политическим могуществом. Чистое Православие «верных» влечет политические успехи и процветание народа, а эти успехи, в свою очередь, служат мерилем чистоты и неповрежденности его веры — так думали древнерусские люди; «внесе Бог десницу великаго князя Дмитрия Ивановича на победу иноплеменник», — замечает летописец еще в сказании о побоище на Дону с Мамаем⁸. Сама победа эта трактуется в летописях как чудесная помощь Божия «верным». Этим сознанием величия Православия на Руси проникнуты все древнерусские произведения, касающиеся борьбы с «безбожными» татарами.

Одновременно с тем, как Москва становилась русским центром и приготавлиала для Руси новый государственный строй, на западном конце Русской земли, как известно, у нее явилась сильная соперница -- Литва, которая покушалась на самостоятельность Руси. Последствием борьбы с этим инославным государством было то, что русские люди перенесли и на своих новых противников те же взгляды, какие они выработали в борьбе с мусульманами. Польские и литовские католики в устах москвичей награждаются тем же эпитетом «поганых», как и татарские мусульмане; «поганое латынство» в сознании древнерусского человека является не менее опасным врагом Православия, чем «безбожное» магометанство. Развитие народного мировоззрения, таким образом, продолжало идти в том же направлении национально-религиозной исключительности под влиянием отношений даже к христианским народам.

Но вера русских людей в свое избранничество от Бога из среды всех других народов достигла своего апогея после падения Византии на Востоке, которому предшествовало ее уклонение в унию.

В то время как политическое значение Москвы возвышалось все более и более в связи с развитием национально-религиозного сознания московских людей, Византия постепенно ослабевала под натиском турок и делала последние тщетные усилия сохранить свою самостоятельность. В видах политического самосохранения она забыла вероисповедную разницу между греками и западными народами и обратилась к последним за помощью, а чтобы более упрочить возможность и действительность этой помощи, она решилась на унию с католиками. В подчиненной Константинополю в церковном отношении Москве взглянули на эту унию как на измену Православию и этой измене готовы были приписать и само падение Византийской империи. Успевшая воспитать в себе ожесточенную вражду к латынству, счастливая в своих политических предприятиях Москва оказалась непримиримее своей руководительницы в делах религии и выказала явное неповиновение Вселенской патриархии. Великий князь Московский и всяя Руси не принял унии, привезенной в Москву митрополитом Исидором; последний был свергнут и посажен под стражу, а на его место был выбран Собором русских пастырей новый митрополит без сношения с Константинополем. Но насколько Флорентийская униа унизила в глазах русских людей авторитет их учительницы -- Византии, настолько она возвысила перед ними их собственное Отечество; она воспитала среди москвичей убеждение, что Православие в чистом своем виде сохранилось только на Руси, которая теперь одна должна принять на себя высокую миссию защиты и охраны Православия...

Наконец, Константинополь подпал под власть турок в 1453 году. Это историческое обстоятельство было наиболее сильным из тех условий, при которых вырабатывалось московское мировоззрение. После падения Константинополя на Московское государство уже окончательно была перенесена та идея представительства православного христианства, которая прежде была достоянием Византийской империи. Эта идея нашла себе живое отражение в известной теории Москва -- третий Рим, а четвертому не бывать, в новгородских сказаниях о белом клобуке, о Тихвинской иконе Божией Матери, Спасовой иконе и т. п.

Высокая историческая миссия русского народа была ясно сознаваема как представителями государства, так и представителями Церкви. Поэтому церковная и государственная жизнь носят на себе глубокие следы этого сознания.

Что касается государственной сферы жизни, то под сильным влиянием идеи Москвы как «третьего» Рима 16 января 1547 года Великий князь Московский и всяя Руси Иоанн Грозный торжественно венчался на царство и официально принял на себя титул царя. Этот титул, издревле принадлежавший Риму и Византии,

на Руси же ставший известным еще в царствование Иоанна III⁹ и Василия Ивановича¹⁰, должен был наглядно указывать на тесную связь московского престола с римским и византийским престолами, на непосредственную преемственность московскими князьями тех знаков величия и славы, которые издавна составляли достояние управителей «первого» и «второго» Рима. С тех пор, как безбожные агаряне секирами и оскордами рассекли двери Константинова града¹¹, византийские императоры потеряли свое прежнее значение могущественных представителей христианства на Востоке. Их величие и власть были попорчены сильным натиском мусульман. К кому же должен был перейти почетный титул «царя», утерянный византийскими императорами, а вместе с ним и утерянное высокое значение в христианском мире, как не к Великому князю Московскому? Он один во всей поднебесной христианам царь, один — «браздодержатель святых Божиих престол»¹², управитель третьего и уже последнего Рима. Следовательно, он один теперь вправе обладать всеми регалиями царского достоинства, некогда принадлежавшими Риму, а после него Византии. И действительно, московские государи были твердо убеждены в том, что они непосредственные исторические преемники римских и византийских императоров. Законность этого преемства была защищаема особыми, существовавшими на этот счет сказаниями древнерусского происхождения, на почве генеалогических отношений и исторических связей, отыскивающими основания для перенесения римской и византийской власти в Москву. Из «Сказания о великих князях Владимирских», которое дословно воспроизводится в «Послании о Мономаховом венце» некоего Спиридона-Саввы, современника великого князя Василия Ивановича, написанном не позже 1523 года, и многих других произведений подобного же цикла¹³ мы узнаем, что предок московских князей — Владимир Мономах был коронован византийским императорским венцом, получив при этом вместе с титулом царя и прочие греческие царские регалии; из тех же источников мы узнаем, что наши князья приходятся сродни самому основателю Римской империи — Августу как потомки Пруса, брата Августа¹⁴. В XVI в., особенно в царствование Иоанна Грозного, генеалогия московских князей, ведущая свое начало с римских императоров, считается уже вне сомнений и смело заявляется при дипломатических сношениях. «Мы от Августа кесаря родством ведемся»¹⁵, — пишет Иоанн Грозный шведскому королю. «Мы от государства господари, начавши от Августа кесаря изначала веков, и всем людям это известно», — заявляет он лично литовскому послу Гарабурде¹⁶. Родовая связь московских князей с римскими цезарями является общепризнанной истиной и для их подданных. «Не бо точию от Рюрика начало имяху... но от самого Августа, цезаря Римского и обладателя вселенною», — читаем мы во «Временнике дьяка Ивана Тимофеева»¹⁷. В царствование Иоанна Грозного не менее ясно сознавались также исторические связи московской великокняжеской власти с византийской. Когда перед венчанием на царство Иоанна Васильевича Грозного составляли подробный «чин» обрядовых церемоний, то составители не забыли при этом вспомнить, что тот животворящий крест, который по чину должен быть возложен на выю великого князя, «прислал Греческий царь Константин Мономах на поставление к великим князем Русским, с бармами и с шапкою, с Неофитом Ефесским митрополитом и с прочими посланники»¹⁸. Историю появления царских регалий на Руси не позабыл вспомнить Иоанн Грозный и в своем духовном завещании: «Сына своего Ивана благословляю царством Русским, — говорит он, — шапкою Мономаховскою и всем чином царским, что прислал прародителю нашему царю и великому князю Владимиру Мономаху царь Константин Мономах из Царяграда»¹⁹. Мало того, московские кня-

зья верили в свое родство с византийскими императорами так же, как и с римскими кесарями. Мысль об этом родстве была подсказана московским князьям самим константинопольским духовенством в лице патриарха Иосифа, который в своей утвердительной грамоте (1561) на венчание Иоанна Васильевича Грозного ведет происхождение русского царя от греческой династии по женской линии, именно — от греческой царицы Анны, супруги святого князя Владимира²⁰. Как бы наглядным подтверждением крепких исторических и даже родовых связей московских князей с греческими императорами служили те византийско-императорские обычаи и порядки, которые еще с царствования Иоанна III († 1505) начали вводиться при московском дворе²¹.

Таковы были задачи и стремления московского правительства первой половины XVII в. как результат того духовного великого наследия, которое передано ему из Рима и Византии. Эти задачи и стремления были направлены к тому, чтобы в возможно большей мере возвысить перед глазами всего мира религиозное и политическое значение московской единой державной власти, окружить московский престол небывалым ореолом величия и славы.

Но мы имели бы слишком неправильное представление о древнерусском обществе рассматриваемой нами эпохи конца XV—XVI в., если бы служение возвышенным теоретическим воззрениям на значение государственной власти приписывали только самим московским представителям этой власти. В этом случае мы позабыли бы воздать справедливую дань уважения русскому православному духовенству за его ревностные труды в пользу интересов московских великих князей, за его заботы о развитии идеи высшего священного значения русского государя как верховного охранителя заветов Православия во всем мире. Эта идея нашла для себя сильную защиту в движении русского духовенства, названном по имени своего представителя иосифлянским, в противоположность другому церковному течению, во главе которого стояли заволжские старцы, придерживавшемуся отрицательных взглядов на высокое положение Московского государя. Воззрениями этих двух направлений определяются отношения к Московскому престолу всех более или менее известных иерархов рассматриваемой нами эпохи. Знаменитый иерарх Русской Церкви XVI в. митрополит Макарий происходил из школы иосифлян, поэтому священное значение и права московской государственной власти, ее центральное положение в мире провозглашается Макарием совершенно в духе иосифовского принципа. Эти возвышенные понятия митрополита Макария о верховной государственной власти непременно должны быть отмечены тем, кто хочет вполне понять эту замечательную историческую личность, потому что под непосредственным влиянием этих понятий сложилась большая часть его деятельности. Сознание высокого и священного положения великого князя Московского наложило весьма яркую печать на все оригинальные литературные произведения (речи, послания, поучения) митрополита Макария и даже, можно сказать, вызвало их появление. Этим сознанием проникнута вся Степенная книга, составленная при митрополите Макарии и, как говорят, испытывавшая на себе некоторую долю его влияния, книга, доказывающая, что русский царствующий дом и русская история сияют блеском и славой и имеют на себе особое Божие покровительство. Наконец, это же сознание, как показывает история, руководило и непосредственными отношениями митрополита к великому князю Василию Иоанновичу, к царю Иоанну Васильевичу Грозному и к его различным политическим предприятиям.

Но служение высоким политическим задачам московских государей — идее московского единодержавия выразилось не только непосредственным образом в толь-

ко что указанных родах деятельности митрополита Макария; к этому же служению косвенным образом было направлено все, что было сделано этим иерархом.

Московские великие князья не только теоретически сознавали важность и силу своей власти, но к XV в. и особенно к XVI в. в достаточной степени успели сделать практическое приложение этой власти: уничтожение прежнего удельного склада русского общества и возникновение на развалинах старого строя нового Московского государства, основанного на началах единойдержавного управления. За внешним земельным объединением у московских правителей следовало сознание необходимости другого, нравственного объединения, без которого первое не могло быть прочным. Это сознание находило для себя серьезные препятствия в самом характере древнерусского удельного строя жизни. Дело в том, что разрозненность уделов, обуславливаясь чисто политическими причинами, взаимною враждою этих уделов из-за различных властных притязаний, еще более усиливалась вследствие существовавшей в них разницы местных воззрений, обычаев, литературы, богослужебной практики, доходившей до того, что в различных уделах почитались различные святые Русской Церкви, и т. п. Все московские деятели в пользу политического объединения уделов, без сомнения, ясно представляли себе значение в удельной жизни всех этих местных особенностей. Поэтому с уничтожением уделов для них важно было также уничтожить и все то, что носило на себе следы местной индивидуальной особенности как залога удельного строя, а с другой стороны, при объединении разрозненных русских княжеств в одно политическое целое им казалось необходимым сделать общим достоянием всей объединенной Руси и те религиозно-нравственные средства, которые доселе принадлежали отдельным церковным регионам. Высокая честь выполнения этой задачи выпала на долю митрополита Макария, который, по выражению одного исследователя, «в параллель князьям – собирателям Руси может быть назван «собирателем Церкви» – ее нравственных сил и средств...»²²

В области литературы целям собирания местных священных преданий послужили в XVI в. Макарьевские Четии Миние, соединившие в себе почти всю сумму учительных богатств, рассеянных по всем местам Руси. Двенадцатитомный экземпляр позднейшей, самой полной московской редакции этого сборника был положен митрополитом Макарием в Москве, в Успенском соборе как учительном центре для всей Русской земли. В церковной жизни этой же идеей централизации проникнута и канонизация святых при митрополите Макарии как попытка превращения прежних местночтимых святых в общероссийских. Местный характер почитания святых по справедливости признается исследователями характеристической чертою удельного периода жизни русского народа²³. Так как каждый удел представлял собой целую, замкнутую общину, жившую своей собственной, вполне самостоятельной жизнью, то для каждого удела важно было иметь свою святыню, около которой он обыкновенно и сосредоточивался. Такой святыней и был в большинстве случаев какой-нибудь подвижник, святитель или князь, много потрудившийся при жизни на благо этого удела и по смерти признававшийся его патроном. Поэтому к нему преимущественно обращались с молитвами о ходатайстве перед Богом во время каких-нибудь общественных бедствий; его имя призывалось в битвах и войнах, которые приходилось вести за свободу своего родного края²⁴. Этот местный взгляд древнерусского человека всего лучше и яснее подтверждается в этом отношении классическим указанием из рукописного Жития св. Прокопия Устюжского, в котором перечисляются все святые угодники, каких «каждо страна и град блажили и славили и похваляли»²⁵. При той политической разрозненности, при той децентрализации, которые необходимо связывались с общим порядком вещей, местное почитание святых, в основе своей имея

преимущественно политические мотивы, доходило до полного отрицания святынь, принадлежавших чужим уделам. Вследствие этого происходило то, что, например, святые новгородские не прославлялись в Москве, и наоборот. Так, Преподобного Сергия, особенно почитаемого в Москве, в Новгороде стали прославлять только при Московском князе Василии Темном, в последние годы независимости Новгорода²⁶.

«Святой Петр, хотя и был ранее местно канонизован, но в силу того, что этот святой всегда был склонен на сторону Москвы, почитание его оставалось долгое время местным»²⁷.

Та же самая политическая рознь и разногласия, существовавшие между разными областями и служившие причиной местного характера почитания русских святых, производили то, что иногда жители одного удела относились с пренебрежением и презрением к святым и святыням другого удела. В этом случае особенно характерны взаимные отношения Москвы к Новгороду, так как первая нередко стремилась как будто даже унижить новгородскую святыню. Существует сказание, что Великий князь Иоанн III пожелал видеть мощи преподобного Варлаама Хутынского, вероятно не доверяя их действительности, но был вразумлен чудесным пламенем, вырвавшимся из земли, и уразумел, что святыня завоеванной земли не подлежит воле завоевателя²⁸. Но еще рельефнее проглядывает это презрительное отношение к святыням не своей области в летописном рассказе о том, как москвич по происхождению, преосвященный Сергий, назначенный архиепископом в Новгороде, не хотел почитать мощей угодника новгородского Моисея, называя его «смердовичем»²⁹.

Отсюда понятно, какое важное значение в отношении московской идеи централизации имела произведенная митрополитом Макарием канонизация святых, имевшая целью почитание их сделать обязательным не только для местных областей, но и для всей России. «Как в государственном деле, — говорит Ф. Буслаев, — Москве суждено было покорить все областные силы Древней Руси и сосредоточить их в себе, так и в отношении местных святынь Москва стала центром, к которому собирались все областные священные предания и из местных, провинциальных, стали потом всероссийскими»³⁰.

Одна сторона этого великого исторического процесса в области государственной была выполнена благодаря умной, энергичной и упорной деятельности московских князей. Что же касается ее другой половины, относящейся к сфере церковной жизни, то она обязана своим выполнением не кому-либо иному, как Всероссийскому митрополиту Макарию. С московской идеей централизации теснейшим образом связаны и все другие стороны деятельности митрополита Макария, также направленные к объединению всего местного, индивидуального. В области исторической литературы Степенная книга в качестве общегосударственного официального летописного органа заменила летописи местного характера; в области же церковного управления Стоглав выработал такие постановления, которые должны были быть общим руководством в церковной жизни для всех, подведенных под высокую руку Московского государя.

Все только что сказанное выше характеризует деятельность митрополита Макария со стороны влияния на нее идеи царя Московского как верховного и самодержавного представителя православной объединенной Руси, — идеи, направлявшей внимание знаменитого иерарха более в сферу государственной жизни. Значение митрополита Макария в нашей русской истории более обязано влиянию другой известной нам идеи, существовавшей в сознании русского общества и неразрывно связанной с первой, — идеи Церкви Русской как центра и единственного убежища Православия.

Всю высоту идеи особой религиозной миссии русских людей митрополит Макарий твердо научился сознавать в продолжение 16-летнего архиепископства в Новгороде, так сказать, на самой родине этой идеи, в атмосфере тех национально-религиозных воззрений, которые, предупредив в своем развитии воззрения Москвы, послужили ближайшей причиной для появления здесь сказаний о «белом клобуке» и «Тихвинской иконе Божией Матери». Здесь, в новгородском обществе, он впервые воспринял и впервые начал осуществлять в своей деятельности идею высокой религиозной миссии русского народа. Но усвоение этого сознания митрополитом Макарием уже не могло направиться в пользу старого Новгорода, к возвеличению и защите его прав духовных, не могло сделать из него же поборника новгородских традиций, каким незадолго перед ним был Новгородский архиепископ Серапион († 1516), о котором в печатном Прологе, под 16 марта, делается такая заметка: «Ненавидяй же искони добра диавол вражду влагает между Серапионом архиепископом и игуменом Иосифом Ламскаго Волока», известным приверженцем Москвы³¹.

Эти права были отняты у Новгорода условиями времени и перешли в Москву. Таким образом, общие исторические условия времени, а кроме того, воспитание митрополита Макария в духе иосифовских воззрений определили усвоенное им сознание служения интересам не какой-либо отдельной области Церкви, но той Всероссийской Православной Церкви, верховным покровителем которой состоит «единый под небесем христианский царь» Московский. В послании к великому князю Василию Иоанновичу об учреждении общежития в новгородских монастырях, писанном еще из Новгорода, архиепископ Макарий говорит: Бог «милость и живот тебе поручи всего великаго Православия»³².

Состояние Православия в Русской Церкви представлялось ему на такой высоте, на какой оно не могло стоять в странах восточных, поработанных «погаными» мусульманами. Поэтому митрополит Макарий, как бы признавая невозможным под натиском иноверных поддерживать положение восточного Православия на должной высоте, принимал под покровительство Русской Церкви некоторых восточных святых, чествование которым при тяжелых политических обстоятельствах не могло совершаться на Востоке достойным образом. Когда незадолго до 1539 года в Новгород пришли с Афона двое монахов — Митрофан и Прохор, как рассказывает современный митрополиту Макарию жизнеописатель Илия в составленном им Житии Георгия Болгарского, то Макарий стал спрашивать их: «Как стоит христианство, и не велика ли нужда от поганых?» Гости много рассказывали ему о насилиях «скверных сарацин» и поведали между прочим о мучении святого Георгия. «Владыка, — добавляет Илия в предисловии, — восхитил из уст их повесть, точно пишу сладкую, и повелел мне описать подвиги мученика»³³.

Совершенно теми же воззрениями на преимущественное религиозное значение Руси обуславливается и то внимание, с каким митрополит Макарий следил за ходом церковных дел в Греции. Обращаясь к старцу Максиму, он просит его, как грека, «поведати, откуда достигшее ныне (Греческую землю) нестроение и что сему виновное». Максим в ответ на эту просьбу указал ему на конец своего «второго слова, еже на Моафефа»³⁴.

Под непосредственным воздействием идеи Русской Церкви как единственной верной хранительницы Православия во вселенной возникает целый ряд духовно важных предприятий митрополита Макария, относящихся к области его церковно-административной и литературной деятельности.

Зависимость трудов митрополита Макария от современных ему церковных воззрений русских людей хорошо показал один исследователь о митрополите Макарии.

«Под влиянием идеи Церкви как центра Православия и стремления поставить ее в уровень с этим положением ей нужно было показать, — говорит исследователь, — что в своем прошедшем Церковь успела уже собрать достаточно нравственных сил и средств для выполнения ее новой великой задачи. Она должна была выставить на вид свои учительные средства, свою литературу. Русская Церковь приняла веру от Греции, но она может занять ее первенствующее положение после ее падения, если она докажет, что она не только усвоила себе все ее сокровища учительных средств ее литературы, но и обогатила их собственными. Эту задачу и выполнил Макарий в своих Великих Минеях-Четьях. Кроме чисто учительной литературы, внутренняя жизнь истинной Церкви регулируется законоположениями святых апостолов, святых Вселенских Соборов и отцов. Церковь Русская должна была представить, что она имеет и это. Плодом сознания этого требования было появление так называемой «сводной Кормчей», составленной при Макарии. Слава Церкви — ее святые. Угодники Божии суть ясные свидетели благодати Божией, почивающей в Церкви. Нужно было собрать сведения о святых людях Руси, открыть их из-под спуда и поставить на вид скрытое доселе сокровище. И вот Макарий большую часть своей литературной деятельности посвящает исследованиям жизни русских святых, образует целую школу писателей Житий и производит беспрецедентную в наших летописях канонизацию святых. Нельзя было не обратить внимания и на настоящее. Чем выше, чем более блестяще внешнее положение, тем более нужно быть достойным его внутренне. И вот является попытка исправить Церковь во всех отношениях; со стороны богослужения, суда администрации, религиозных верований, народной нравственности и т. д. Это — Стоглавый Собор»³⁵.

Таким образом, деятельность митрополита Макария определялась не случайными факторами. Всецело посвященная на служение современному митрополиту Макарию религиозно-политическим воззрениям и задачам, она отличается в высшей степени идейным характером. Православная Церковь Русская и православный русский царь — вот два основных высоких понятия, на которых все время было сосредоточено внимание митрополита Макария как администратора и как деятеля на пользу русского духовного просвещения.

Но и несмотря на то что деятельность митрополита Макария по своему направлению явилась содействующей развитию в древнерусском обществе XVI в. самых высших и благороднейших идей, она не избежала некоторых особенностей, зависящих от особого характера этих самих идей. Во-первых, это консерватизм, выразившийся в форме собирания старины и через это полагавший для современного общества резкую черту, за которую не могло пойти его дальнейшее духовное развитие, а во-вторых, недостаток систематического образования, отсутствие критического начала.

Замечательно, что митрополит Макарий был многосторонним деятелем, но не был хотя бы даже в малой степени реформатором старинных основ русской жизни. Но он и не мог быть таким. Национально-религиозное самосознание, которое нашло себе прекрасное выражение в трудах митрополита Макария, по самому характеру своему не носило в себе никаких даже зародышей реформы и обновления; оно покоилось на представлении удовлетворительности, на идеализации русским обществом настоящего и особенно прошлого, так как в настоящем в некоторых случаях замечалось уклонение от благочестивой старины, которая обращала на себя внимание представителей светской и духовной иерархии (на Стоглавом Соборе). Тот полный оптимизма взгляд, какой выработался у московских людей XVI в. на окружающую их действительность, те миссионерские воззрения, какие они связывали с настоящим

и будущим своей страны, неизбежно приводили их к полному квиетизму в отношении дальнейшего развития. Москве, поставленной выше всех остальных народов, выше всего человечества в силу сохраненного ею правоверия, незачем было заботиться о движении вперед, о развитии каких-либо новых начал, когда и старье не только спасало ее, но еще доставляло ей такое выгодное и лестное положение «третьего Рима», идеального центра вселенной. Ей оставалось только сохранять в целостности спасительное Православие, беречь священные заветы, через предков унаследованные от Византии, чуждаясь каких-либо противных им новшеств. Эту обязанность наблюдения за сохранением данного строя жизни, издавна освященного православной верой и взял на себя знаменитый представитель древнерусской духовной иерархии XVI в. — митрополит Макарий. Его деятельность представляет собой кропотливый труд собирания и утверждения старого предания, того запаса идей, церковных и политических, которые были готовы и нуждались только в свode, их раз и навсегда узаконивающем. Митрополит Макарий скорее спешит подвести итоги старой идеальной жизни, чтобы потом бережливо охранять ее от всех вредных влияний. Его Великие Четии Минеи по своей задаче должны были заключить в себе одних все книжные сокровища, какие только могли быть в распоряжении у древнерусского начетчика. Соборы 1547 и 1549 гг., созванные по инициативе Макария с целью упорядочить в Русской земле церковное чествование святых подвижников, украшающих своими славными именами Православную Церковь Русскую, прямым образом были направлены к тому, чтобы вызвать из разных уголков Руси все церковноисторические предания, относящиеся к жизни святых, и, суммировав эти предания в форме целого ряда Житий, представить их для назидания и руководства всей объединенной Московской Руси. Кроме того, если не по личной инициативе митрополита Макария, то, несомненно, под его влиянием и при самом деятельном участии с его стороны на Стоглавом Соборе 1551 года были выработаны постановления, имевшие целью всеобщим образом нормировать церковную жизнь русского общества, но и эти постановления были направлены также к восстановлению благочестивой старины, или, говоря языком соборных деятелей, «поисшатавшихся обычаев прежних времен» и «порушенных старых преданий и законов»³⁶.

Кормчая и Степенная книги, происхождение коих связывается с именем митрополита Макария, принадлежат к разряду литературных памятников также сводного характера. Собрание прежнего как естественный плод древнерусских воззрений XVI в. до такой степени является общим и привычным делом митрополита Макария в применении ко всем отраслям его деятельности, что оно дает знать себя даже и там, где всего менее можно было ожидать его приложения, то есть в области оригинальной литературной деятельности митрополита Макария. Все его оригинальные литературные произведения, за исключением немногих, носят на себе следы компиляции, доходившей часто до буквальных заимствований из произведений предшествовавших Макарию древнерусских писателей. Во все продолжение своей широкой и многосторонней деятельности Макарий простирал свои взоры назад, к освященной старине прошлой исторической жизни народа.

Другая характерная черта деятельности митрополита Макария — недостаток научного кругозора, как результат национальной замкнутости русских, их отрицательного отношения не только к иноверному Западу, но даже и к православному Востоку со времени падения Византии. Когда же Византия со времени Флорентийской унии и особенно падения Константинополя потеряла свой авторитет в глазах русских людей, то Москва лишилась возможности пользоваться даже и теми образовательными средствами, которые ей доставлялись с Востока в виде религиозного уче-

ния и церковной проповеди. Главным источником просвещения Руси, предоставленной в деле образования самой себе, является «книжное почитание», то есть самостоятельное чтение книг, какие были только в обращении у древнерусских людей. При отсутствии типографий книги, заключающие в себе преимущественно переводы с греческого, размножались путем переписки и через частое переписывание их в продолжение веков людьми, заполнялись массой ошибок, которые при незнании греческого языка не сознавались древнерусскими книжниками. Отсутствие в книжных центрах научной критики было причиной того, что в наши рукописные книги наряду с подлинными сочинениями древних отцов и других писателей незаметно внесены были сочинения ложного, апокрифического характера. Все эти недостатки древнерусского просвещения отразились и на обширной деятельности митрополита Макария. Макарьевские Четии Миней – труд, без сомнения, заслуживающий уважения одинаково как в XVI в., так и у наших современников. Вполне заслуживает уважения также и попытка митрополита Макария критически относиться к собираемым им произведениям древнерусской письменности, но, несмотря на это, в этих же Четиих Минейх бросается в глаза масса погрешностей и ошибок, тех ложных и апокрифических элементов, которые являются характерной принадлежностью древнерусской письменности. Кормчая, составленная при митрополите Макарии, кроме канонической части, содержит в себе выписки из книги Еноха праведного³⁷.

Сам Стоглавый Собор, вырабатывавший свои постановления под председательством митрополита Макария, пользовался апокрифическими сочинениями³⁸

Составленные под его руководством Жития русских святых, преследуя условные формы красноречия, опускали из внимания историческую правду. Требованиям исторического сочинения не удовлетворяет также и Степенная книга как труд, наряду с историческими сказаниями содержащий в себе и легендарные повествования

Таковы важнейшие общие положения, к которым сводится характеристика деятельности митрополита Макария во благо Русского государства и Церкви. Опуская обзор частнейших сторон церковноисторической деятельности митрополита Макария, уже раскрытых в специальных, указанных выше исследованиях Лебедева и Заусцинского, обратим теперь ближайшее внимание на его деятельность литературную, поскольку она выразилась а) в составлении оригинальных письменных произведений, б) в собирании Четиих Миней, а также в) в небывалом развитии и оживлении русской агиографической письменности XVI в.

ГЛАВА 2. Оригинальные литературные произведения Всероссийского митрополита Макария

Оригинальная литературная деятельность митрополита Макария живо отражает в себе его отношение к реальным явлениям современной церковности и к характеру государственной жизни. Та эпоха русской жизни, когда митрополит Макарий проходил свое высокое иерархическое служение, характеризуется весьма живыми течениями церковной жизни, а именно борьбой в области общественного мировоззрения иосифлян и их противников – заволжских старцев. Столкновение, возникшее между этими двумя партиями на почве полемики из-за еретиков, быстро переходит к обсуждению более общих вопросов современной монашеской и церковной жизни. Рядом с возникшим по поводу еретиков вопросом о религиозной терпимости ставится вопрос о том, следует или не следует инокам владеть вотчинами, согласно ли это с идеалами истинного подвижничества. От устройства

монастырской жизни критическая мысль быстро переходит к вопросу о значении высшей правительственной власти, которая давала инокам право приобретения земельных владений. Обсуждение этих вопросов жизни в первый, кажется, раз создало у нас целую литературу по русским общественным вопросам. Необычайное возбуждение, вызванное в обществе литературной борьбой иосифлян и их противников, разумеется, не могло пройти бесследно мимо митрополита Макария. По своему высокому положению он волей-неволей должен был сталкиваться с современными вопросами и решать их так или иначе. Это первое условие для появления оригинальных литературных произведений митрополита Макария. Кроме того, ряд важных церковных событий в середине XVI в.: канонизация святых, Стоглавый Собор, миссионерское дело в русском крае, которому митрополит Макарий ревностно служил в бытность свою Новгородским архиепископом, общественные бедствия пасомых, как, например, голод, различные случаи в церковной практике, затрагивавшие область канонических вопросов, и, наконец, политические предприятия царя Иоанна Васильевича Грозного и важнейшие события в его личной жизни (бракосочетание, венчание на царство) и т. п. — все это служило для Макария ближайшим поводом к литературным трудам.

К разряду литературных произведений митрополита Макария не относятся официальные бумаги, содержащие в себе его церковноадминистративные распоряжения, и вообще все сочинения, вызванные его служебными иерархическими обязанностями в сане Новгородского архиепископа и Московского митрополита³⁹.

Некоторые из них, подписанные дьяками, без всякого сомнения, не принадлежат даже перу митрополита Макария⁴⁰.

Но, несмотря на преобладающий официальный характер административных посланий и грамот митрополита Макария, между ними есть несколько представляющих литературный интерес. Это те послания и грамоты, которые местами теряют сухой тон деловых бумаг и принимают характер назидательного произведения. Такковы: Грамота митрополита Макария в Новгород об отправлении молебствия по случаю голода и Уставная грамота Духовному монастырю. Важность предметов, вызвавших эти грамоты, побудила митрополита Макария к тому, чтобы заменить в них руку дьяка, набитую в канцелярских выражениях и оборотах, своим, более живым и пространством изложением.

Богомольная грамота митрополита Макария в Новгород (1557 г.) об отправлении молебствий по случаю голода, как показывает само ее название, не есть простой приказ церковного главы Новгородскому архиепископу Пимену. Ее цель гораздо выше — указать своим духовным чадам причину общественного бедствия в их греховной жизни и расположить их к покаянному настроению. Эта грамота по приказанию митрополита должна быть прочтена в Софийской церкви «архиепископом на анбоне велегласно во слышание всем»⁴¹; поэтому первая половина ее, обращенная не к архиепископу, а ко всей новгородской пастве, представляет собой небольшое законченное поучение по поводу общественного бедствия в Новгороде. Впрочем, оно не отличается особыми литературными достоинствами. Подобно многим другим религиозно-назидательным произведениям того времени, оно в большей своей части состоит из мест, взятых из Святого Писания, за которыми иногда непосредственно следует «Толк». Но те немногие строки, в которых митрополит Макарий, призывая людей к покаянию, делает как бы вывод из библейских мест, написаны простым и понятным для слушателей слогом⁴². Эти строки поставлены митрополитом в богомольной грамоте как бы примером того «буквального» поучения и «умильного моления», ко-

торым Новгородский архиепископ Пимен должен был по распоряжению митрополита Макария располагать «богоизбранное людство Христова стада словесных овец» к истинному покаянию и благочестивой жизни⁴³.

Что касается Уставной грамоты митрополита Макария Духовскому монастырю, то, если исключить из нее административные распоряжения Новгородского владыки, данные на имя Тихона, игумена Духовского монастыря, об общественном устройстве последнего, в той грамоте останется нечто, что может иметь также некоторый литературный интерес. Это те места грамоты, где митрополит Макарий обращается к насельникам монастыря с увещанием «прилежно и трудолюбно подвизаться» во всем, что относится к идеалу монашеской жизни, где он с теплым и задушевным чувством высказывает несколько простых наставительных слов о необходимости выполнения общежительных монастырских правил⁴⁴, и, в частности, об отношении игумена Тихона к братии⁴⁵. Впрочем, нравственные наставления, какие мы читаем в грамоте, не являются чем-либо новым сравнительно с содержанием подобных же грамот более раннего времени⁴⁶.

Но в полном смысле литературными произведениями митрополита Макария являются его четыре послания и ораторские произведения: поучения и речи.

Послания были преобладающей формой древнерусской литературы; с ними обращались к разным лицам или сословиям, когда желали исправить чьи-либо недостатки или обличить заблуждения. Чаще всего послания писались князьям; в них давались разного рода советы по поводу важных событий, одобрялись или порицались княжеские действия или испрашивалось дозволение на какие-нибудь нововведения. Такое же точно содержание имеют и все послания митрополита Макария, из которых три написаны по политическим поводам во время войны с казанскими татарами в 1552 году и одно по поводу вопроса о церковных имениях.

К посланиям митрополита Макария, вызванным политическими обстоятельствами, относятся: послание в Свяжск к царскому войску (в 1552 году, 25 марта)⁴⁷, послание к царю Иоанну Васильевичу IV в Муром (в 1552 году, 13 июля) об укреплении на брань с казанскими татарами⁴⁸ и, наконец, послание к тому же государю в Казань (в 1552 году)⁴⁹. Все эти послания имеют целью возбудить в молодом царе и в его войске воинственный дух и вместе с тем научить их нравственно-добродетельной жизни; поэтому автор их прибегает ко всем современным приемам витийства, для того чтобы сильнее подействовать на чувства христианского воинства.

Послание митрополита Макария в Свяжск к царскому войску было написано по поводу печального положения русских войск под Казанью в 1552 году. Военные неудачи, болезни, свирепствовавшие в новопостроенном городе Свяжске, упадок духа и вместе страшная деморализация в военном лагере — все эти обстоятельства были непосредственной причиной, побудившей митрополита обратиться к войску с увещанием.

По признанию исследователей, послание в Свяжск по логической последовательности мыслей, сравнительной простоте выражений и стиля, которой проникнуты все обличения и угрозы Святителя, является лучшим из всех посланий митрополита Макария⁵⁰.

В начале послания митрополит Макарий изображает успехи русского оружия в царствование Иоанна Грозного как следствие благоволения Божия к русскому престолу. По силе этого благоволения построен новый город Свяжск, покорилось Казанское царство, множество пленников и пленниц возвратились в свое отечество; крымский хан, ногайские князья и многие татарские орды, литовские короли и немецкие государи, стараясь жить с русским благочестивым царем в мире и любви, по-

сылали к нему послов с мирными грамотами и честными дарами. За все такие благодеяния можно отблагодарить Бога только точным соблюдением Его заповедей и уклонением от пороков (здесь следует перечень некоторых общих нравственных обязанностей христианина, а также некоторых видов порока). Но о свияжских жителях и войске даже до царя доходят слухи, что они отвергли страх Божий и уклонились в страсти бесчестия. Воюющие накладывают бритвы на лицо свое, «творя угодие женам»; содевают «содомское зло, скаредное и богомерзкое дело» и блуд с молодыми татарскими пленницами. Со слезами умоляя воинов отстать от распространенных грехов, митрополит Макарий библейскими примерами потопа, Содомы и Гоморры, судьбы Ниневии старается доказать, какими тяжкими наказаниями карает Бог за подобные грехи. Обращаясь к современному состоянию войска, митрополит Макарий уже замечает признаки гнева Божия в том бесславии, которое терпит русское войско под Казанью. В заключение архипастырь снова призывает воинов к покаянию, угрожая в противном случае церковным отлучением и царской опалой.

Это произведение митрополита Макария, отличающееся логической стройностью и довольно умеренной степенью витиеватости, имеет тем большее литературное значение, что оно составлено почти самостоятельно, за исключением тех немногих мест, где заметны следы влияния посторонних сочинений⁵¹. Этим оно разнится от двух других посланий митрополита Макария, отличающихся компилятивным характером.

Второе послание митрополита Макария, отправленное к царю Иоанну Васильевичу в Муром, было ответом на просьбу государя о благословении его на новый поход в 1552 году против казанских татар⁵²; целью его было поддержать то религиозно-восторженное состояние, в котором находился царь Иоанн после только что нанесенного им поражения крымскому хану Девлет Гирею и которое было необходимо ему во время казанского похода.

Все послание по объему можно разделить на две части: первая, довольно большая, состоит из молитвенных благопожеланий, а вторая — из нравочений митрополита. После святительского благословения и целого ряда различных многословных благопожеланий великому князю и всему его дому, а также всем князьям, боярам, воеводам, детям боярским и всему христоролюбивому воинству митрополит Макарий преподает великому князю наставление храбро и мужественно подвизаться «за святую и чистую веру христианскую». Далее автор вновь призывает на все войско покровительство Бога и, в частности, Его служителя архистратига Михаила, этого помощника в войнах, который неоднократно охранял народ еврейский от врагов; здесь же следуют и библейские примеры, доказывающие силу заступничества Архистратига. Наконец, чтобы показать, до какой степени вся Москва заботится об успехах казанского ратного дела, митрополит Макарий еще раз указывает царю на соборные молебствия всего московского духовенства⁵³.

Переходя ко второй, нравочительной половине послания, митрополит Макарий преподает царю наставление о пребывании в чистоте, смирении и мудрости, в целомудрии и покаянии и в прочих добродетелях, а войску и царским вельможам посылает свой пастырский совет жить во взаимной любви, мире и послушании царской воле: «аще цареву сердце в руце Божии, и по царскому велению ходити, и повиноватися с страхом и трепетом». В особенности же митрополит предостерегает воюющих от трех пороков, должно быть очень распространенных в военном лагере: гордости, блудного падения и пьянства; причем выписками из Священного Писания и свидетельствами истории ветхозаветной, византийской и русской он старается дока-

зять, насколько гибельны указанные пороки и, наоборот, какими доблестными победами сопровождаются «смирренная мудрость и чистота»⁵⁴. После этого, напомнив высказанные общие наставления «подвизаться о истине в покаянии и чистоте», митрополит Макарий заботливо останавливается на разъяснении царю необходимости его личного присутствия в казанском походе. «Ныне же лепо тебе, царю, и сушим с тобою, по твоей храбрости и премудростной хитрости, самому подвизатися с Божиею помощию, и сопровитники сице победив низложити: идеже бо хошет Бог, побеждается естества чин; а идеже царево пришествие с Божиею помощию, ту и чин преходит»⁵⁵. Но царь не должен обольщаться своим величием; по слову Божию, ему должно приличествовать смирение, и это смирение – верный залог победы над врагами⁵⁶. Далее, обращая внимание на мрачную сторону военного подвига: кровопролитие, раны и неизбежные случаи смерти, митрополит возбуждает дух воинов обещаниями, что если кто прольет кровь на войне и останется живым, то пролитием крови он искупит свои прежние грехи, воспримет приложение лет и здравие животу⁵⁷. Если же кто, пролив кровь, умрет, то получит вечные блага⁵⁸. После благодарности царю, похвалы его остроумию, премудрости и храбрости⁵⁹, а также совета сохранить четыре евангельские заповеди: храбрость, мудрость, правду и целомудрие, митрополит в заключение выражает различные благожелания⁶⁰.

По литературному изложению послание митрополита Макария к царю в Муром стоит ниже других посланий того же автора. Оно отличается крайней растянутостью и витиеватостью; часто одна и та же мысль в разной форме повторяется в нем несколько раз. Кроме того, если принять во внимание, что большая часть этого послания дословно или в пространной переделке заимствована из других произведений, то все эти недостатки делают его еще менее ценным в литературном отношении.

Третье, и последнее послание, составленное митрополитом Макарием, было отправлено им к Иоанну Васильевичу в то время, когда государь находился уже под Казанью и готовился к решительному приступу. Краткое и менее растянутое, хотя и не без повторений одних и тех же мыслей, это послание в литературном отношении стоит гораздо выше предыдущего. По стилю речи его можно было бы поставить в ряды хороших древнерусских произведений.

После обычного благословения и обращения к государю Иоанну Васильевичу, именуемому пространным титулом, митрополит Макарий просит государя не прогневаться на него за то, что он решился первый писать к нему, без вызова на то с его стороны⁶¹. Известив далее царя, по слухам уже отправившегося из Свияжска в Казань⁶², о здоровье его супруги Анастасии, брата Юрия Васильевича, Макарий выражает царю свое пожелание победы над врагами, призывает его вооружиться против «бесермен»⁶³; для большего же возбуждения воинственного духа в юном царе митрополит указывает на непрекращающиеся по всем русским церквам молебствия и литии⁶⁴, а также припоминает ему вины казанцев, «измену» с их стороны поставленному Москвою казанскому царю как представителю московского престола⁶⁵. Указав на измену казанцев, митрополит Макарий далее восторженною речью убеждает царя к решительным действиям против них: «Ты же, государю, великий царю, не унывай, но двигни своюю крепкою десницею... изыди, государь, противу их вскоре, изыди, Бог ти будет помошник; яко да покорени будут врази твои подножию ног ваших»⁶⁶. Воюющих не должны устрашать кровопролитие и смерть; их подвиг настолько высок, что уподобляет их святым мученикам. Впрочем, победа русских над безбожными агарянами вне сомнений, так как царь и все войско обнаружили свою доблесть и великое мужество. Наконец, за просьбой автора «не позазреть его нищете и худуюмию» следует заключение с обычными благословениями митрополита.

Митрополит Макарий писал послания по поводу не только политических, но и церковно-общественных вопросов времени. Таково послание его Иоанну Васильевичу Грозному, направленное против попытки этого государя лишить монастыри и вообще все высшее духовенство права имущественных владений. Послание это носит название: «Ответ Макария, митрополита всея Руси, от Божественных правил святых апостолов и отец семи соборов и поместных... и от заповедей святых православных царей к благочестивому царю и великому князю Ивану Васильевичу о недвижимых вещех, вданных Богови в наследие благ вечных»⁶⁷. Сильное и энергичное, послание это прекрасно выражает протест владыки-иосифлянина против посягательства светской власти на имущественные права, издавна присвоенные Русской Церкви⁶⁸. Впрочем, «Ответ митрополита Макария» не есть что-либо новое в русской литературе; по своему характеру и по содержащимся в нем каноническим данным, на которых святитель основывал свой протест против притязаний власти, этот «Ответ» отчасти напоминает некоторые более древние русские произведения этого рода⁶⁹. Замечаемая же в нем до некоторой степени растянутость, повторение целых больших фраз по два, по три раза делают его не вполне безупречным и с точки зрения литературной формы.

Гораздо ценнее в литературном отношении сохранившиеся до нас ораторские произведения митрополита Макария: его церковные поучения и речи. Самостоятельности и отсутствие витиеватости ставят их несравненно выше рассмотренных посланий митрополита Макария.

Прежде всего что касается проповеднического таланта митрополита Макария, то современники описывают его самыми блестящими чертами. Их приводила в восторг простота и понятность его проповеди, соединенная с глубокой мудростью. Псковский летописец в таких словах передает впечатление, какое митрополит Макарий произвел своею проповедью в первый свой приезд в Новгород: «И введоша его (Макария) в церковь святяя Софии Премудрости Божия; он же просветився силою Божиею, нача беседовати к народу повестми многими; и вси чюдисяся, яко от Бога дана ему бысть мудрость в Божественном Писании, просто всем разумети»⁷⁰. Обаяние митрополита Макария как проповедника не прекращается и в последующее время его управления Новгородской епархией. Когда митрополит Макарий в 1545 году принужден был отправиться из Новгорода в Москву по вызову царя и митрополита Даниила, Хутынский игумен Феодосий в послании Новгородскому Владыке высказывает свое нетерпеливое желание поскорее увидеть великого пастыря в храме святой Софии Премудрости Божией сидящим на своем святительском престоле и изливающим речи медоточивого учения, наполняющего души слушателей⁷¹.

Из всех этих свидетельств о проповеднической деятельности митрополита Макария мы убеждаемся, что эту деятельность он считал делом обычным. Мало того, проповедуя сам, митрополит Макарий побуждал к тому же и других служителей церковного слова в Русской Церкви. В своей Богомольной грамоте 1557 года в Новгороде, отправленной по случаю всеобщего голода в Новгородской земле, митрополит Макарий писал архиепископу Пимену следующие наставления: «Всячески увещай, моля, и коленное поклонение со слезами простри, по данному ти от Бога таланту, да твоего ради смирения и благопотребного моления священнический и иноческий чин и все христоименное людство уцеломудрятся и устрашатся великаго наказания и прещения гнева Божия» — и т. д.⁷² Хотя за отсутствием прямых сведений мы не можем судить о количестве поучений, сказанных митрополитом Макарием, но можно думать, что его проповедническая деятельность была очень широкая. Не говоря уже о тех «медоточивых поучениях», которые митрополит Макарий, по выражению

игумена Феодосия, как реки изливал со своей кафедры в Софийском соборе. Новгородский святитель, по указанию летописей, пользовался всяким случаем, чтобы обратиться с приличным назиданием к пасомым. Так, в 1532 году при рукоположении инока Феодосия во игумена он произнес поучение о «еже пребывати в посте и в молитвах и во бдениих и во всяких добродетелех, и попечение имети о своем спасенном стаде, елико Бог даст»⁷³. В 1533 году в Новгороде развилось сильное морозное поветрие на людей; ревностный архипастырь и тогда откликнулся на общественное бедствие своих пасомых и «нача учити игумены и священники и всех людей о покаянии»⁷⁴. Одно из его поучений, относящихся к этому времени, было произнесено при весьма интересных обстоятельствах. Для предотвращения ужасного мора новгородцы по совету своего святителя одним днем построили церковь; митрополит Макарий освятил эту церковь, совершил в ней литургию, «яко в два часа ноши», и здесь «поучал игумены и священники и весь народ»⁷⁵. Приведенные летописные свидетельства, конечно, не перечисляют всех случаев проповедничества митрополита Макария в Новгороде, но и по этим немногим свидетельствам можно заключать, что этот архипастырь умел откликаться живой проповедью на разные обстоятельства жизни, требовавшие произнесения его авторитетного слова, что ему были привычны проповеднические приемы и что он пользовался ими не раз, когда было нужно, не только в Новгороде, но, вероятно, и в Москве. Такая ревность к проповеднической деятельности отличает митрополита Макария от многих современных ему пастырей русской Церкви; она является одним из немногих счастливых исключений в эпоху XVI в., когда учительный голос пастырей вообще очень редко слышался с церковных кафедр.

Но, к сожалению, до нашего времени не сохранилась ни одна из проповедей митрополита Макария, обращенных к игуменам, священникам и простому народу, если не считать за поучение уже известный нам отрывок из Богомольной грамоты в Новгород от 1557 года. Быть может, эти проповеди, простые и безыскусственные, говорились без особого приготовления и не были даже предварительно записаны на бумаге.

До нашего времени вполне сохранились только два поучения митрополита Макария, и в обоих случаях лицом, к которому он обращает свое учительное слово, является царь Иоанн Васильевич IV в моменты его торжественного венчания на царство (16 января 1547 года) и его бракосочетания с Анастасией Романовной (13 февраля того же года).

Лучшим не только из двух сохранившихся до нас поучений, но и из всех вообще произведений митрополита Макария нужно признать его поучение к новобрачным царственным супругам. Прежде всего нас поражает в нем логическая стройность изложения. Поучение разделяется на три строго определенные части: в первой святитель преподает общие наставления об обязанностях христианских, во второй — царских, в третьей архипастырь поучает молодую чету исключительно супружеским обязанностям; в заключение, преподав еще несколько кратких уроков, проповедник выражает новобрачным разного рода благопожелания⁷⁶. При строгости плана это поучение отличается также своею простотою и безыскусственностью. Обращая внимание не на форму, а преимущественно на мысли и дух поучения, митрополит Макарий отрешается в нем от господствовавшего в его время риторизма; в этом поучении незаметно той условной торжественности, которая отличает изложение всех писателей XVI в. и даже самого Макария в его четырех посланиях. Поучение к новобрачным действительно вполне оправдывает слова летописца о способности Макария говорить просто и удобопонятно для всех.

Другое поучение Макария, сказанное им за месяц ранее первого, при совершении венчания на царство Иоанна IV, сохранилось в официальном чине этого венчания⁷⁷. Хотя оно и не надписывается собственным именем митрополита Макария, подобно первому, но, несомненно, принадлежит перу этого митрополита. Доказательством этой принадлежности, помимо всех других соображений, служит полнейшее сходство его с первым поучением. Предметом поучения митрополита при венчании на царство Иоанна Грозного служит изображение тех же общехристианских и царских обязанностей, которые составляют, как нам известно, первую и вторую части поучения к новобрачным. Мало того, даже внешнее изложение этих обязанностей в первом поучении почти буквально воспроизводится во втором⁷⁸. Но, в общем, поучение митрополита Макария, сказанное при венчании Иоанна Грозного, уступает поучению к новобрачным по своим литературным достоинствам, хотя оно отличается такую же простотой и задушевностью изложения. В изображении христианских и царских обязанностей замечаются повторения не только одних и тех же мыслей, но и одних выражений, отчего поучение получает характер некоторой растянутости. Наконец, оно не строго самостоятельное. В поучении есть строки, буквально взятые из произведений преподобного Иосифа Волоцкого. Таковы торжественные слова, в которых митрополит Макарий говорит о высоте положения и обязанностях московского православного царя⁷⁹.

Кроме двух указанных поучений, митрополиту Макарию приписываются еще три других. Преосвященный Филарет, ссылаясь на Описание рукописей Румянцевского музея⁸⁰, приписывает митрополиту Макарию весьма краткое поучение или, вернее, отрывок о молитве⁸¹. П. М. Строев считает несомненно принадлежащим ему «поучение попом», помещенное в августовской Минее Макарьевских Четиих Миней⁸²; а В. Жмакин с именем митрополита Макария издает поучение против разговаривающих в церкви⁸³. Но что на самом деле представляют собой эти поучения?

Пучение о молитве, по справке архиепископа Макария, с самой рукописью (XVII–XVIII вв.), в которой оно помещено, есть не что иное, как отрывок, дословно выписанный из 16-й главы Стоглава, с которым обыкновенно соединяли впоследствии имя митрополита Макария⁸⁴.

Содержание поучения против разговаривающих в церкви также является отчасти буквальным, а отчасти несколько переделанным заимствованием из 1-й главы первой «Духовной грамоты» преподобного Иосифа Волоцкого⁸⁵.

Но только эти заимствования, вероятно, не были делом митрополита Макария, потому что «Духовная грамота» преподобного Иосифа, многословная и растянутая, едва ли под пером митрополита Макария могла получить такую обработку, такую легкость стиля, какую мы замечаем в поучении против разговаривающих в церкви; в своих компилятивных работах митрополит Макарий, как нам известно, всегда следовал подлиннику.

Без знакомства с подлинным текстом «поучения попом» нельзя сказать о нем что-нибудь определенное; но, быть может, и оно, подобно поучению о молитве, составляет такое же буквальное заимствование из 16-й главы Стоглава, известной под заглавием «Правило св. Иоанна Милостиваго в поучение попом»⁸⁶.

Об ораторском таланте митрополита Макария, кроме его поучений, свидетельствуют еще три речи, сказанные им во Владимире воеводам перед отправлением в казанский поход, в Москве, по случаю заложения Свяжска, и здесь же при встрече великого князя из Казани. Простота и безыскусственность этих речей до того поразительны, что они справедливо дают основание архиепископу Макарию предполагать отсутствие предварительной их подготовки⁸⁷. Особенно это нужно заметить о

речи, обращенной к царю по поводу его намерения в 1551 году построить в земле казанской город Свияжск; здесь в нескольких словах митрополит указывает, что высокий долг царя — подвизаться за благочестие и за врученную ему от Бога паству, долг же всех государевых богомольцев — молить Бога о помощи царю⁸⁸. Речь, произнесенная во Владимире в 1550 году о вреде местничества, хотя по размерам и больше первой, носит на себе такой же характер простоты и задушевности, как и первая; в ней архипастырь, этот носитель мира и любви, увещает бояр оставить на время войны свои вредные споры о местничестве, отложить все взаимные счёты об «отечестве» до возвращения с земского государева дела⁸⁹.

Несколько особым характером отличается речь митрополита Макария при встрече царя, победоносно возвращавшегося из-под Казани. Она была сказана в ответ на подобную речь Иоанна Грозного, в которой он все свои успехи приписал молитвам митрополита Макария и после которой со всем войском поклонился пред ним до земли⁹⁰. Речь митрополита Макария проникнута вся глубоким патриотическим чувством, сознанием всей важности для России совершенного политического акта. Поэтому в ней оставляется учительный тон и ярко выступает основная идея прославления Бога за милость, оказанную покорением Казани, и царя за совершение трудного подвига. Эта идея сообщает речи в высшей степени торжественный характер, вполне соответствующий тому восторженному настроению, в каком находился русский народ. Здесь уже являются довольно длинные периоды, риторические сравнения царя Иоанна с императором Константином, с равноапостольным князем Владимиром, Димитрием Донским и Александром Невским; причем оратор подвиги молодого завоевателя ставит даже выше подвигов этих мужей. Речь митрополита заканчивается в высшей степени эффектным приемом. На поклон царя он ответил, в свою очередь, поклоном до земли, обратившись к нему со следующими словами: «А тебе, царю, благочестивому государю, за твои труды со всеми православными христианами челом бьем»⁹¹. Впечатление от этой речи на русский народ было сильное. По свидетельству летописи, много благодарных и радостных слез было пролито в тот момент «о царском здравом пришествии»⁹². Эта прекрасная речь митрополита кажется еще удачнее от того, что она едва ли могла быть приготовлена раньше, так как она составлена в ответ на царские слова.

Последнее произведение, вышедшее из-под пера митрополита Макария, — его «Духовная грамота», написанная им за несколько месяцев до смерти, в декабре 1563 года. Но эта грамота не есть самостоятельное произведение митрополита Макария: она почти буквально воспроизводит такую же грамоту митрополита Киприана⁹³.

При обозрении оригинальных литературных трудов митрополита Макария нам приходится встречаться еще с двумя анонимными произведениями, которые некоторыми исследователями присвояются митрополиту Макарию. Таковы послание неизвестного автора к Иоанну Васильевичу Грозному⁹⁴ и такое же безымянное послание от Новгородского архиепископа к Московскому митрополиту⁹⁵. Проверим, насколько серьезны те основания, по которым оба спорных послания считаются принадлежащими митрополиту Макарию.

Что касается мнения о принадлежности митрополиту Макарию первого послания, — мнения, высказанного архиепископом Макарием, то оно не заслуживает серьезного внимания. Это мнение является скорее малообоснованной догадкой, чем решительным выводом, предполагающим достаточную сумму научных аргументов. Архиепископ Макарий, высказываясь за принадлежность спорного послания митрополиту Макарию, с одинаковой степенью вероятности допускает также мысль о том, что послание могло быть написано священником Сильвестром⁹⁶. Таким обра-

зом, один только архиепископ Макарий, и то без достаточных оснований, склонен считать послание неизвестного автора к Иоанну IV принадлежащим митрополиту Макарию. Из всех других исследователей, кому только приходилось иметь дело с этим посланием, ни один не повторил мнение архиепископа Макария. Автором его они называют то митрополита Даниила⁹⁷, то священника Сильвестра⁹⁸, то Вассиана Топоркова⁹⁹. Кто из всех этих лиц действительно написал таинственное послание к Иоанну Грозному? Решение этого весьма трудного вопроса не входит ближайшим образом в нашу задачу, а с другой стороны, оно отвлекло бы нас далеко в сторону от главного предмета.

Едва ли может быть приписано митрополиту Макарию и анонимное послание Новгородского архиепископа к Московскому митрополиту, как думает В. Жмакин¹⁰⁰. Основываясь на некоторых данных, заимствованных из самого содержания послания, В. Жмакин приходит к тому заключению, что митрополит Макарий написал это послание в бытность свою в Новгороде и, следовательно, адресовал его на имя митрополита Даниила. Но скорее автором указанного послания следует признать Новгородского архиепископа Феодосия (1542–1551), адресовавшего его митрополиту Макарию¹⁰¹.

Прежде всего В. Жмакин в доказательство своего мнения указывает на то, что в послании неизвестный по имени митрополит представляется опекуном великого князя Иоанна Васильевича: этому митрополиту «случися в великих попечениях пребывати о царском здравии». Такимым, по мнению В. Жмакина, и состоит митрополит Даниил в отношении малолетнего Иоанна IV, тогда как митрополит Макарий в свое продолжительное первосвятительство держался будто бы в стороне от государственных дел. Но в выражении «случися в великих попечениях пребывати о царском здравии» нет нужды видеть указание на опеку малолетнего великого князя, — для непосредственного понимания очевидно, что здесь имеется в виду простая заботливость митрополита о здоровье и вообще внешнем благополучии государя, помимо каких-либо особых отношений к нему в качестве воспитателя, опекуна. Такою именно заботливостью, соединенною с нежностью друга и отца, и были проникнуты отношения митрополита Макария к Иоанну IV. Макарий не оставял без своего святительского совета и руководства ни одного важного дела, на которое решался юный царь, радовался всем его добрым начинаниям и поощрял их. Вспомним хотя бы то ближайшее участие, которое принимал митрополит Макарий во всех стадиях войны, то попечение о судьбе государя и его войска, которое он обнаружил во всех грамотах и речах, писанных и произнесенных по поводу казанского военного похода.

Во-вторых, в своем послании Новгородский архиепископ много распространяется о «нестерпимых болезнях» митрополита. В. Жмакин видит здесь указание на тяжелые болезненные припадки, которым подвергался митрополит Даниил. Но это свидетельство о болезнях одинаково может приложено и к митрополиту Макарию. Известно, какими печальными последствиями для его здоровья кончились большие московские пожары 1547 году, во время которых митрополит упал с высоты и до такой степени расшибся, что полуживой был отвезен в Новоспасский монастырь¹⁰². Таким образом, если автор, упоминая о болезнях митрополита, имеет в виду этот последний факт, то послание написано между 1547–1554 гг.

В-третьих, в послании Новгородского архиепископа находится свидетельство о том, что митрополит, много заботясь о благе русского государства и благополучии великого князя, старается устроить в государстве «соединение во всяком деле и слове». По мнению В. Жмакина, автор в данном случае будто бы имеет в виду окружное послание митрополита Даниила о согласии и любви, с которым он обращался к

своей пастве в январе 1539 года. Но указываемая в анонимном послании черта митрополита как поборника единения и любви более соответствует личности митрополита Макария, чем личности митрополита Даниила, считавшего «делом высоко нравственным производить вражду между порочными людьми и еретиками»¹⁰³. В подтверждение этой мысли достаточно упомянуть, что митрополит Макарий принимал весьма деятельное участие в уничтожении государем боярских крамол. Сам царь Иоанн Васильевич IV публично, перед всеми выборными земли Русской, с Лобного места засвидетельствовал о миролюбивом характере митрополита Макария. «Молю тебя, святой Владыко, да будеши помощник нам и любви поборник. Всем блага дела и любви желатель еси»¹⁰⁴. Далее, если мы вспомним речь митрополита Макария во Владимире к воеводам об уничтожении местнических споров, а также его нравственные наставления царским вельможам и войску о взаимной любви, мире и послушании царю, какие мы видим в его послании в Муром, то все это вместе возбуждает в нас уверенность в том, что неизвестный по имени миролюбивый митрополит в анонимном послании есть не кто иной, как митрополит Макарий.

Таким образом, все указанные В. Жмакиным места приводят нас к более вероятному предположению, что митрополит Макарий был не автором анонимного послания, но лицом, которому оно адресовано. Следовательно, автором его нужно признать известного современного митрополиту Макарию писателя – Новгородского архиепископа Феодосия.

Впрочем, против справедливости этого мнения В. Жмакин выставляет то, что стилистические особенности анонимного послания – витиеватость языка и красноречие – вовсе не соответствуют характеру письменных произведений архиепископа Феодосия, компилятивных и, в общем, представляющих весьма мало учительного и литературного. Но, во-первых, анонимное послание к Московскому митрополиту не отличается какими-либо особыми литературными достоинствами, чтобы считать архиепископа Феодосия неспособным написать подобное произведение. Такое же красноречие свойственно было вкусам всех вообще древнерусских книжников. Архиепископ Феодосий нисколько не отличался в этом отношении от своих современников; в этом может убедиться каждый, кто только прочтет его послание 1535 года к Новгородскому архиепископу Макарию¹⁰⁵. Во-вторых, если и согласиться с В. Жмакиным, что архиепископ Феодосий как компилятор не мог быть автором анонимного послания к Московскому митрополиту, то мы с одинаковым правом можем не считать автором его и митрополита Макария; вспомним, в какой степени пользовался митрополит Макарий уже существующей церковной литературой при составлении своих посланий.

Наконец, чтобы оправдать свое мнение, что архиепископ Феодосий, как компилятивный писатель, не мог быть автором послания к Московскому митрополиту, В. Жмакин указывает на послание архиепископа Феодосия к некоему высокопоставленному боярину¹⁰⁶, которое в одном месте буквально воспроизводит первое. На основании этого сходства В. Жмакин заключает, что архиепископ Феодосий воспользовался литературным трудом, принадлежащим митрополиту Макарию. Но представляется странным, каким образом архиепископ Феодосий, будучи в Новгороде, мог достать послание, если только оно действительно было написано митрополитом Макарием и отослано в Москву к митрополиту Даниилу. Гораздо естественнее представлять, что архиепископ Феодосий в данном случае произвел заимствования из своего же собственного произведения. Совершенно аналогичное этому литературное явление можно наблюдать в известных посланиях старца Филофея, в которых встречаются не только одни и те же мысли, но и одни и те же выражения¹⁰⁷.

Из анализа послания к Московскому митрополиту можно извлечь и еще некоторые данные в пользу нашего мнения. В этом отношении заслуживают внимания все те места, где автор распространяется об учительных талантах митрополита, удивляется «силе его словес», называет его «светом учителем», «языком Божиим», «гласом небесным», «книжником живота» и т. д. Эти лестные отзывы о высоких достоинствах митрополита как учителя не напоминают ли нам послание Хутынского игумена Феодосия к Новгородскому архиепископу Макарию, те его фразы, в которых автор указывает на привлекательность поучений своего владыки?¹⁰⁸ Сходство этих отзывов в стиле ораторского таланта митрополита в обоих упомянутых посланиях невольно заставляет предполагать и одного общего автора их — Феодосия. Затем при внимательном чтении этих посланий заметно обнаруживается их общий тон. Как в том, так и в другом послании пишет автор, стоящий в весьма близких и дружественных отношениях к тому лицу, которому адресуется послание. Нельзя ли и отсюда заключить, что анонимное послание к Московскому митрополиту принадлежит не митрополиту Макарию, а тому же Новгородскому архиепископу, бывшему Хутынскому игумену, Феодосию.

Из предыдущего обозрения видно, как небогат отдел оригинальных литературных произведений митрополита Макария. Но не в этих произведениях состоит его заслуга для русской письменности. Среди литературных деятелей XVI в. митрополит Макарий занимает совершенно особое место. Его литературный интерес сосредоточивался не столько на современной действительности, сколько на русской старине; у него было стремление не наводнять общество новыми книгами, а собрать и распространить уже имеющиеся, вызвать из глубины веков и представить во всеобщее сведение старые исторические воспоминания. Поэтому митрополит Макарий имеет гораздо большее значение, с одной стороны, как собиратель прежде существовавшей письменности, а с другой стороны, как возбудитель того литературного движения, плодом которого было появление у нас в большом количестве Житий русских святых.

ГЛАВА 3. Великие Чети Минен Всероссийского митрополита Макария

Между собирательными трудами митрополита Макария первое место, несомненно, принадлежит его Четиим Минеям, именуемым по своей необычайной обширности «Великими»¹⁰⁹. Они справедливо почитаются одним из драгоценнейших и богатых памятников древнерусской письменности как по богатству и разнообразию собранных в них произведений, так и по влиянию их на развитие литературного движения, характеризующего век митрополита Макария.

Мы уже имели случай выше указать на исторические условия развития русского общества, с которыми тесно связано происхождение Макарьевских Четиих Миней. Но, чтобы совершенно понять ту сторону литературной деятельности митрополита Макария, которая выразилась в составлении такого колоссального сборника, каким являются его Четии Миней, нужно рассматривать ее непременно при свете двух условий: во-первых, тех нужд в образовательных средствах, которые действительно имел древнерусский книжник, и, во-вторых, общего характера всей древнерусской литературы, и в частности литературы XVI в.

Жизнь древнерусского человека исчерпывалась кругом церковной жизни, близко соприкасаясь с ее ежедневными отправлениями; все высшие интересы общества

были тесно связаны с Церковью, ее учением и историческими воспоминаниями, а потому, естественно, чувствовалась сильная потребность в чтении таких книг, которые служили бы этим интересам и соприкасались с церковною жизнью. Но состояние тогдашней письменности было таково, что представляло для грамотного человека непреодолимые затруднения при его настроенности следить по книгам за кругом церковной жизни и черпать из них назидание для своей души. При отсутствии до середины XVI в. типографского искусства медленный способ распространения сочинений путем переписывания делал списанные экземпляры очень дорогостоящими и сравнительно редкими, но и те книги, которые существовали, были разбросаны по частным рукам или библиотекам, совершенно недоступным для народного пользования. По сохранившимся до нас сведениям, наши предки владели такими богатыми библиотеками, как великокняжеская, которая привела в восторг прибывшего из-за границы в Россию образованного Максима Грека¹¹⁰.

Эту библиотеку, тщательно хранимую под каменными сводами, великие князья Василий Иоаннович и Иоанн Васильевич IV показывали иногда как диковинку иностранцам, но затем вновь запирали все книги под спуд и, таким образом, оставляли их как мертвый капитал без всякого употребления¹¹¹. Не менее богатые книжные сокровища были сложены в монастырских библиотеках; таковы библиотеки Корельского Николаевского монастыря¹¹², библиотека Иосифова Волоколамского монастыря¹¹³. Известны также сохранившиеся доселе некоторые рукописи XV и XVI вв., принадлежавшие библиотекам Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей¹¹⁴. Но и эти монастырские книгохранилища оставались также недоступными для белого духовенства и мирян¹¹⁵. Правда, возможность последовательного и систематического чтения еще в весьма древнее время облегчалась у нас посредством таких календарных сборников, какими были Чети Миней, предоставлявшие русскому книжнику в строгом порядке известный круг чтений на каждый день годового церковного круга. Но по богатству и широте содержания первенство между этими Минеями, бесспорно, принадлежит Великим Четиим Минеям митрополита Макария. Это такой труд, который действительно не заставлял древнерусского человека разбрасываться по различным книгохранилищам для приискания душеполезного чтения, так как он заключал в себе собранными все святыя книги, «которые в Русской земле обретаются»¹¹⁶. Два списка Макарьевских Четиих Миней были положены для всеобщего пользования в двух центральных пунктах земли Русской — в Новгородском и Московском соборах — и, таким образом, заменили собою недоступные библиотеки при великокняжеском дворце и монастырях. Поэтому архиепископ Филарет совершенно справедливо называет сборник митрополита Макария «целою библиотекою книг»¹¹⁷.

Сам митрополит Макарий ясно высказывает предназначение своего сборника для всего русского общества в своем «Летописце», или вкладной записи, приложенной в начале каждого месяца Успенского списка его Четиих Миней. Угрожая Божеским и человеческим судом каждому, кто дерзостно осмелился бы похитить Четии Миней, положенные для хранения в Московский Успенский собор, митрополит Макарий одобряет и хвалит тех любителей духовного просвещения, которые с благословения духовного начальства пожелали бы взять эти книги для прочтения. «А кто сия святыя книги приемлет, по благословиению святительскому, и с страхом Божиим и с великим вниманием прочитает на душевную пользу себе же и слышашим, и той от Бога благословен будет и сугубу мзду от Него восприимет не токмо zde, но и в будущей век, по божественному Апостолу, иже око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не възде, яже уготова Бог любящим Его, иже с страхом и с вниманием почитающим

сия святая книги»¹¹⁸. Как попечительный пастырь, заботящийся о духовно-нравственной пользе своих пасомых, митрополит Макарий составляет свой беспримерный сборник для того, чтобы каждый православный русский мог извлечь из него необходимое для себя назидание. Любовь к литературно-собираательной деятельности для митрополита Макария не определяла задачу сборника сама по себе: в этом случае он имел в виду еще известный круг читателей, главным образом из белого духовенства и мирян. «И те святая великия книги, — говорит митрополит Макарий в том же «Летописце», — дванадесять Миней Четиих дал есмь Пречистой Богородице в дом и великим чудотворцем Петру и Алексию и Ионе в святую соборную церковь Успения Пресвятыя Богородица Руския митрополия, на память своей души и по своих родителей в вечный поминок, и по себе настоящим святейшим митрополитом всеа Руси в душевную ползу, и прочим церковником, священным иереем, и архидиаконом, и протодиаконом, и диаконом, и чтецом, и певцом, и всем православным христианом, приемлющим сия святая книги»¹¹⁹. С другой стороны, появление такого огромного сборника, как Четии Миней, на составление которого митрополит Макарий положил десятки лет, не есть литературный анахронизм, совершенно не имеющий основания в общем направлении нашей древнерусской литературы — оно обуславливается общими взглядами того времени на характер, объем и задачи просвещения.

По взгляду древнерусских книжников, сфера всего просвещения, всех человеческих знаний заключается только в широкой области «божественных писаний», к которой предшественник митрополита Макария митрополит Даниил относил весь круг церковной письменности¹²⁰ с ее книгами не только каноническими, истинными, но и апокрифическими, отреченными. Этот религиозно-практический характер просвещения не допускал свободного проявления испытующей мысли человека; они сковывали его умственную деятельность авторитетом этих «божественных писаний» и понуждали его не только мыслить сообразно с теми идеями, каких держалось общество, но даже и выражать их теми же словами, какими они уже выражены были раньше в произведениях, авторитет и значение которых в древнерусском обществе установлены были, так сказать, исторически, веками. Этот взгляд на область «божественных писаний» как на область неизменных, неприкасаемых истин, естественно, сообщал всем современным литературным трудам сборный, компилятивный характер. Значение их оценивалось не с точки зрения свежести, силы и убедительности излагаемых в них мыслей, но с точки зрения их соответствия или несоответствия издавна принятому и установленному кругу литературных руководств. Всякая более или менее свободная и независимая от установившихся временем авторитетов деятельность ума, обозначавшаяся в то время характерным названием «мнения», даже «проклятого» мнения, безусловно отвергалась¹²¹. Известно из истории, какую бурю в русском обществе всегда вызывало высказывание даже самых безобидных мнений со стороны лиц, отличавшихся пытливым умом. Прекрасной характеристикой в этом отношении может служить история Московских Соборов по поводу новых появившихся ересей¹²². Поэтому все древнерусские книжники, связанные в своих суждениях авторитетом «божественных писаний», не осмеливались называть какие бы то ни было суждения своими; изречения, взятые из книг Священного Писания, святоотеческих творений, из сочинений церковно-богослужебного характера, из патериков, подвижнических сказаний и даже из сочинений апокрифических и подложных, заменяли живую мысль древнерусского человека. Поэтому, чтобы не прослыть в обществе за еретиков, древнерусские писатели при высказывании известных мыслей делали свод выдержек из разнообразных памятников тогдашней литературы¹²³. К этой безопасной литературной форме, так сказать, обеспечивавшей чистоту православных взгля-

дов, прибегали все лучшие духовные писатели эпохи XVI в., особенно из партии иосифлян, на стороне которой, кроме митрополита Макария, был такой солидный деятель-литератор, как митрополит Даниил. В своем обширном сочинении «Сборник», само уже название которого показывает его характер и степень самостоятельности, во введении митрополит Даниил прямо заявляет, что он «не от себя сие написал, но от Божественных писаний собрал»¹²⁴. Сами представители такого просветительского направления в Древней Руси, которое отличается господством более живого и рационального направления в умственной деятельности, направления, данного преподобным Нилом Сорским, и те уступали литературным требованиям времени. Вассиан Патрикеев пишет «Собрание на Иосифа от глав Никона Черногорца», «Собрание от разных книг» против Иосифа Волоцкого, «Собрание некоего старца на воспоминание своего обещания»¹²⁵. Таким образом, отсутствие авторской самостоятельности, компиляция составляют отличительные особенности, сообщающие произведениям ту типическую литературную форму, которая могла выработаться на началах книжного просвещения и которая очень хорошо определяется словом «сборник». Отсюда и великие Четии Минеи, этот колоссальный сборник древнерусской письменности, по своему характеру не только не стоят в противоречии с трудами современников митрополита Макария — напротив, они особенно ярко и типично выражают господствовавшее тогда литературное направление. Они наглядно показывают тот крайний предел, до которого должно было дойти развитие русской письменности в обществе, воспитавшем себя на авторитетах, чуждавшемся живых и оригинальных «мнений», как ереси, и подводившем только итог тех суждений, которые издавна передавались в «божественных книгах». Один исследователь литературной деятельности митрополита Даниила верно указывает отношение его «Сборника» к Четии Минеям митрополита Макария. «Указанная митрополитом (Даниилом) литературная форма (сборника) оставила после себя место только для одного собрания в одно целое, компактнее всего того, что существовало в церковной письменности в наличности и в разбросанном виде, что, конечно, не может быть признано особой или даже вообще литературной формой, а скорее механическим трудом переписчика». «Действительно, — говорит тот же исследователь дальше, — попытку собрать воедино все важное в церковной письменности сделал не кто другой, как современник, совоспитанник и преемник Даниила по должности, именно митрополит Макарий в своих великих Минеях Четиих»¹²⁶. Митрополит Макарий завершил тот путь, которым шла до его времени древнерусская литература; он довел ее эклектическое направление до того крайнего пункта, дальше которого оно не могло пойти. Если митрополит Даниил и собирал свой «Сборник» «от божественных писаний», если Вассиан Патрикеев писал «Собрание на Иосифа от глав Никона Черногорца», «Собрание от разных книг» и т. п., то митрополит Макарий, не удовлетворясь этим, собрал «все святые книги, которые обретаются в Русской земле». В больших размерах действительно нельзя выразить тот принцип, которому служила наша древнерусская литература.

Макарий, еще будучи Новгородским архиепископом, приступил к выполнению своей смелой задачи: собрать в свои Четии Минеи все сочинения, которые были известны в России в XVI в., и, поместив их в двенадцати книгах, по числу двенадцати месяцев, предложить во всеобщее употребление. «А писал есми сиа святыя великия книги в Великом Новгороде, как есми тамо был архиепископом»¹²⁷. Софийская, Вязицкая, Отенская и, вероятно, многие другие новгородские библиотеки открывали возможность совершить это предприятие. Мы не знаем подробно тех внешних обстоя-

тельств, при которых шла в Новгороде работа над составлением великих Четиих Миней. Нам известны только необыкновенная энергия собирателя, с которой он относился к своему полезному делу и о которой он сам свидетельствует в так называемом «Летописце», или вкладной записи, приложенной им к каждому месяцу сохранившегося до нас в полном виде Успенского списка Миней. Знаменитый Новгородский архипастырь, движимый усердием к духовному просвещению отечества, не щадил материальных средств для приобретения необходимых книжных списков и для составления целого штата писцов. «А писал есми и собирал и в едино место их совокуплял дванадесять лет многим именован и многими различными писари, не щедя сребра и всяких почестей»¹²⁸. До какой степени митрополит Макарий был занят делом книжного собирания в один большой сборник, в частности собирания статей русского происхождения, на это указывает один агиобиограф. По словам иеромонаха Илии, «изрядное дело поискати святых жития» день и ночь занимало архиепископа в Новгороде¹²⁹. Благодаря таким неустанным трудам Макарий за свою бытность в сане Новгородского архиепископа успел приготовить свой первый список Четиих Миней в двенадцати книгах и пожертвовать его в Новгородский Софийский собор уже в последний год своего архиепископства (1541), незадолго до избрания Московским митрополитом (19 марта 1542 года). Об этом мы узнаем из вкладной записи архиепископа Макария, сохранившейся при трех книгах новгородских Четиих Миней – сентябрьской, октябрьской и майской¹³⁰. «В лето 7040 девятое, во Христолюбивое царство святейшего царя и государя великого князя Ивана Васильевича, всея Руси самодержца и господаря нашего, в первое же надесятое лето от рожества его се яз смиренный Макарие, архиепископ Богоспасаемых градов Великого Новаграда и Пскова, дал есми сию святую великую книгу Минею Четию месяц сентябрь и прочих дванадесяти Миней Четиих во святую великую и соборную церковь святых София неизреченных Премудрости Божия того же преславушаго Великого Новаграда, в шестонадцатое лето святительства и паствы своего смирения, на память своей души и по своих родителех в вечной поминак»¹³¹.

Двенадцать лет трудился Макарий над исполнением своего предприятия в Новгороде. Он сам извещает об этом читателей в предисловии, или «Летописце» 1552 года, находящемся при Успенском списке, который появился уже в бытность Макария в Москве Всероссийским митрополитом: «А писал есми и собирал и в едино место совокуплял дванадесять лет». В остальных списках – Софийском и так называемом Царском – этого указания на двенадцатилетний срок работы Макария над составлением Четиих Миней нет¹³². Но это не значит, что известие о двенадцатилетней работе Макария имеет отношение к Успенскому списку, при котором оно помещено. Преосвященный Макарий и проф. В. О. Ключевский уже давно высказали свое мнение о смысле этого известия; за ними следовали все, кто только касался вопроса об исторических обстоятельствах происхождения Четиих Миней, и нам остается только повторить чужие выводы. Митрополит Макарий, как заметили указанные исследователи, в своем «Летописце» определяет время составления одного только Софийского списка. «Из вкладной, – говорит В. О. Ключевский, – приложенной к Новгородскому списку Миней, видно, что в 1541 году этот список в составе 12 книг был окончен и подарен архиепископом Софийскому собору; июльская же книга этого списка, как видно из приписки в конце ее, начата и кончена в 1538 году»¹³³. Отсюда В. О. Ключевский, отсчитывая на основании заметки о времени составления июльской книги приблизительно по одному году для составления каждой из прочих книг, приходит к тому выводу, что работу над Минейми митрополит Макарий предпринял в 1529–1530 гг.¹³⁴ Таким образом, митрополит Макарий на составление одного только Софийского списка в Новгороде положил целых 12 лет (1529–1541 гг.).

«Но известие вкладной записи 1552 года о 12-летнем труде митрополита Макария над Минеями в Новгороде не совсем точно определяет ход их составления». Дело в том, что 1541 годом Макарий не завершил своей работы над Минеями. Положив один список в Софийском соборе в Новгороде, он продолжал заниматься той же работой в Москве в сане Всероссийского митрополита, составляя новую, более полную редакцию Миней сравнительно с Софийской редакцией. Результатом этой дальнейшей работы было появление двух новых списков Миней, из которых один, так называемый Успенский список в 1552 году был пожертвован митрополитом Макарием в Успенский собор, а другой, называемый Царским, как догадываются исследователи был поднесен тогда же царю Иоанну Васильевичу¹³⁵. Эти списки, в общем сходные между собою, как увидим ниже, не были повторением Новгородского. Кроме того, что в них по местам статьи расположены в другом порядке, а некоторые статьи из одних месяцев перенесены в другие, в этих списках оказывается много книг и сочинений, которых нет в Новгородском¹³⁶. Таким образом, период времени, в продолжение которого Макарий работал над составлением своих Четий Миней, нужно определять в крайнем случае между 1529—1530 и 1552 гг., т. е. Миней готовились более 20 лет. Но по некоторым основаниям можно думать, что отдельные статьи заносились в Четии Миней и после 1552 года. В октябрьской Минее по Царскому списку, где помещена книга Апостол с толкованием, в подписи на л. 638 значится, что эта книга писана в Новгороде с рукописи Отенского монастыря для царя Иоанна Васильевича и окончена в мае 1554 года¹³⁷. В этом же году, 22 ноября, как уже нам известно, новгородец Мокий окончил переписывание Киево-Печерского Патерика для майской Миней. Правда, второй, Московский экземпляр Миней предназначался специально для самого царя, готовился по его личному желанию и приказанию и, несомненно, на его средства; но не может быть, чтобы митрополит Макарий не принимал личного участия в изготовлении Царского списка. Близко заинтересованный в этом деле, которому он посвятил много лет и сил, он не мог не следить за работой над новым, Московским списком так же, как и раньше. Это показывает отчасти некоторая разница между обоими Московскими списками в порядке и составе произведений, разница, несомненно обнаруживающая руководственные указания какого-то лица¹³⁸. Мог ли быть этим лицом другой, кроме митрополита Макария?

Такова внешняя история происхождения Четий Миней, составленных упорными трудами митрополита Макария в двух различных редакциях — Софийской и Московской¹³⁹. Посмотрим, насколько существенна разница между ними, чтобы составить себе более полное понятие о характере и сравнительном объеме работы митрополита Макария в Новгороде и Москве.

По своему внутреннему характеру Новгородские Четии Миней, разумеется, сходны с Московскими Успенского собора. В составе тех и других под каждым числом месяца находятся произведения и статьи одинакового содержания. Новгородский список, как показывают «Заметки о Новгородских Макариевских Четий Минеях» Преосвященного Макария¹⁴⁰, отличается от Московских более в количественном отношении. Это можно заметить уже по самому количеству листов в тех и других. В Московских — во всех почти месяцах вдвое, а иногда и втрое больше листов, чем в Новгородском¹⁴¹. Такая разница в объеме произошла оттого, что Софийские Четии Миней содержат в себе не так много больших книг, которые находятся в Московских. Укажем частные взаимные отличия тех и других.

Сравнивая содержание Новгородских и Московских Четий Миней, Преосвященный Макарий в Новгородских Четий Минеях находит статьи, которые под теми же

числами месяцев не находятся в Московских. Так, в Новгородских помещены: под 14 октября – Житие блаженного Константина Философа, «первого наставника словенску языку», и под 26 октября – слово похвальное св. Димитрию Солунскому архиепископа Григория (Цамблака). В Московских Четиих Минеях этих статей нет под указанными числами¹⁴²; но несравненно более мы видим таких статей, и статей важных, которых недостает в Новгородских Четиих Минеях сравнительно с Московскими. Так, в Новгородских не находятся следующие статьи, помещенные в Московских: под 1 сентября – слово о Иисусе Навине, книге Судей Израилевых, о Гедеоне пророце, о Сампсоне, о Руфи; под 9 сентября – книга игумена Иосифа Волоцкого; под 20 июня – книга Мефодия, епископа Патарского, «О вещи и самовластве» и проч., два послания Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру; под 29 июня – слово святым апостолам Петру и Павлу Григория монаха, пресвитера (Цамблака); под 30 июня – Апостол, собрание его слов, Златая цепь, Пчела¹⁴³. Уже одного этого перечня достаточно, чтобы понять количественную разницу материала, содержащегося в Новгородском и Московских списках Четиих Миней. Новгородский список – это результат двенадцатилетней работы над Минеями, работы, далеко не законченной, которая продолжалась почти столько же лет и после, на митрополичьей кафедре в Москве. Поэтому неудивительно, что Московские списки сравнительно с первым, Новгородским оказались гораздо полнее по своему содержанию. Они оказались исправнее его даже и по своему внешнему виду. Вот что сообщает Преосвященный Макарий о внешнем виде Новгородских Четиих Миней: «Книги писаны разными руками и почерками, на отдельных тетрадах, которые потом сложены и переплетены вместе, различаясь нередко и качеством, и величиною бумаги. Есть страницы и целые листы вовсе не писанные, есть страницы недописанные и есть писанные, но зачеркнутые. Встречаются статьи только начатые или доведенные до половины, но неоконченные, и другие, впрочем, небольшие, которые написаны по два раза»¹⁴⁴. Уже из этих замечаний видно, что Макарий, будучи Новгородским архиепископом, несмотря на то что не щадил ни трудов, ни богатств на интересовавшее его литературное дело, мог только приготовить, по выражению Преосвященного Макария, список «как бы черновой и первоначальный»¹⁴⁵. Полноту содержания и внешний исправный вид он успел придать своему сборнику только в Москве.

Во-вторых, в Московских Четиих Минеях мы видим памятники, которые впервые появились на свет уже после 1541 года, когда были закончены Софийские Миней. Это – русские Жития Александра Свирского, Иосифа Волоцкого, Павла Обнорского, Евфросина Псковского, Александра Невского, митрополита Ионы, из которых первое, по выводам В. О. Ключевского, написано в 1545 году, второе – не раньше 1545, третье – не раньше 1546, остальные – в 1547 году¹⁴⁶.

В-третьих, разница между обеими редакциями Четиих Миней, хотя и несущественная, наблюдается в порядке размещения статей. В Московских Минеях под каждым числом месяца на первом месте стоит Пролог, за ним следуют Жития, слова, различные сказания и т. п., и все это заключается еще вторым Прологом; в Новгородских же Минеях помещается только один Пролог, в конце каждого числа «с стихами тем же святым, а иногда и без стихов»¹⁴⁷.

Наконец, обращает на себя внимание еще одна маленькая разность, именно та, что самая вкладная запись в Новгородских Минеях гораздо короче сравнительно с помещенною при Московском Успенском списке и не содержит в себе тех любопытных сведений ни о составе Четиих Миней, ни о трудах над ними митрополита Макария, которые мы читаем в «Летописце» Успенского списка.

Но всех этих общих заметок недостаточно для ознакомления с содержанием и характером Макарьевских Четиих Миней. Между тем это ознакомление необходимо, с одной стороны, для характеристики образованности митрополита Макария, которая должна была выразиться в характере и составе изготовленного им сборника; а с другой стороны, изучение Четиих Миней само по себе, без отношения к личности митрополита Макария, имеет весьма большой научный интерес, так как этот сборник, представляя собой монументальную энциклопедию древнерусской письменности, наглядно знакомит нас с наличным письменным богатством древнерусского человека.

Уже достаточно одного филологического разбора названия «Четии Миней», чтобы определить их содержание и характер. Название «Четии Миней» — сложное, состоящее из двух слов: славянского (от глагола «чѣсти» — читать)¹⁴⁸ и греческого (от прилагательного μηνιον βιβλιον с подразумеваемым существительным, означающего «месячник», «месячная книга»)¹⁴⁹. Церковнославянское «чѣтии» есть остаток причастия страдательного залога будущего времени и означат то, что будут читать или что должно читать) (legendus)¹⁵⁰. Отсюда Четии Миней есть сборник известных статей, предлагаемых православным для чтения на каждый день месяца и сообразно с этим расположенных по числам. Поэтому справедливо выражается один исследователь Мимотинских Миней, что Четии Миней служили для русских в свое время тем же, чем в наше время служат газеты и журналы¹⁵¹. Но, несмотря на то что понятие о чтении само собою соединяется с понятием о каждой книге, не все произведения древнерусской письменности называются «четиями», т. е. приличными для чтения всякому православному христианину. Это название, по терминологии древнерусских людей, соответствовало только книгам святым и поучительным для каждого христианина. Книги судебные, расходные и т. п. имели свой круг читателей, но не носили названия «четиих» в указанном смысле. «Четия» — это книга, преимущественно назначенная для чтения; она не имеет специального круга читателей, ее должны и могут читать все православные христиане, так как нравственно-назидательный элемент в ней выступает на первый план; отсюда неудивительно, что некоторые рукописи, содержащие в себе только одно Житие, называются «четиими»¹⁵². Обязательная необходимость этого рода чтений определялась церковно-религиозным характером жизни древнерусского человека, его духовно-нравственными запросами. Каждый вновь наступавший день прежде всего напоминал древнерусскому человеку память известного святого или церковноисторического события. И в самом деле, древнерусский человек так привык жить церковными воспоминаниями, приуроченными к каждому дню, что они служили для него как бы живыми уроками, помогавшими ему ориентироваться в своих собственных личных воспоминаниях. Так, например, писатель Остромирова Евангелия отмечает срок своего письменного труда в таких выражениях: «Почах писати месяца октября 21 на память Илариона, а окончах месяца маиа 12 на память Епифана»¹⁵³. Отсюда совершенно понятно, какого материала для ежедневного чтения требовал для себя древнерусский книжник. Это прежде всего Жития святых, составлявшие самый первый и необходимый отдел во всех наших Минейях, изложение истории праздника и разные похвальные и торжественные слова в честь святых или по поводу празднуемых церковных событий. Таково действительно и было исключительное содержание всех домакарьевских и даже послемакарьевских Миней¹⁵⁴. Это в собственном смысле минейное содержание, дающее на каждый день месяца душеполезное чтение для каждого христианина, составляет также необходимый отдел в Макарьевских Четиих Минейях. Обратим внимание прежде всего на этот отдел как самый типичный для Миней¹⁵⁵.

Общее содержание собственно минейной части в сборнике митрополита Макария указывается в нем самом, в заглавии сентябрьской книги: это сказание о жизни и мучении святых: «Книга глаголема Миней Четия. Сказание и страдание святых апостол, и пророк, и святителей, и мученик, и мучениц, и преподобных отец, Богу угождавших муж и жен, терпения и страсти и исправления, от обоюнадесяте месяца, собрание святых всего лета, отгде и койждо изыде, и где родися, и кими леты, или мучения ради или пошения дея, кайждо венец приал есть, или труда ради, или милостыни творением кийждо их Христа умилостиви себе и в местех райских водворяются зачало сотворих о Бозе и яже з Богом попочинаем»¹⁵⁶. Но, кроме сказаний о житиях святых, в Макарьевских Минеях по примеру всех других Миней необходимое содержание минейного отдела составляют также «праздничныя слова и похвалныя слова»¹⁵⁷. Таким образом, в Макарьевские Четии Миней прежде всего вошли те произведения, которые издревле составляли любимейшее чтение древнерусского человека. Это агиологические и нравоучительные произведения, входившие в состав древнерусского Пролога, Четиих Миней, сборников Житий и поучений, Торжественников и т. п.

Так как в Макарьевских Четиих Минеях на первом плане везде стоят проложные статьи, нередко повторяющиеся, то можно сказать, что первоначальной задачей составителя Четиих Миней было сделать свод различных редакций Пролога, или, правильнее сказать, синаксария¹⁵⁸. И это нельзя не признать естественным, зная содержание и состав древнерусского Пролога. Архиепископ Филарет указывает «четыре рода славянских синаксарий: одни, самые древние, только с Житиями святых; другие, кроме Житий, содержат поучения и краткие стихи; в третьих – Жития и поучения; в четвертых прибавлены Жития русских святых, сперва немногих, а потом, в XVI в., уже многих»¹⁵⁹. Другой исследователь, проф. Н. И. Петров, в своем исследовании о Прологе указывает на так называемые полные Прологи¹⁶⁰. Эти полные Прологи, расширяясь до пределов энциклопедии, заключали в себе краткие Жития и памяти вселенских и русских святых, назидательные повести религиозно-нравственного содержания и характера из восточных и западных патериков и, наконец, нравственные поучения и торжественные слова¹⁶¹. Таким образом, неудивительно, что митрополит Макарий при составлении своего сборника поспешил прежде всего воспользоваться тем богатым агиологическим материалом, который помещался в наших древнерусских Прологах. В основание Четиих Миней легли два Пролога: 1) Пролог, который архимандрит Сергей называет Прологом второй, полнейшей редакции, или перифраза, месящеслова, несправедливо приписываемого императору Василию Македонянину, и 2) стихшой¹⁶². Эти Прологи и послужили канвой, в которую вставлены были другие произведения духовной литературы, относящиеся к памяти разных святых, празднуемых Церковью; все это вместе и составило тот обширный минейный отдел, до которого не возвысился ни один Пролог, ни одна из Четиих Миней домакарьевского состава.

То, что было собрано митрополитом Макарием в круг минейного отдела, расположено в Четиих Минеях под каждым числом месяца в особом порядке. Здесь сначала идет первый Пролог, заключающий в себе обычные проложные статьи: краткие сведения о житии или мучении святого, о дневном празднике и разные мелкие статьи назидательного чтения, но относящиеся к дневному празднику; затем следует отдел, куда помещались, по словам Преосвященного Макария, более или менее подробные Жития и такие же повествования об открытии мошей, предполагавшиеся в сборниках Житий и переписывавшиеся отдельно, похвальные слова святым, слова учительные, торжественные на разные праздники Господские, Богородичные

и святых, предлагавшиеся в Торжественниках, в сборниках поучений и других подобных книгах¹⁶³, в заключение же дневного чтения под каждым числом месяца предлагается второй Пролог.

Прежде всего что касается двух Прологов, то второй Пролог отличается от первого тем, что перед краткими проложными известиями имеется еще «стих»¹⁶⁴. Иногда в этом втором Прологе помещается один стих без проложного сказания; это бывает в том случае, когда о святых ничего неизвестно, кроме рода их кончины, изображаемого в первой строке перед стихом, где указываются памяти и имена святых¹⁶⁵; а также и наоборот, стих не всегда здесь предшествует проложному сказанию¹⁶⁶.

Стих, насколько можно судить по образцам, заключающимся в изданных Четиих Минеях, есть фигурально выраженное, краткое известие о роде смерти святого или о каком-либо его подвиге с присоединением иногда указания на небесную награду как следствие добродетельного подвига или на какое-нибудь нравственное свойство святого и проч. Фигуральность выражения, допущенная, вероятно, в целях облегчить для памяти усвоение известия о святом, состоит большею частью в игре словом, обозначающим имя или звание святого; от этого имени и звания и берутся преимущественно мысли для стиха¹⁶⁷.

Наконец, в начале второго Пролога, внесенного в Четиих Миней, обращает на себя внимание еще одна особенность, а именно предисловие, которое извещает о составителях Пролога¹⁶⁸. В этом предисловии повествуется, что многие, «философию велики возсиявшие», старались описать отечество, житие и кончину «на всяк день поминаемых святых», но все эти попытки жизнеописателей не имели успеха, так как они изложили свои описания «не по составу, не по чину, смятено и неподобно». В противоположность этим трудам здесь восхваляется труд священника Или. Он изучил все книжные сказания и древние писания о святых; не оставил без исследования писания ни об одном месте восточном и западном, в которых прославились святые, и все это изложил по чину в книгах сих. В конце предисловия указывается имя последнего собирателя Пролога: «Се же преложение пространно написано в память их бысть Симеоном священником, иже всеблагочестне живуша, и молимся за нь»¹⁶⁹.

Кроме двух Прологов, в состав Макарьевских Четиих Миней вошли еще многие восточные и русские Жития святых, а также весьма богатый отдел похвальных и учительных слов.

При рассмотрении того обширного агиологического и нравоучительного материала, какой мы видим в Макарьевских Минеях, основным вопросом, несомненно, является вопрос о тех источниках, из которых митрополит Макарий черпал указанный материал. Таким источником из целого ряда рукописных книг прежде всего служили Четиих Миней домакарьевского состава. Посмотрим, в какой мере пользовался ими митрополит Макарий.

Мы не будем здесь производить детального сравнения Макарьевских Миней с другими, известными нам по описаниям домакарьевскими Минеями. Отчасти это сравнение (хотя, нужно признаться, не везде полное) произведено архимандритом Сергием¹⁷⁰. Мы ограничимся здесь перечнем прежде всего тех статей восточного происхождения, которых не оказывается в существовавших до времени митрополита Макария древнерусских Четиих Минеях, для того чтобы видеть, в какой степени он изменил внутренний состав этих Миней.

В Макарьевских Четиих Минеях в первый раз появляются следующие житийные и гомилетические произведения:

СЕНТЯБРЬ¹⁷¹

- 1-е число – Три поучения, переведенные с греческого¹⁷².
 4 – Мучение священномученика Вавилы.
 5 – Слово о рождестве Иоанна Предтечи и о смерти отца его Захарии¹⁷³.
 6 – Слово похвальное св. великому архангелу Михаилу, по некоторым указаниям принадлежащее Михаилу, епископу Синадскому, а по другим – Пантолеону, диакону константинопольскому (перевод Максима Грека)¹⁷⁴.
 9 – Слово на благовещение Иоакима и Анны – Иоанна Мниха (Евбейского, жившего в середине VIII в.)¹⁷⁵; еще похвальное слово Козьмы Веститора¹⁷⁶.
 13 – Житие св. мученика Варипсава¹⁷⁷; Евфимия, патриарха Терновского, повесть об обновлении храма Воскресения¹⁷⁸ и поучение в Неделю пред Воздвижением¹⁷⁹.
 14 – Несколько дополнительных слов на Воздвижение Креста Господня¹⁸⁰.
 15 – Мучение св. Никиты, составленное Симеоном Метафрастом¹⁸¹, и похвальное слово св. Никите – Аркадия, архиепископа Кипрского (конец VI в.)¹⁸².
 26 – Два слова в день св. Иоанна Богослова, лишних сравнительно с Академическим списком¹⁸³.

ОКТАБРЬ¹⁸⁴

- 2 – Житие св. Андрея Юродивого¹⁸⁵.
 3 – Мучение св. Дионисия Ареопагита, написанное Симеоном Метафрастом¹⁸⁶.
 6 – Похвальное слово св. апостолу Фоме¹⁸⁷.
 17 – Мучение св. Гликерии¹⁸⁸ и мучение свв. Хрисанфа и Дарии¹⁸⁹.
 18 – Св. апостола и евангелиста Луки о послании Авгаря к Иисусу¹⁹⁰ и два похвальных слова апостолу Луке¹⁹¹.
 26 – Поучение на память св. мученика Димитрия¹⁹².

НОЯБРЬ¹⁹³

- 1 – Слово похвальное св. бессребрникам Косме и Дамиану и поучение на их память¹⁹⁴.
 8 – Пантолеона диакона сказание чудес Михаила Архистратига¹⁹⁵.
 9 – Мучение свв. Тимофея и Мавры¹⁹⁶.
 13 – Поучение св. Иоанна Златоуста¹⁹⁷; сказание Георгия о житии св. Иоанна Златоуста¹⁹⁸; слово св. Иоанна Златоуста¹⁹⁹; слово Анастасия Синайского²⁰⁰; Житие св. Таисии²⁰¹.
 14 – Похвальное слово на память св. апостола Филиппа²⁰²; усение св. Григория, архиепископа Солунского (синаксарь на 2-ю неделю св. Четырдесятницы, в Триоди Постной)²⁰³.
 16 – Похвальное слово св. апостолу Матфею²⁰⁴; чудо св. Евгения о змии²⁰⁵.
 17 – Житие препп. Варлаама и Иосафа царевича²⁰⁶.
 21 – Четыре поучения на Введение Пресвятой Богородицы²⁰⁷.
 25 – Житие Климента, епископа Римского²⁰⁸; похвальное слово священномученику Клименту²⁰⁹.
 29 – Житие св. Стефана Исповедника, приписываемое Симеону Метафрасту²¹⁰.
 30 – Мучение св. апостола Андрея (апокрифическое)²¹¹.

ДЕКАБРЬ²¹²

- 4 – Два слова с именем св. Иоанна Дамаскина²¹³.
- 5 – Похвала Евфимию Великому и Савве Освященному²¹⁴.
- 6 – Житие Святителя Николая²¹⁵ и похвальное ему слово²¹⁶.
- 16 – Память св. царицы Феофании²¹⁷; сказание в Неделю св. праотец²¹⁸ и слово св. Иоанна Златоуста в эту Неделю²¹⁹.
- 17 – Мучение и похвала св. трех отроков²²⁰.
- 18 – Память св. Модеста, патриарха Иерусалимского²²¹.
- 19 – Книга и Житие св. Григория, епископа Омиритского²²²; поучение в Неделю пред Рождеством Христовым – Иоанна, патриарха Константинопольского²²³.
- 23 – 12-е Огласительное слово св. Кирилла Иерусалимского²²⁴.
- 25 – Несколько слов на Рождество Христово.
- 27 – Мучение св. архидиакона Стефана²²⁵; два похвальных слова св. Стефану Иоанна Златоуста (на самом деле Прокла) и Григория Нисского²²⁶.
- 30 – Мучение св. Зотика²²⁷.

ЯНВАРЬ²²⁸

- 1 – Житие св. Василия Великого, написанное Амфилохием Иконийским²²⁹.
- 4 – Мучение свв. Зосимы и Афанасия²³⁰.
- 5 – Житие преп. Павла Фивейского²³¹.
- 6 – 5 слов лишних сравнительно с Минеей Моск. Дух. академии.
- 7 – Слово Иоанна Златоуста на Собор св. Иоанна Предтечи²³².
- 10 – Житие преп. Маркиана²³³.
- 11 – Житие преп. Феодосия²³⁴.
- 13 – Поучение в Неделю по Крещении Филофея, патриарха Константинопольского²³⁵.
- 14 – Житие св. Саввы Сербского²³⁶.
- 15 – Житие преп. Иоанна Христа ради нищего²³⁷.
- 17 – Житие преп. Антония²³⁸.
- 25 – Житие св. Григория Богослова²³⁹.

ФЕВРАЛЬ²⁴⁰

- 2 – 5 слов лишних сравнительно с Академическим списком²⁴¹.
- 3 – Слово Амфилохия Иконийского²⁴².
- 11 – Житие Григория Синаита²⁴³.
- 24 – Слово на Обретение главы св. Иоанна Крестителя, лишнее сравнительно с Академическим списком²⁴⁴.

МАРТ²⁴⁵

- 20 – Мучение св. Фотины²⁴⁶.
- 25 – 5 слов на Благовещение Пресвятой Богородицы, новых сравнительно с Супрасльским и Академическим списками²⁴⁷.
- 26 – Житие преп. Василия Нового²⁴⁸.
- 27 – Житие преп. Исаакия²⁴⁹.

АПРЕЛЬ²⁵⁰

Апрельская Миней митрополита Макария в отделе восточных слов и Житий от известных нам Миней домакарьевского состава не отличается.

МАЙ²⁵¹

- 1 – Житие преп. Марка Афонского²⁵².
- 4 – Страдания св. мученицы Дросиды²⁵³.
- 6 – Сказание о св. мученике Варваре разбойнице.
- 8 – Похвальное слово св. Иоанну Богослову – Иоанна Златоуста²⁵⁴ и похвала св. Арсению – Феодора Студийского²⁵⁵.
- 10 – Страдания св. мученика Еразма²⁵⁶ и похвальное слово св. апостолу Симону Зилоту²⁵⁷.
- 11 – Житие преп. Исихия Чудотворца²⁵⁸.
- 22 – Мучение св. Василиска²⁵⁹.
- 28 – Житие преп. Филофеи²⁶⁰.
- 29 – Житие св. мученицы Феодосии²⁶¹.

ИЮНЬ²⁶²

- 7 – Мучение св. Фсодота Анкирского²⁶³.
- 8 – Мучение св. Феодора Стратилата²⁶⁴.
- 21 – Повесть о св. мученике Мираксе²⁶⁵.
- 24 – Несколько слов на Рождество св. Иоанна Предтечи, лишние сравнительно с Академическим и Синодальным списками²⁶⁶.
- 29 – 1-е похвальное слово апостолам Петру и Павлу – Иоанна Златоуста²⁶⁷; похвальное слово Исихия, пресвитера Иерусалимского²⁶⁸.

ИЮЛЬ²⁶⁹

- 1 – Похвальное слово свв. Косме и Дамиану²⁷⁰.
- 8 – Мучение св. Прокопия Палестинского²⁷¹.
- 9 – Житие св. Феодора Едесского²⁷².
- 11 – Память св. мученицы Евфимии²⁷³.
- 16 – Мучение св. Антиоха²⁷⁴ и еще три слова о Вселенских Соборах (Первом, Втором и Четвертом)²⁷⁵.
- 20 – Похвальное слово пророку Илии, лишнее сравнительно с Академическим списком²⁷⁶.
- 21 – Мучение св. Иулиана²⁷⁷.
- 25 – Житие св. Евпраксии²⁷⁸.

АВГУСТ²⁷⁹

- 2 – Слово св. Лукиана пресвитера о перенесении мошей св. архидиакона Стефана²⁸⁰ и такое же слово св. Иоанна Златоуста²⁸¹.
- 5 – Мучение св. Евсигния²⁸².

6 – Два слова на Преображение Господне²⁸³.

9 – Слово похвальное св. апостолу Матфею²⁸⁴.

15 – Несколько слов на Успение Пресвятой Богородицы²⁸⁵ и сказание Епифания о житии и воспитании Пресвятой Богородицы²⁸⁶.

16 – Слово о Нерукотворном образе²⁸⁷, слово о перенесении Нерукотворного образа²⁸⁸ и повесть Константина Порфирогенита²⁸⁹.

21 – Похвальное слово св. ап. Фаддею²⁹⁰ и житие св. Аврамия²⁹¹.

29 – 4 слова на усекновение главы Иоанна Крестителя²⁹².

30 – Похвала св. Иринею²⁹³.

31 – Похвальное слово на Положение пояса Пресвятой Богородицы²⁹⁴.

Вот перечень тех статей восточновизантийского происхождения, которых нет в сохранившихся до нас домакарьевских Четиих Минеях. Конечно, весьма важно было бы указать доподлинно книжные источники для всех этих статей. Но, не имея под руками необходимых средств, мы не можем даже с приблизительной точностью определить, откуда митрополит Макарий извлекал каждое из указанных агиологических и нравоучительных произведений²⁹⁵. Вообще же с несомненностью можно утверждать, что митрополит Макарий весь церковноисторический и гомилетический материал полной рукой почерпал из того богатого отдела древнерусской письменности, который был открыт для него в виде сборников Житий и поучений, Торжественников, т. е. сборников похвальных слов, а также отдельных списков Житий и т. п. Впрочем, весьма возможно и то, что некоторые из тех перечисленных выше статей, которых нет в указанных нами Четиих Минеях, были взяты митрополитом Макарием из каких-либо других списков Миней, неизвестных нашему времени. Что же касается сравнительно большого числа остальных агиологических произведений, вошедших в состав Макарьевских Миней, то все они есть в известных нам Минеях домакарьевского состава²⁹⁶. По большей части они помещены здесь под теми же числами месяцев, что и у митрополита Макария, и только некоторые, немногие из них, в большинстве случаев ошибочно²⁹⁷, находятся в Макарьевских Минеях под другими числами. Сам ли митрополит Макарий изменял существовавший до него порядок в размещении четии-минейного материала, или он имел под руками какой-либо другой неизвестный нам образец Четиих Миней, или же это было результатом редакторского недосмотра со стороны митрополита Макария при ошибочности переписчиков – неизвестно. Но трудно допустить, чтобы митрополит Макарий, этот, несомненно, отличный знаток ежедневных церковных служб, сознательно производил указанные ошибочные изменения церковного календаря. Более естественное объяснение все эти изменения находят в ошибках писцов, – ошибках, не усмотренных митрополитом Макарием в целой массе четии-минейного материала. Ясным доказательством этой мысли служит, между прочим, то обстоятельство, что все ошибочно перенесенные в Макарьевские Миней памяти святых приходятся преимущественно на соседние числа.

Русские агиологические произведения, по словам В. О. Ключевского, в сборнике митрополита Макария составляют незаметную группу²⁹⁸. Но тем не менее это очень интересная группа, так как она почти впервые появляется только в Макарьевских Четиих Минеях. Из общего числа (70–80) помещенных здесь Житий русских святых, похвальных им слов, различных сказаний о святых, о их мучениях, кончине, об открытии и перенесении их мощей и т. п. только 15 статей встречаются в других, домакарьевских Минеях, которые, быть может, и послужили для митрополита Макария литературным источником этих статей.

Таковы: сказание Пахомия о мученической кончине свв. Черниговского князя Михаила и боярина его Феодора (20 сентября)²⁹⁹; Пахомиева редакция Жития преп. Сергия Радонежского (25 сентября)³⁰⁰; Киприаново Житие св. Петра, митрополита Киевского и всея Руси (21 декабря)³⁰¹ и похвальное ему слово (24 августа)³⁰²; Житие славянского учителя св. Константина Философа (14 февраля)³⁰³; Житие свв. мучеников Литовских Антония, Иоанна и Евстафия (14 апреля)³⁰⁴; Спиридоновская редакция Жития препп. Соловецких Зосимы и Савватия (17 апреля)³⁰⁵; Епифаниево Житие св. Стефана, епископа Пермского (26 апреля)³⁰⁶; Житие преп. Феодосия Печерского (3 мая)³⁰⁷; Житие св. Дионисия Глушицкого (1 июня)³⁰⁸; похвальное слово этому святому³⁰⁹; Пахомиево житие св. Кирилла Белозерского (9 июня)³¹⁰; Житие св. Петра, царевича Ордынского (29 июня)³¹¹; сказание о мученичестве свв. Бориса и Глеба и похвала святым³¹².

Все остальные русские житийно-гомилетические произведения, вероятно, были заимствованы митрополитом Макарием из тех же источников, откуда были взяты и статьи восточного происхождения, отсутствующие в домакарьевских Минеях³¹³. Таковы: Житие Григория Пельшемского (30 сентября)³¹⁴; Житие св. Иоанна, архиепископа Новгородского (7 сентября)³¹⁵; похвальное слово Филолога черноризца св. князю Михаилу Черниговскому (20 сентября)³¹⁶; Епифаниево Житие преп. Сергия Радонежского (30 сентября)³¹⁷ и похвальное ему слово того же автора (25 сентября)³¹⁸; Антониева редакция Жития св. Феодора, князя Смоленского и Ярославского (19 сентября)³¹⁹; Житие св. Авраамия Ростовского (29 октября)³²⁰ и похвальное ему слово; Пахомиево Житие преп. Саввы Вишерского (1 октября)³²¹; Житие преп. Варлаама Хутынского (6 ноября)³²²; Житие св. Ионы, архиепископа Новгородского (5 ноября)³²³; сказание о св. Меркурии Смоленском (24 ноября)³²⁴; убийство св. великого князя Михаила Тверского (22 ноября)³²⁵; Пахомиево слово об открытии мощей св. митрополита Петра (24 августа)³²⁶; Житие св. Иоанна Казанского (24 января)³²⁷; Житие св. митрополита Алексия (12 февраля)³²⁸; похвальное слово свв. Кириллу и Мефодию (14 февраля)³²⁹; Пахомиево Житие св. Евфимия, архиепископа Новгородского (11 марта)³³⁰; Житие преп. Евфросинии Полоцкой (23 мая)³³¹; Житие св. Игнатия, епископа Ростовского (28 мая)³³²; Житие св. Исая, епископа Ростовского (15 мая)³³³; Житие св. Исидора, блаженного Ростовского (14 мая)³³⁴; Житие св. Леонтия, епископа Ростовского³³⁵, вместе со сказанием о мощах и похвалой святому (23 мая)³³⁶; Житие св. Никиты Переяславского (23 мая)³³⁷ с похвалой святому; Житие преп. Пафнутия Боровского (1 мая)³³⁸ с похвалой святому³³⁹; похвальное слово свв. Борису и Глебу (24 июля)³⁴⁰; Житие св. Киприана, митрополита Киевского (31 июля)³⁴¹; Житие преп. Авраамия Смоленского с похвалой святому (21 августа)³⁴².

Таким образом, агиологический отдел Четиих Миней в сравнении с домакарьевскими Минеями значительно пополняется новыми статьями как восточного, так и русского происхождения. Но этим не исчерпываются те дополнения во внутреннем составе Миней, которые были произведены митрополитом Макарием. Макарьевская Миней окончательного перевела на новый путь Миней Четий, завершив ее историю изменением самой идеи сборника, придав ей характер собрания «всех чтимых на Руси богослужебных книг».

На обширное содержание своих Четиих Миней указывает сам митрополит Макарий в «Летописце», или предисловии, к Успенскому списку. «И в тех Четиих Минеях, — говорит он, — все книги Четии собраны: святое Евангелие, четыре Евангелисты толковые, и святой Апостол, и все святые Апостольския послания и

деяния с толкованием, и три великия Псалтыри розных толковников, и Златоустовы книги, Златоуст и Маргарит и Великий Златоуст, и Великий Василий, и Григорий Богослов с толкованием, и великая книга Никонская с прочими посланными его, и прочия все святыя книги собраны, и написаны в них пророческия, и апостольския, и отеческия, и праздничныя слова, и похвалныя слова, и всех святых отец жития, и мучения святых мученик и святых мучениц, жития и подвизи преподобных и Богоносных отец, и святых преподобных жен страдание и подвизи, и все святыя Патерики написаны: азбучныя, иерусалимския, и египетския, и синайския, и скитския, и печерския и все святыя книги собраны и написаны, которые в Русской земле обретаются, и с новыми святыми чудотворцы»³⁴³. Таким образом, митрополит Макарий, насколько можно заключать из его же слов, задался целью расширить свой сборник до размеров энциклопедии, имевшей совместить в себе всю древнерусскую богословскую письменность. И в самом деле, кроме книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета, он внес в свои Четии Минеи целый отдел отеческой письменности, состоявший из творений многих отцов как Греческой, так и Русской Церкви. При этом митрополит Макарий не придерживался какой-либо особой системы в размещении священных книг; и здесь усматривается тот же минейный порядок, как и в размещении житийного и гомилетического материала. Помещая в день памяти известного святого его Житие, митрополит Макарий тут же помещал обыкновенно и все творения, принадлежавшие святому. Что же касается тех сочинений, авторы которых не были прославляемы Церковью, то одни из них помещались в дни памяти тех святых или церковных событий, к которым могло иметь ближайшее и непосредственное отношение содержание этих сочинений, а другие в виде приложений вносились под последние числа месяцев.

Священнобиблейские книги, какие только помещены в Макарьевском сборнике, почти все, за исключением немногих, приурочены к тем числам, когда Православная Церковь воспоминает в своих службах их святых авторов.

Из книг Ветхого Завета митрополит Макарий книгу Иова поместил под 6 мая, когда празднуется память этого ветхозаветного мужа³⁴⁴. По замечанию архимандрита Иосифа, текст этой книги разделен по-нынешнему, на 42 главы, но содержит в себе некоторые дополнения³⁴⁵. На этом основании можно думать, что митрополит Макарий книгу Иова извлек из какого-то списка, содержащего в себе текст, отличный от текста существовавшей тогда полной, Геннадиевской Библии, ныне хранящейся в разных списках Московской Синодальной библиотеки за № 1—3. Быть может, он имел под руками какую-либо отдельную, неизвестную нам рукопись книги Иова, а, может быть, он заимствовал последнюю из древнерусской Четии Минеи, в состав которой еще до митрополита Макария входили иногда, хотя и в редких случаях, целые библейские книги³⁴⁶. Впрочем, в Царском списке Четиих Миней, под 18 октября, помещен другой текст книги Иова, с толкованием, тождественный с текстом полной Библии № 1³⁴⁷. Но это не значит, что он был взят из последней; как увидим ниже, митрополит Макарий едва ли видел полный список Библии. Вероятно, и в этом случае Макарий имел у себя отдельный список книги Иова с тем невразумительным, по словам А. Горского и К. Невоструева, толкованием, с которым он и поместил эту книгу в Царском списке своих Миней.

В день памяти св. ветхозаветного семейства Маккавеев (1 августа) на страницы Макарьевских Миней внесены первая и вторая книги Маккавейские³⁴⁸, списанные, вероятно, также с какой-нибудь отдельной рукописи, по тексту не отличающейся от тех книг Маккавейских, которые содержатся в полной Библии³⁴⁹.

В день памяти св. пророка Самуила (20 августа) митрополит Макарий поместил первую книгу Царств: первые 15 глав ее под заглавием «Слово о житии святого пророка Самоила и о Сауле цари, и о святем пророцы Давиде цари и о прочих царех»³⁵⁰ и остальные главы до конца книги, озаглавленные: «Зачало царства Давида сына Иесеова»³⁵¹. Сюда же внесены и 1–23-я гл., 2-й книги Царств³⁵². Затем, под 14 июня и 20 июля, в дни празднования памяти пророков Елисея и Илии, мы видим в Макарьевских Минеях отрывки из 3-й и 4-й книг Царств, а именно: 17–22-ю главы 3-й книги Царств и 1–13-ю главы 4-й книги Царств, приведенные под названиями: «Житие св. славного пророка Илии»³⁵³, а также «О Илии пророце и Елисеи»³⁵⁴. Но эти книги не могут быть названы в собственном смысле библейскими книгами; все они, дополненные различными вставками, были взяты из Палеи³⁵⁵. Из этого же источника были заимствованы митрополитом Макарием еще некоторые ветхозаветные книги: Иисуса Навина, Судей Израилевых и Руфь, помещенные под 1 сентября, в день памяти св. Иисуса Навина³⁵⁶.

Кроме этого, в Макарьевских Минеях есть полный отдел ветхозаветных пророческих книг, помещенных под теми числами месяцев, когда Церковь прославляет память каждого из св. пророков, за исключением книги одного только пророка Ионы, которая вместе с Житием этого пророка помещена собирателем под 21 января. Так, под 9 мая, 1 мая, 21 июля и 17 декабря внесены четыре книги великих пророков: Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила³⁵⁷, из которых первые три книги приведены митрополитом Макарием в двух разных редакциях; отличие между этими редакциями, кроме разности переводов, состоит в том, что текст одной из них сопровождается толкованием, а текст другой приводится под теми же числами без толкования³⁵⁸; для текста книги пророка Даниила митрополит Макарий толкования, очевидно, не нашел. Интересно знать, откуда были взяты собирателем указанные книги великих пророков. С определенностью можно сказать только одно: для этих книг едва ли могла послужить источником полная Библия. По крайней мере, это справедливо в приложении к книге пророка Даниила, так как в ней замечается размещение глав, несколько отличное от размещения в полных списках Библии; по замечанию А. Горского и К. Невоструева, в начале книги пророка Даниила помещена 13-я глава, после чего последовательно идут все другие главы, начиная с первой³⁵⁹. Между рукописями Московской Синодальной библиотеки находятся две XVI в., содержащие в себе собрание 16 пророчеств, в которых книга пророка Даниила является с таким же точно размещением глав, как в Макарьевских Минеях³⁶⁰. Не одна ли из этих рукописей или подобная им послужила для митрополита Макария источником, из которого он почерпнул книги великих пророков для своего сборника? Этот вопрос могло бы разрешить тщательное сравнение с подлинником.

Что же касается творений малых пророков, то все они, за указанным исключением книги пророка Ионы помещены также в минейном порядке: книга пророка Иосии — под 17 октября³⁶¹, книга пророка Иоила — под 19 октября³⁶², книга пророка Амоса — под 15 июня³⁶³, книга пророка Авдия — под 19 ноября³⁶⁴, книга пророка Михея — под 14 августа³⁶⁵, книга пророка Наума — под 1 декабря³⁶⁶, книга пророка Аввакума — под 2 декабря³⁶⁷, книга пророка Софонии — под 3 декабря³⁶⁸, книга пророка Аггея — под 16 декабря³⁶⁹, книга пророка Захарии — под 8 февраля³⁷⁰ и, наконец, книга пророка Малахии — под 3 января³⁷¹. Текст всех 12 малых пророков, совершенно тождественный с текстом полной Библии № 1–3, внесен в Макарьевские Минеи без толкований³⁷², хотя эти толкования, несомненно, существовали во время митрополита Макария³⁷³. Не заимствованы ли и эти книги малых проро-

ков из какого-либо списка, подобного рукописям Московской Синодальной библиотеки № 18–19³⁷⁴?

В помещении двух остальных свяшенно-ветхозаветных книг, вошедших в Четии Минеи, – Псалтири и Екклесиаста – митрополит Макарий отступил от своего обычного минейного порядка. Не имея повода приурочить книгу Екклесиаста к памяти какого-либо святого мужа, он поместил ее под последним (31) числом июля-месяца³⁷⁵. При дальнейшем обозрении состава Макарьевских Миней мы увидим, что митрополит Макарий извлек эту библейскую книгу из того списка, где содержался «Просветитель» преподобного Иосифа Волоколамского³⁷⁶, поэтому он и поместил ее рядом со знаменитым творением преподобного Иосифа, как бы в виде приложения к последнему.

Что же касается Псалтири, внесенной под 20 августа³⁷⁷, то в помещении ее под этим числом проглядывает действие внешней ассоциации у собирателя. 20 августа Церковь празднует память св. пророка Самуила. Память этого пророка, очевидно, послужила для Макария поводом к тому, чтобы поместить в этот же день статью из Палеи³⁷⁸ в 25 словах, представляющую перечень пророчеств, содержащихся в Псалтири³⁷⁹; а эта статья, в свою очередь, по ассоциации навела митрополита Макария на мысль поместить здесь уже саму книгу Псалтирь; иначе было бы непонятно, почему она внесена под 20 августа, а не под последним числом какого-либо месяца в отделе приложений, куда собиратель помещал обыкновенно те произведения, которые не могли удовлетворить требованиям минейной классификации. Толковая Псалтирь, внесенная в Макарьевские Минеи, представляет большой библиографический интерес. Это та самая Псалтирь, которая по повелению архиепископа Макария была переведена в Великом Новгороде с латинского языка так называемым Дмитрием Толмачом (окончена 15 октября 1536 г.)³⁸⁰. Перевод ее в свое время представлялся таким важным событием, что отмечен был даже в летописи³⁸¹. В этой Псалтири заключается пять толкований, собранных «потружением блаженного Брюнона», епископа Гермополенского: толкования блаж. Иеронима, блаж. Августина, св. Григория Великого, Боды пресвитера и Кассиодора³⁸².

Из книг Священного Писания Нового Завета митрополит Макарий отвел соответствующие минейные места только четырем Евангелиям и Апокалипсису. Так, под 16 ноября он поместил Евангелие от Матфея³⁸³, под 25 апреля – от Марка³⁸⁴, под 18 октября – от Луки³⁸⁵, под 26 сентября – Евангелие и Апокалипсис святого Иоанна Богослова³⁸⁶. Все эти новозаветные книги содержат в себе толкования к тексту, причем Евангельский текст сопровождается толкованиями блаж. Феофилакта, архиепископа Болгарского, а Апокалипсис – толкованиями Андрея Кесарийского. Уже сами толкования, присоединенные к книгам, показывают, что последние были заимствованы митрополитом Макарием из отдельных, существовавших в его время списков. Действительно, А. Горский и К. Невоструев из целого ряда сохранившихся до нашего времени древнерусских библейских рукописей знают несколько, которые по тексту и толкованию совершенно сходны с указанными книгами Макарьевских Миней³⁸⁷. Что же касается остальных новозаветных книг, то митрополит Макарий внес их целой группой с толкованиями под 30-е число июня, в день Собора св. апостолов³⁸⁸. Здесь помещены: а) книга Деяний св. апостолов, б) семь Соборных Посланий и, наконец, в) 14 Посланий апостола Павла – все с толкованиями многих отцов и учителей Церкви. Почему митрополит Макарий в помещении

указанных новозаветных книг отступил от обыкновенного минейного порядка — это объясняется тем, что собиратель в этом случае имел под руками не отдельные списки этих книг, но общий их список, так называемый Толковый Апостол, заключающий в себе как Деяния, так и Послания св. апостолов. А. Горский и К. Невоструев действительно указывают такую рукопись XV в., в которой в том же порядке и переводе и с теми же толкованиями помещены все новозаветные книги, вошедшие в состав Макарьевского Толкового Апостола³⁸⁹.

Как бы не удовлетворяясь одними полными списками библейских книг, митрополит Макарий, стремившийся собрать в своих Четиих Минеях по возможности все содержавшееся в книжной области, наряду с этими списками помещал иногда избранные извлечения из них. Так, в статье, озаглавленной «Пророчество велегласного Исаия пророка, сына Амосова, о последнем времени»³⁹⁰, сведены разные отрывки из книги пророка Исаии в следующем порядке: 6, 1–12; 1, 1–20; 7, 1–16; 8, 9–10; 9, 6–7; 11, 1–16; 12, 1–2; 49, 8–15; 35, 1–10; 55, 1–5; 12, 3–7; 2, 3–11; 9, 9–21; 10, 1–4; 8, 13–22; 9, 1–5; 49, 8–15³⁹¹.

Кроме книг Священного Писания, в Макарьевские Четии Минеи вошел целый отдел отеческих творений и других различных произведений духовного содержания. В размещении их на страницах сборника наблюдается стремление к такому же минейному порядку, как и в расположении библейских книг; но нужно заметить, что этот порядок и здесь не всегда выдерживается собирателем.

Укажем в порядке месяцев церковного года те отеческие и вообще духовные произведения, которые были уложены под минейную систему классификации.

В день преп. Иосифа Волоколамского (9 сентября) внесены его две духовные грамоты: первая, пространная, — в 11 главах и вторая, заключающая в себе 12–14-ю главы³⁹². В день преставления св. Иоанна Златоуста (14 сентября) помещен сборник его слов и бесед, известный под названием «Маргарит»³⁹³. В день священномуч. Киприана (2 октября) — «Покаяние Киприаново»³⁹⁴. В день св. Дионисия Ареопагита (3 октября) помещено его сочинение «О небесном священноначалии»³⁹⁵. Под 11 ноября — книга преп. Феодора Студийского, заключающая в себе 128 огласительных поучений³⁹⁶. Под 13 ноября, в день св. Иоанна Златоуста, помещено обширное собрание его слов, известное по другим рукописям под названием «Златоструй», с присоединением в конце нескольких слов, не принадлежащих св. Иоанну Златоусту³⁹⁷. Под 4 декабря мы видим «Изложение православной веры», или «Богословие св. Иоанна Дамаскина», по переводу Иоанна, экзарха Болгарского, в 54 главах с присоединением в том числе и тех шести глав, которые обыкновенно прилагаются в списках экзархова перевода; здесь же помещается и «Философская книга», или так называемая «Грамматика» св. Иоанна Дамаскина, а также его «Диалектика», предваряемая посланием Косме, епископу Маиумскому, на самом деле не принадлежащим св. Иоанну Дамаскину³⁹⁸. Под 19 декабря вместе с Житием св. Григория, епископа Омиритского, помещаются его «Прения» с иудейскими законоучителями (Герваном)³⁹⁹. Под этим же числом, кстати, помещается вследствие своего одинакового с «Прениями» противоиудейского содержания статья, которая находится в рукописи Синаодальной библиотеки № 156, где содержатся творения св. Иоанна Дамаскина⁴⁰⁰. В день кончины инока Антиоха (24 декабря) помещена его книга «Пандекты, или Собрание поучений Антиоха»⁴⁰¹. Под 1 января предлагается обширное собрание аскетических трудов св. Василия Великого⁴⁰². Под 2 января помещаются вопросы и ответы св. Сильвестра и преп. Антония о разных богословских предметах⁴⁰³ — произведение, по мнению А. Гор-

ского и К. Невоструева, принадлежащее не Сильвестру и Антонию, а некоему Кесарию⁴⁰⁴. Под 25 января помещаются 16 слов св. Григория Богослова с толкованием Никиты Ираклийского⁴⁰⁵; сюда же прибавлены следующие статьи: краткое послание Григория Богослова к Филагрию⁴⁰⁶, отрывок из слова на смерть Кесария⁴⁰⁷, «Сказание словесем Григория Богослова от слов еже в Новую неделю», т. е. краткие отрывочные замечания на некоторые выражения, встречающиеся в слове св. Григория Богослова на неделю Новую⁴⁰⁸, и еще два отрывка из толкования на книгу Деяний апостольских о том, почему апостол Павел называл себя римским гражданином, и о наименовании судилища Афинского Ареопагом⁴⁰⁹. В день св. Ефрема Сирина (28 января) положен его «Паремисис», или собрание слов⁴¹⁰. Под 29 февраля — 8 бесед св. Кассиана Римлянина с присоединением в конце краткого наставления о воспоминании смерти и ненависти к миру⁴¹¹. Под 11 марта помещены «Вопросы и ответы св. Григория Двоеслова о житии св. италийских отцев»⁴¹², а также его 38 бесед на тексты Евангелия, произнесенных в разных церквах⁴¹³. Под 18 марта — 18 Огласительных и 5 Тайноводственных поучений св. Кирилла Иерусалимского с присоединением одной беседы св. Кирилла Александрийского⁴¹⁴. Под 30 марта — «Лествица» преп. Иоанна Синайского, заключающая в себе 30 слов, с толкованиями; ей предшествуют: а) послание Иоанна, игумена Раифского, к св. Иоанну Синайскому, б) предисловие с изображением степеней Лествицы и в) Житие преп. Иоанна Синайского⁴¹⁵. Под 2 мая внесены 4 слова св. Афанасия Александрийского против арианского лжеучения с заметкой в начале о переводе их с греческого языка на славянский епископом Константином в 6414 году⁴¹⁶. В день преставления преп. Феодосия Печерского (3 мая) помещается Патерик Печерский⁴¹⁷. Под 5 июня — 25 поучений св. аввы Дорофея, с присоединением еще нескольких его посланий⁴¹⁸. Под 20 июня помещены творения св. Мефодия Патарского с присоединением двух посланий митрополита Киевского Никифора к князю Владимиру Всеволодовичу, а также схолии на некоторые избранные места Бытия, Исход и Левит, впрочем, без приведения слов объясняемого текста⁴¹⁹. Наконец, в день памяти св. князя Владимира (15 июля) помещено известное слово митрополита Иллариона о Законе и благодати⁴²⁰.

Вот перечень тех книг, отеческой и вообще духовно-религиозной письменности, к которым митрополит Макарий мог приложить свою минейную программу при размещении их в Четиих Минеях. Но далеко не все книги, вошедшие в состав последних, по своему содержанию могли иметь отношение к церковным памятям тех или других святых и, следовательно, не все могли уложиться в сборник по этой программе. Поэтому некоторые из них митрополит Макарий неизвестно по каким соображениям (вероятно, совершенно случайно) поместил под 11 февраля, без всякого отношения к памяти празднуемых в этот день святых, все же остальные произведения этого рода он внес в виде приложений под последние числа месяцев. Впрочем, собиратель иногда вносил в конце месяца и такие произведения, которые, по правилам минейной программы, легко могли быть приурочены к определенному числу. Вероятно, митрополит Макарий находил эти произведения уже после того, как были приготовлены те из 12 книг его Четиих Миней, в которых они должны быть помещены. Поэтому «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого внесен не под 9 сентября вместе с его духовными грамотами, а под 31 июля; собрание слов св. Иоанна Златоуста, известное под именем Златоструй, помещено под 29 февраля, тогда как составитель Четиих Миней сообразно со своей минейной программой мог бы поместить его под 27 января (память перенесения мощей св.

Иоанна Златоуста) или 30 января (собор трех святителей) и т. п. Думать, что собиратель переносил некоторые произведения из одного месяца в другой с целью сообщить равномерный объем книгам сборника, нет основания; в самом деле, мы видим в сборнике Успенского списка такое неодинаковое количество листов за разные месяцы, как 878 (за октябрь), 1283 (за ноябрь), 1344 (за январь) и 1569 (за август)⁴²¹. Укажем те произведения, в размещении которых митрополит Макарий отступил от минейной программы.

Под 11 февраля собиратель поместил целую группу отеческих творений. Сюда вошли творения свв. Симеона Богослова и Петра Дамаскина⁴²², творения св. Григория Синаита⁴²³ с присоединением Жития этого святого в начале и поучения св. Иоанна Златоуста на утрени и Святую Пасху в конце. Затем мы видим целый ряд следующих произведений: 400 глав преп. Фалассия к Павлу пресвитеру и извлечения из девятиных глав преп. Феодора, епископа Едесского; слова Геннадия, архиепископа Константинопольского, пресвитера Исихия, преп. Макария Египетского и преп. Максима Исповедника, главы синайского инока Филофея; 150 глав Нила Постника о молитве и его же — о бесстрастии души и тела; слово преп. Марка «О гордящихся от дел правды»; продолжение творений Симеона Нового Богослова (12–49 главы) и, наконец, вновь повторяемая под 11 февраля книга св. Петра Дамаскина, к которой присоединены слово о Кресте и еще другой отрывок из творений св. Епифания, архиепископа Кипрского, «О семи делех»⁴²⁴.

Все эти статьи, как можно видеть из описаний рукописей различных библиотек, помещались во многих древнерусских сборниках; поэтому весь ряд указанных статей, вероятно, целиком был взят собирателем со страниц какого-либо одного или, вернее, нескольких из этих сборников⁴²⁵, на что указывает двукратное помещение книги св. Петра Дамаскина под одним и тем же числом, кроме того, помещена она под 11 февраля, в ущерб предназначенному минейному плану.

Но это совершенно единичный факт, свидетельствующий о редакторском недосмотре собирателя в отношении к размещению книг. Во всех случаях, когда митрополит Макарий затруднялся приложить свою минейную систему классификации к каким-либо произведениям, он помещал их под последними числами месяцев. Так, под 31 декабря внесены Патерики: Скитский⁴²⁶, Азбучный, с заглавием «Жития блаженных и свв. отец наших»⁴²⁷, и Иерусалимский, с заглавием «Повести блаженных и святых отец наших»⁴²⁸; здесь же помещена «книга Фотиос», заключающая в себе собрание поучений Киевского митрополита Фотия с присоединением статьи о кончине этого митрополита и его завещания⁴²⁹. Под 29 февраля помещены: «Диоптра» («Зерцало») инока Филиппа⁴³⁰; книга «Кормчий»⁴³¹; книга Иосифа Маттафиева о пленении Иерусалима, представляющая собой частью перевод, частью сокращение, а частью и дополнение «Истории Иосифа Флавия о войне Иудейской»⁴³², и, наконец, собрание слов св. Иоанна Златоуста, известное под именем «Златоструй»⁴³³.

Под 30 апреля внесены Пандекты⁴³⁴ и Тактикон⁴³⁵ Никона Черногорца. Под 31 мая помещены поэтические слова св. Исаака Сирина⁴³⁶. Под 30 июня помещены: Патерик Синайский⁴³⁷, Патерик Египетский (сказание о египетских черноризцах) с присоединением 30 подвижнических уставов св. Василия Великого и еще двух статей⁴³⁸; Хождение игумена Даниила во Святую Землю⁴³⁹; «Премудрого Георгия Писиды Похвала к Богу о сотворении всея твари» — одно из тех древнерусских переводных сочинений, из которых наши предки почерпали сведения о внешней природе⁴⁴⁰; собрание статей в пользу трегубой аллилуии и, наконец, «Прение философа Панагиота с латинянами о правоверной вере христианской и о вере фряжской» в 30

вопросах и ответах⁴⁴¹, между которыми есть любопытный вопрос, когда-то сильно волновавший наших предков, вопрос о брадобритии.

Под 31 июля помещены: переводное сочинение Риклада Латинянина о сарацинской вере, содержащее в себе обличение магометанства, и произведение русского происхождения «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого, за которым следуют: послание Константинопольского патриарха Антония по поводу новгородской ереси стригольников, одно слово против латинян, книга Екклесиаста, грамоты некоторых всероссийских митрополитов и проч.⁴⁴² Далее, под тем же числом мы видим «Шестоднев» Иоанна, Экзарха Болгарского⁴⁴³, «Измарагд»⁴⁴⁴, сборник святоотеческих слов, преимущественно св. Иоанна Златоуста или только приписываемых ему, в действительности же принадлежавших русским авторам⁴⁴⁵. Здесь же помещены: собрание слов Киевского митрополита Григория Цамблака⁴⁴⁶, к которому присоединено учительное послание Константинопольского патриарха Фотия⁴⁴⁷, а также два больших древнерусских сборника, известных под заглавиями «Златая Цепь»⁴⁴⁸ и «Пчела»⁴⁴⁹.

Наконец, весьма обширный отдел приложений помещен в конце последней, августовской книги Четиих Миней. Сюда без всякой системы вошли произведения самого разнообразного содержания, какие только мог находить митрополит Макарий в нашей древнерусской письменности. После сочинения Козьмы Индикоплова, трактующего о миротворении и космографии с точки зрения Священного Писания⁴⁵⁰, здесь можно видеть довольно большое собрание полемических статей против латинян⁴⁵¹, а также произведения нравоучительного содержания («Василия, царя греческого главизны наказательны (66 гл.), к сыну своему царю Льву»)⁴⁵². Но особенно любопытное смешение в одной группе статей самого различного содержания открывается далее; такую комбинацию статей, не связанных каким-либо единством содержания, не объединенных одной целью, можно наблюдать в большей части наших древнерусских сборников. В самом деле, рядом с нравоучительными главизнами царя Василия под 31 августа в Макарьевских Четиих Миней помещены три статьи полемического характера (л. 1445–1469 по «Оглавлению» архим. Иосифа), а за ними мы видим небольшую группу канонических правил (л. 1471, 1474, 1475 об., 1479), между которыми, кстати, вставлено слово о женах из «Пчелы» (л. 1471 об.), вместе со сказанием о построении церкви женою Ярослава (л. 1473 об.), выхваченным, очевидно, из какой-нибудь летописи. Тут же рядом вписаны два отрывка космографического содержания об устройстве неба и земли (л. 1479, 1479 об.), а непосредственно за ними — два кратких словотолкователя еврейских выражений, встречающихся в Евангелии, Апостоле, Псалтири и паремиях, и нескольких слов из половецкого языка (л. 1480, 1481). Далее, несколько объяснительных слов об антиминсе и поучение св. Иоанна Златоуста о милостыне (л. 1482) стоят рядом с каким-то «приточником», содержащим в себе загадки с объяснениями (л. 1482) и письмовником, указывающим несколько форм для различного рода писем (л. 1482 об. — 1486). Затем идут литургические чины избрания и рукоположения в разные церковные должности с присоединением к ним исторических указаний об обстоятельствах избрания некоторых русских митрополитов (л. 1502, 1505) и текст исповеданий веры, которые они произносили при своем избрании (л. 1506, 1506 об., 1507 об.). Наконец, помещается длинный ряд святительских посланий и грамот (л. 1508 об. — 1533 и др.), грамот великих князей (л. 1534 об.) и даже польских королей (л. 1535), ставленнических грамот (л. 1543 об., 1544) и других мелких статей самого разнообразного содержания; сюда же внесены, между прочим, две грамоты и самого собирателя, митрополита Макария (л. 1562 об., 1563 об.). Последний столбец Миней занимает «Указ о трегубой аллилуии», зачеркнутый позднейшею рукою какого-то

противника творения аллилуии, — тот самый указ, который раньше был уже помещен митрополитом Макарием в июньской книге⁴⁵³.

Из предыдущего обозрения состава Макарьевских Четиих Миней видно, какое обилие и вместе разнообразие статей вмещал в себе этот сборник. Чтобы яснее представить себе заключающееся в нем письменное богатство, мы разделим все главнейшие сочинения, вошедшие в состав Макарьевских Четиих Миней, на следующие систематические группы:

I. Собственно четии-минейный отдел, в состав которого входят: 1) Прологи, или синаксарии; 2) более или менее подробные Жития греческих и русских святых и, наконец, 3) целый ряд похвальных и учительных слов.

II. Отдел приложений, куда помещены: 1) книги Священного Писания и толкования на них; 2) Патерики; 3) сочинения отцов Церкви, русских и греческих; 4) сочинения, не принадлежащие святым отцам, но пользовавшиеся уважением и распространением на Руси, нравоучительного («Пчела», «Златая Цепь»), исторического (книга Иосифа Флавия), канонического (сочинения Никона Черногорца), космографического (книга Козьмы Индикоплова, «Похвала Богу» Георгия Писиды) и др. содержания; 5) авторские сочинения, путевые записки («Странник» игумена Даниила), послания и грамоты русских князей, митрополитов, епископов, полемические статьи, притчи, небольшие сказания, иногда апокрифического характера, и множество других материалов, помещавшихся в наших старинных сборниках. Отсюда можно представить себе ту энергию и труд, какие потребовались от митрополита Макария для того, чтобы собрать в один общий сборник указанную выше массу произведений древнерусской письменности, кроме того, расположить весь собранный материал по известной системе и приготовить все это в трех огромных списках Четиих Миней, которые, нужно заметить, не были буквальным повторением один другого.

Но как ни велики были усилия со стороны митрополита Макария «собрать все святые книги, которые в Русской земле обретаются», задача, которую он поставил себе, не была им выполнена вполне. По словам Преосвященного Макария, «он собрал в своих Четиих Минейх многие, весьма многие, но отнюдь не «все святые книги, какие обретались тогда в Русской земле»⁴⁵⁴.

Все канонические книги Священного Писания Нового Завета помещены в Макарьевских Четиих Минейх: при обозрении содержания Миней мы видели, что в состав их вошли четыре Евангелия, Деяния Апостольские, 7 Соборных Посланий, 14 Посланий апостола Павла и Апокалипсис. Но Ветхозаветные книги помещены следующие: первая и вторая книги Царств (из Палеи), книга Иова, Псалтирь, Екклесиаст, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова и все книги пророческие. Таким образом, сравнительно с полным составом Библии в Макарьевских Четиих Минейх недостает целых 23 ветхозаветные книги: Пятикнижия Моисея, книг Иисуса Навина, Судей Израилевых и Руфь, 3-й и 4-й Царств, если не считать отрывочные главы этих книг, приведенные из Палеи, обеих книг Паралипоменон, трех книг Ездры, книг Неемии, Товита, Иудифи, Есфири, Притчей Соломоновых, Песни песней Соломона, Премудрости Соломона и 3-й книги Маккавейской⁴⁵⁵. Это обстоятельство обыкновенно вызывало удивление у всех, кто, занимаясь исследованием состава Макарьевских Четиих Миней, обращал на него внимание. «Отсутствие (библейских) книг, при намерении Макария собрать все книги, — говорит один из исследователей, — нельзя не признать странным, потому что нельзя не предположить, чтобы

книги эти не были в числе чтомых, если уже предшественник Макария на Новгородской кафедре Геннадий имел полный список славянской Библии»⁴⁵⁶. Поэтому тот же исследователь, считая несомненным, что митрополит Макарий имел под руками Геннадиевский список Библии, отсутствие некоторых из библейских книг в Четиих Минеях митрополита Макария старается объяснить следующим образом. «Очень могло быть, — говорит он, — что вследствие распространения ереси жидовствующих и вольнодумного направления, ими развитого, — направления, принявшего идею единства Божества в иудейском духе и отрицавшего поклонение иконам как идолопоклонство, православные (следовательно, и митрополит Макарий?) могли скрывать некоторые ветхозаветные книги, в которых идея единства Божия и отрицание идолопоклонства могли служить мнимым основанием идей жидовствующих»⁴⁵⁷. Причем Н. Лебедев в виде аргумента указывает на одно место из книги Зиновия Отенского, где клирошане в разговорах с Зиновием Отенским по поводу ереси Феодосия Косого особенным достоинством аргументации Феодосия и главной причиной ее убедительности для народа поставляют то, что Косой мысли свои доказывает столповыми (т. е. Моисеевыми) книгами и всем их показывает, в то время как у православных эти книги будто бы «лежат запечатанными в монастырях и таят от людей»⁴⁵⁸. Но последнее замечание еретиков, действительно высказываемое ими, сам же Зиновий Отенский обличает в несправедливости; этот представитель официального Православия заявляет: «В том Косой солгал на нашу землю, будто книги Моисеевы у нас таятся и лежат запечатанными: они читаются православному народу в продолжение Великого поста в паремиях на вечернях и преждеосвященных литургиях»⁴⁵⁹. Отсюда жалоба клирошан на умышенное укрывательство священных ветхозаветных книг справедлива разве постольку, поскольку она указывает на недостаток духовного оружия православных для просветительной борьбы с еретиками. Зиновий, возражая последователям Косого, действительно мог указать на известность книг Ветхого Завета только по паремиям, избранным для богослужения. Таким образом, странно было бы предполагать, что митрополит Макарий по каким-либо соображениям старался скрыть от православных читателей книги Священного Писания Ветхого Завета, в то время как еретики, силою своей проповеди увлекая к рационализму и вольномыслию невежественную массу, пользовались преимущественно священными книгами Ветхого Завета, истолковывали их по-своему⁴⁶⁰, в свою пользу. Допустить это значило бы думать, что митрополит Макарий хотел самого себя лишить духовного оружия и безжалостно отдать свою паству влиянию еретического слова. Напротив, мы знаем, что древнерусская иерархия никогда не оставалась равнодушною к вольнодумным речам еретиков, всегда старалась бороться с ними на твердой почве Священного Писания. Так, предшественник митрополита Макария по Новгородской кафедре, архиепископ Геннадий, застигнутый врасплох разрушительными учениями жидовствующих, прежде всего спешит добыть нужные для борьбы книги Священного Писания, которых не оказалось в Софийской библиотеке. В феврале 1489 года в послании к Ростовскому архиепископу Иоасафу он, между прочим, спрашивал последнего, нет ли «в Кирилове, или Фарафонтове (Ферапонтове), или Каменном» монастырях Ростовской епархии книг: «Пророчество, да Бытия, да Царство, да Притчи, да Иисус Сирахов», «занеже те книги у еретиков есть»⁴⁶¹; а через некоторое время после этого он собрал в один состав все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Таким образом, подозревать причину отсутствия священных ветхозаветных книг на страницах Макарьевского сборника в намерении собирателя скрыть их от православной паствы более чем странно. В самом деле, неужели митрополит Макарий стал бы хранить под спудом то, что было

приготовлено его предшественником специально для противодействия еретической пропаганде, тем более что сами современные ему еретики (последователи Косого) упрекали православных людей в совершенном незнании «столповых книг».

Другой исследователь литературной деятельности митрополита Макария – К. Заусцинский причину отсутствия в Макарьевских Четиих Минеях некоторых ветхозаветных библейских книг усматривает в том, что митрополит Макарий, собирая книги, «имел в виду другую цель – великую душевную пользу читателей, то есть нравственное их назидание, и потому, естественно, старался прежде всего отыскать сочинения, соответствующие этой цели». «Вот почему, – говорит К. Заусцинский, – из книг Священного Писания он поместил преимущественно те, к которым мог найти толкования»⁴⁶². Но если митрополит Макарий при выборе в свой сборник книг Священного Писания руководился указанными соображениями, то в таком случае зачем он внес в него книгу Иова (под 6 мая), две книги Маккавейские и двенадцать книг малых пророков, которые все помещены без толкований? Далее, при этом соображении митрополиту Макарию наряду с пророческими книгами Исая, Иереми и Иезекииля, которые сопровождаются толкованиями, незачем было бы помещать тех же пророков во второй раз без толкований.

Вообще, если бы мы, объясняя отсутствие в Макарьевских Четиих Минеях некоторых священных книг Ветхого Завета, начали аргіогі приписывать митрополиту Макарию разные соображения, по которым он, имея под руками полный список Геннадиевской Библии, намеренно не хотел поместить 23 недостающие библейские книги, то нам пришлось бы вращаться все время в области малообоснованных догадок. В самом деле, какими особенными мотивами мог руководствоваться митрополит Макарий, когда он из Соломоновых творений поместил только одну книгу – Екклесиаст, когда книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, он внес в свой сборник, книгу же Премудрости Соломоновой исключил, а вместо подлинных книг Моисеевых, Иисуса Навина, Судей, Руфи, Царств – поместил какие-то заимствованные из Палеи и т. п.? Очень трудно указать какие-либо верные основания для такого мнимого предпочтения одних библейских книг перед другими. Между тем гораздо естественнее этот интересный вопрос о недостающих библейских книгах разрешается тем, что митрополит Макарий не имел под руками полного списка Библии.

1. И действительно, очень вероятно, что он мог совсем не иметь полного списка Библии. По крайней мере, едва ли пользовался он в Новгороде и Москве, где производилась работа над Четиими Минеями, теми списками Геннадиевской Библии, которые сохранились до нашего времени. Самый старший из этих списков, переписанный в 1499 году при дворе архиепископа Геннадия, «повелением архиепископа архидиакона Герасима»⁴⁶³, несомненно, не был в Новгородской Софийской библиотеке в то время, когда архиепископ Макарий начал составлять свой сборник. В этой рукописи, на 1-м листе предисловия, с лица, современной рукописи почерком написано: «Книга Варлаама митрополита», а на 1–4-м листах текста сохранилась следующая подстрочная подпись: «Дал сию книгу Варлаам митрополит всеа Руси в обитель живоначальна Троица и преподобнаго Сергия чудотворца по своей душе и по своих родителей»⁴⁶⁴. Из этих надписей можно заключить, что Геннадиевская Библия 1499 года каким-то образом перешла из Новгорода в Москву, в руки митрополита Варлаама (1511–1522), который во время своего предстоятельства на всероссийском престоле, т. е. не позднее 1522 года, передал ее в Троице-Сергиеву Лавру, между тем как архиепископ Макарий, по мнению В. О. Ключевского, предпринял работы над Минеями в Новгороде не раньше 1529–1530 гг.⁴⁶⁵ Макарий не мог видеть этого списка и во время своего путешествия в Москву в 7043 (1535) году по вы-

зову царя и митрополита Даниила, потому что софийские летописи ничего не говорят о поездке архиепископа Новгородского Макария в Троицкую обитель, где хранился указанный список⁴⁶⁶. Далее, совершенно одинаковое количество библейских книг как в новгородских, так и в московских Четиих Минеях показывает, что Макарий и во время своих московских работ также не обращался к Библии 1499 года, несмотря на то, что он несколько раз мог быть в месте ее нахождения. Вероятно, он не подозревал о ее существовании в Лавре, а быть может, и знал про нее, но не обратил на нее должного внимания, будучи в то время занят любимым делом собирания Житий русских святых. Что же касается других, сохранившихся до нашего времени списков Библии, то все они относятся уже к тому времени, когда митрополит Макарий закончил составление своих Четиих Миней. Один из них писан в 1558 году, по повелению царя Иоанна Васильевича IV⁴⁶⁷, а другой, принадлежавший Рязанскому епископу Сергию, относится к еще более позднему времени (1572 г.)⁴⁶⁸.

2. Впрочем, если и допустить, что ни один из сохранившихся до нас древних списков Библии не был в руках митрополита Макария, то одно это не может служить несомненным речательством того, что митрополит Макарий не пользовался другими полными списками Библии, быть может существовавшими в его время, но не сохранившимися до нас, подобно списку Иосифо-Волоколамского монастыря (не позднее 1573 г.), известному нам только по описи книг этого монастыря от 1573 года⁴⁶⁹. Гораздо больше подтверждение наше мнение о том, что митрополит Макарий не имел у себя полного списка Библии, находит в общем характере работы митрополита Макария над составлением Четиих Миней. Мы уже имели случай познакомиться с отношением митрополита Макария к тем источникам, из которых он почерпал материалы для своего сборника, когда, излагая перечень произведений, вошедших в состав Четиих Миней, указывали в подстрочных примечаниях соответствующие некоторым из них древние списки, сохранившиеся до нашего времени. Это сличение в большинстве случаев дает нам, кажется, несомненное право утверждать, что митрополит Макарий буквально заимствовал в свой сборник по большей части все статьи, какие находились в бывших у него рукописях и совершенно в том же порядке. Помещая под известным числом творения какого-либо святого отца, митрополит Макарий рядом с ними помещал и еще несколько посторонних статей, не имеющих никакого отношения к древнему празднику, только ради того, что он находил их в одном списке с указанными творениями. Несомненно, только по этой причине под 26 июня к творениям св. Мефодия Патарского присоединены два послания Киевского митрополита Никифора к князю Владимиру Всеволодовичу и схолии на некоторые избранные места Священных книг: Бытия, Исход и Левит⁴⁷⁰; к «Просветителю» преподобного Иосифа Волоколамского (31 июля) прибавлены: послание Константинопольского патриарха Антония, одно слово против латинян, книга Екклесиаст, грамоты Всероссийских митрополитов и проч.⁴⁷¹; к творениям Григория Синаита (11 февраля) — поучение св. Иоанна Златоуста на первый день Пасхи; к группе произведений, внесенных под тем же 11 февраля, после слов Григория Синаита присоединены два отрывка: «о кресте» и «седми делех»; и проч. Все эти мелкие статьи и всевозможные отрывки, каких немало можно видеть в Четиих Минеях рядом с более пространными творениями, ясно свидетельствуют о той критической неразборчивости, с какою митрополит Макарий заносил на листы своих Миней все, что только попадалось ему в области древнерусской письменности и что, по его мнению, соответствовало его принципу назидания, могло быть названо «святой книгой». Неужели после этого митрополит Макарий мог бы оставить за пределами своего сборника некоторые библейские книги, если бы он действительно

имел у себя полную Библию? Из этой Библии он непременно постарался бы извлечь и те священные книги, которых мы не досчитываемся в его Минеях.

3. Далее, если бы у митрополита Макария была полная Библия, то и те библейские книги, которые вошли в его Четии Минеи, ему не было бы нужды заимствовать из различных сборников смешанного содержания. Между тем мы уже знаем, что книга Екклесиаст, несомненно, была взята митрополитом из той рукописи, ныне хранящейся в Румянцевском музее, откуда были заимствованы им сочинение Риклада Латинянина и «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого⁴⁷². Но если предположить и то, что митрополит Макарий отдал предпочтение указанному списку книги Екклесиаст перед помещенным в полных Библиях ради тех толкований, которые по местам находятся в первом, то он, как весьма исправный и ревностный собиратель, наверное, не оставил бы без внимания и второй список. Мы знаем, что толковые пророческие книги не помешали стоять рядом с ними тем же книгам без толкований. Но против нашего вывода, по-видимому, говорит то обстоятельство, что ветхозаветные библейские книги, помещенные в Макарьевских Четиих Минеях без толкования, по составу текста, как известно, нисколько не отличаются от тех, которые находятся в полных списках Библии Московской Синодальной библиотеки. Таковы: книга Иова, две книги Маккавейские и все пророческие книги. Но это возражение находит для себя опровержение в том, что вообще все наши древние списки библейских книг отличаются однообразием в тексте. По выводам А. Горского и К. Невоструева, перевод священных ветхозаветных книг, содержащихся в отдельных списках, тот же самый, что и в трех полных списках Библии: только книга Песнь песней найдена в переводе, отличающемся от помещенного в Библиях⁴⁷³.

Быть может, кому-нибудь покажется странным также и то, почему митрополит Макарий не восполнил пробелы в отделе библейских книг посредством заимствований из книг богослужебных, из так называемых «Паремийников», если действительно он не имел возможности добыть полного списка Библии. Но, во-первых, в этом случае мы представляли бы митрополита Макария слишком активным литературным деятелем. В самом деле, для того чтобы по паремийным чтениям восстановить в целом виде какую-нибудь книгу Священного Писания, чтобы скомбинировать в одно компактное целое отдельные главы, разбитые по дням годового богослужебного круга, для этого со стороны собирателя требовался бы немалый труд. Между тем митрополит Макарий по цели своего сочинения избегал всякого рода активной работы: он только собирал, и собирал готовое. Во-вторых, целью митрополита Макария, как он заявляет в «Летописце», было собрать только «четии книги», т. е. дать православным читателям назидательный материал, главным образом приличный для домашнего чтения; поэтому с его стороны естественно было не обратить внимания на богослужебные книги (разумеется, исключая необходимые для всякого христианина Евангелие и Апостол), так как чтения из них и без того слышатся каждый день в церкви. Вероятно, поэтому митрополит Макарий и не поместил в своем сборнике ни одной богослужебно-литургической книги, за исключением некоторых чинов, внесенных в отдел приложений к августовской минее (под 31-м числом)⁴⁷⁴, и, вероятно, подобно множеству других статей, взятых из какого-нибудь сборника⁴⁷⁵.

Если митрополит Макарий не мог выполнить в Минеях своего желания собрать все библейские книги, то трудно ожидать в его сборнике полноты и по другим отраслям нашей древней литературы. Достаточно самого беглого сравнения состава Макарьевских Четиих Миней с тем количественным составом творений отцов Церкви в древнерусской письменности, какой обследован в небольшой книге одного нашего ученого⁴⁷⁶, чтобы убедиться, что Макарьевский список не успел вместить

в себе все даже большие отеческие трактаты. Равным образом и русская литература собрана далеко не вся. Пресвященный Макарий, разрабатывавший эту сторону вопроса, говорит следующее: то, что помещено из русской литературы в Минеях, «отнюдь не исчерпывает вполне нашей древней литературы до половины XVI века, если даже иметь в виду одних наших известных писателей. Так, преп. Феодосия Печерского здесь помещено только одно послание к князю Изяславу о латинской вере, св. Кирилла Туровского — только одно слово на собор 318 отцов, митрополита Киприана находятся только три послания, митрополита Фотия — только девять, митрополита Ионы — только три, преп. Иосифа Волоколамского — только два сочинения, правда самые важные и обширные — «Просветитель» и монашеский Устав, но посланий нет ни одного, и из многочисленных сочинений преп. Максима Грека — только одно слово против латинян. А слов Серапиона, епископа Владимирского, вовсе нет; посланий и поучений святителей Московских Петра, Алексия и Филиппа и преп. Кирилла Белозерского нет; нет также и путешествий Стефана Новгородца, иеродиакона Игнатия, дьяка Александра, иеродиакона Зосимы; нет ни устава, ни посланий преп. Нила Сорского; нет ни одного из слов и посланий митрополита Даниила»⁴⁷⁷. Объясняя причину отсутствия в Четиих Минеях всех этих сочинений, Пресвященный Макарий указывает на то, что собиратель одних из этих сочинений мог совершенно не знать, других мог не отыскать, а сочинения своих современников — митрополита Даниила и преп. Максима Грека, который был тогда еще жив и находился под епитимиею, — мог не поместить потому, что признавал это по каким-либо соображениям неудобным и неблаговременным. Далее, митрополит Макарий соединил в своем сборнике далеко не все русские Жития, написанные до 1530 года. По мнению В. О. Ключевского, некоторые из них, вероятно, остались неизвестны митрополиту Макарию; но отсутствие других в его Четиих Минеях, по мнению того же ученого, объясняется другой причиной, а именно: влиянием литературного взгляда собирателя на форму и характер житийных повествований. Участие этого взгляда при составлении житийного отдела Четиих Миней произвело то, что в состав последних не вошли или краткие Жития первоначальной, неразвитой конструкции, или жизнеописания, отличающиеся характером простой биографии исторического лица и чуждые агиобиографической риторики, витиеватости⁴⁷⁸. Наконец, нечего уже говорить о том, что в Макарьевские Минеи не вошли такие отделы литературы, как юридический, за ничтожными исключениями, и исторический, с его хронографами и летописями, так как сборник имел исключительно нравственно-назидательную цель.

Тот наличный состав произведений, какой мы указали в Макарьевских Четиих Минеях, естественно, побуждает нас к решению того вопроса, в какой степени этот состав обязан самостоятельной критической деятельностью митрополита Макария; иначе говоря, является ли этот состав результатом суммирования всего того, что ни попадалось в руки митрополиту Макарию, или же последний по каким-либо редакторским соображениям часть существовавшей тогда письменности оставлял за пределами своего сборника, хотя она была для него известна. Этот вопрос важно решить потому, чтобы кто-нибудь, составив себе преувеличенное представление о литературной деятельности митрополита Макария, не стал думать, что он при собирании сочинений отыскивал, например, более древние их списки или выбирал лучшие их редакции, отделяя подлинные сочинения от подложных, испорченных и т. п.

Как митрополит Макарий относился к тем спискам, которые служили источником для его сборника, нам уже известно. Это лучшее доказательство невнимания митрополита Макария к критическому началу в собственном смысле слова. В этом удосто-

веряет нас также и комбинация некоторых произведений под известными числами месяцев, которая казалась бы нам очень странною и удивительною без предположения, что она буквально заимствована собирателем из какого-либо сборника. В самом деле, какое иное объяснение можно дать тому факту, что под 11 февраля творения св. Симеона Нового Богослова помещены за два приема: первые 12 глав помещены между прочими творениями почти на первом месте⁴⁷⁹, последние же 37 глав продолжены лишь в самом конце дня⁴⁸⁰? Затем, масса повторений одних и тех же статей по нескольку раз⁴⁸¹, иногда под одним и тем же числом, даже непосредственно одна за другой, красноречиво говорит о том, что внимание и кругозор митрополита Макария не простирались дальше того списка с известной группой произведений, который он имел у себя как один из источников при составлении Четиих Миней. Все, что ни заключалось в нем, ревностный архипастырь спешил увековечить на страницах своего сборника, не справляясь о том, не являются ли некоторые вновь помещаемые произведения повторением уже помещенного прежде. Правда, многие случаи повторения можно объяснить, с одной стороны, тем, что в Миней вошли два Пролога, содержащие в себе часто одни и те же статьи, а с другой стороны, тем, что некоторым святым празднование совершается не однажды в году. Поэтому еще можно думать, что все эти повторения допущены собирателем не без цели. Но есть много и таких повторений, которые трудно объяснить чем-либо, кроме пристрастия к подлинному списку и вообще редакторского недосмотра, который, впрочем, вполне возможен при составлении такого большого сборника, как Четии Миней. Тот же недостаток надзора доказывается далее тем, что в Четиих Миней помещаются статьи, совершенно не соответствующие своим заглавиям. Например, под 26 октября помещено поучение на память св. мученика Димитрия; это поучение содержит в себе объяснение на слова в Евангелии Иоанна: «Си заповедаю вам, да любите друг друга»; о мученике же не говорится в поучении ни слова⁴⁸². Наконец, в Четиих Миней помещаются и такие статьи, почувствовать которым митрополит Макарий не мог. Так, например, под 31 августа помещена статья, содержащая «написание вдового попа Георгия Скрипицы из Ростова града»⁴⁸³. Это сочинение представляет собой протест против постановления Собора 1503 года, запрещающего священнодействовать вдовым попам⁴⁸⁴, — постановления, которое ревностно исполнял митрополит Макарий в Новгороде и которое он повторил потом на Стоглавом Соборе⁴⁸⁵. В Четиих Миней дважды (под 30 июня и 31 августа) помещена статья о трегубой аллилуии⁴⁸⁶, между тем как известно, что сам митрополит Макарий принимал мнение Стоглавого Собора о сугубой аллилуии. Прение Философа Панагиота содержит в себе учение о троеперстии⁴⁸⁷, тогда как митрополит Макарий принимал двуперстие⁴⁸⁸. Эти последние факты весьма характерны в том отношении, что они показывают, насколько митрополит Макарий был чужд каких-либо богословско-критических тенденций при выборе книг для сборника, — тенденций, которые потом заставляли наших предков вычеркивать или вырывать из его Четиих Миней разные статьи, не соответствовавшие истине⁴⁸⁹. Таким образом, ложно представлял бы деятельность митрополита Макария тот, кто стал бы думать, что Макарий, составляя свой сборник, отыскивал в целой массе существовавших в его время произведений письменности только те произведения, которые он считал соответствующими известным критическим задачам⁴⁹⁰. В этом случае митрополиту Макарию нужно было бы приписать решение таких вопросов, которые были ему не по силам, каковы вопросы: о подлинности или подложности сочинений, об их редакциях, о древности списков, об их испорченности и т. п. Одним словом, мы не должны смотреть на его труд с точки зрения научных приемов критики нашего времени, иначе мы позабыли бы разницу между XVI и нашим веками.

Впрочем, у митрополита Макария был своего рода принцип, которым он руководствовался при выборе произведений для сборника. Этот принцип – духовное назидание. Митрополит Макарий не ставил для своей работы каких-либо научных целей, но зато он имел в виду духовно-нравственное назидание, «душевную пользу» православных читателей Четиих Миней. В начале «Летописца» митрополит Макарий ясно указывает, какие книги вошли в его Четии Миней, – это книги «святые». На само дело собирания он смотрит не с литературно-критической точки зрения, а с точки зрения религиозного настроения как на благочестивый и спасительный подвиг. «Понеже в тех святых Четиих Минеях все святые книги четии собраны и написаны, и того ради всех молю и коленома касаюся с верою прочитающих сия святяя книги, да вспоминают смиренную и грешную мою душу в святых своих ко всеильному Богу молитвах»⁴⁹¹. Таким образом, вся забота митрополита Макария была устремлена на то, чтобы сочинения, входящие в состав сборника, были назидательны и удобопонятны слушателям и читателям, могли возбуждать и поддерживать благочестивое внимание⁴⁹².

Указанный взгляд митрополита Макария на Четии Миней как на книги святые и назидательные побуждал ревностного архипастыря при собирании книг делать разграничение между книгами полезными, пригодными для христианина и книгами ложными, еретическими. В своем предисловии к Четиим Минеям митрополит Макарий, делая замечание о том, что им собраны и написаны все святые книги, спешит оговориться следующим образом: «А будет где посреде тех святых книг написано ложное и отреченное слово святими отцы, а мы того не возмогохом исправили и отставили, и о том от Господа Бога прошу прощения за молитв всех святых, иже в книгах сих написанных»⁴⁹³. В этих словах митрополит Макарий ясно выразил свое старание о том, чтобы в его Миней не вошли книги неправые, еретические. Эту сторону деятельности митрополита Макария с особенным вниманием отмечает в своей «Истории Русской Церкви» архиепископ Филарет и справедливо ставит ее в связь с сознанием русскими книжными людьми неискренности в наше древнее время разных сборников и книг церковных. «Хотя преп. Максим, – говорит Преосвященный Филарет, – тяжко страдал за святые труды свои; хотя люди темные не преставали соединять с его именем мысли о греховности исправления старины, но обличения и защитения его не оставались бесплодным семенем в лучших сердцах; они заставляли сознаваться, что сборники и книги церковные действительно худы и что худое поправлять не есть дело худое, а потому надобно делать что-нибудь для улучшения книг. На первый раз твердо уверились, что надобно выбрать из кучи книг сборники лучшие. Того, по крайней мере, усердно желали, и желали хорошего. Но выполнилось ли желание? Архиепископ Макарий еще в Новгороде (1526–1546) по сей мысли составил три огромных сборника» (т. е. Великую книгу правила келейного, Великие Четии Миней и Кормчую)⁴⁹⁴. Что митрополиту Макарию действительно было присуще сознание неискренности книжного дела на Руси, это не возбуждает ни малейшего сомнения; несомненна также и попытка со стороны митрополита Макария очистить древнерусскую литературу от примеси ложных и еретических книг. В этом отношении Преосвященный Филарет справедливо указывает заслуги митрополита Макария в истории книжного исправления в России после преп. Максима Грека, но он преувеличенно, кажется, представляет его исправительные стремления, считая их одним из тех поводов и побуждений, которые вызвали митрополита Макария на собирание Четиих Миней. «Архиепископ Макарий еще в Новгороде, – говорит Преосвященный Филарет, – по сей мысли (т. е. по мысли очистить древнерусскую письменность от ложных и еретических книг) составил три огромных сборника». Между тем сам митрополит Макарий не говорит ничего подобного в своем

«Летописце». Его первая и прямая задача состояла в том, чтобы «собрать и во единое место совокупить» все святые и назидательные книги с целью дать православным людям на каждый день года такое чтение, которое бы служило, как он выражается, «в душевную пользу» читателям и слушателям. Что же касается критической работы разграничения истинных книг от ложных, то она сама собою следовала за указанной задачей. Собирая все святые и назидательные книги, читаемые в Русской земле, митрополит Макарий естественно, не должен был без разбора помещать в свои Четии Минеи всякие книги ввиду существовавшего при нем всеобщего сознания несправности книжного дела на Руси. Поэтому при составлении Минеи ему всегда было присуще опасение, как бы в его сборник не вошло что-либо «ложное или отреченное святыми отцы».

Посмотрим, насколько увенчалось успехом полезное стремление митрополита Макария различить в области содержания древнерусской письменности, вносимой в его Четии Минеи, «ложное и отреченное слово» от истинного.

Это стремление было присуще митрополиту Макарию не только при составлении Четиих Минеи. Обнаруживая его в качестве скромного собирателя святых и назидательных книг, обретаемых в Русской земле, он торжественно заявил о нем и как церковный администратор, как участник и председатель Стоглавого Собора. В соборном ответе на один из царских вопросов мы читаем постановление Стоглавого Собора о том, «чтобы православные христиане богоотреченных и святыми отцы семью соборы отверженных всех еретических книг (Рафли, Шестокрыл, Вороноград, Остромиль, Зодей, Алманах, Звездочетьи, Аристотель, Аристотелевы врата и иные составы и мудрости еретические и коби бесовские) у себя не держали и не чли»⁴⁹⁵. Это постановление касается отдела так называемых светских гадательных книг, который, по словам Н. С. Тихомирова⁴⁹⁶, не входит в состав древнехристианской литературы, так как он весь слагается из оригинальных произведений русских, сербских и болгарских, в которых выражается старинное язычество, народная поэзия. Гадательные книги начали обращаться в нашей Древней Руси довольно рано. Уже в Требнике митрополита Киприана (XVI в.) они упоминаются под названием «богоотметных и ненавидимых книг». Это была та отрасль отреченной литературы, которая ранее других стала пересаживаться на нашу почву из Византии и южнославянских земель; как темное языческое суеверие, она находила себе поддержку в древних языческих верованиях Руси⁴⁹⁷. На этой благоприятной почве остатков язычества русская гадательная литература продолжала расти и в следующие столетия, и, наконец, к концу XV в. она достигла того объема, о котором мы можем судить по самому полному перечню гадательных книг в Кирилловой книге (1644 г.)⁴⁹⁸. Басни, сказки, заговоры (т. е. лживые молитвы), всякого рода суеверные приметы и гадания – таково содержание этого рода литературы. Отреченный характер древнерусских гадательных произведений, чуждых благочестивого и назидательного элемента, был слишком очевиден для наших предков. Еще митрополит Киприан жаловался, что «в толстых сельских сборниках» много ложного, «посеянного еретиками на пакость невежам попам и дяконам, в молитвенниках лживые молитвы о трясавицах и недужех»⁴⁹⁹. Поэтому и митрополит Макарий вместе с прочими участниками Стоглавого Собора предостерегает благочестивых христиан от «богоотреченных и святыми отцы семью соборы отверженных всех еретических книг, разумея под ними гадательную отрасль светской литературы, а в своих Четиих Минеях (под 31 августа) он помещает даже несколько статей, направленных против этой литературы⁵⁰⁰.

Но в нашей древнерусской письменности, вообще проникнутой религиозным началом, ко времени XVI в. образовалась целая интересная отрасль так называемых

апокрифических сочинений (*libri psevdoeipigraphi*, αλοκριφ — «потаянные» книги), в которых священные истины и события смешивались с блужданиями народной фантазии⁵⁰¹, в которых слышались иногда отголоски некоторых христианских ересей⁵⁰² и которые тем не менее в заглавии выставляли своими авторами не только отцов Церкви, но и апостолов, патриархов и даже Самого Иисуса Христа⁵⁰³. В апокрифах сама ложь была назидательна: она предлагалась в форме какого-нибудь благочестивого сказания; подлог же употреблялся в них как средство для более широкого распространения их в народной массе. Болгарская и сербская редакции многих памятников апокрифической литературы показывают, что они, подобно другим памятникам церковной письменности, принесены к нам из Болгарии, от южных славян, посредствовавших между Россией и Византией в деле литературных сношений⁵⁰⁴. Между нашими предками, умевшими различать истинные сказания от ложных, они и известны были под именем «болгарских басней»⁵⁰⁵.

Распространение этих «болгарских басней» еще в XVI в. вызвало со стороны Церкви запрещение читать их⁵⁰⁶. Но, несмотря на это запрещение, ложные сказания всегда составляли любимый предмет чтения в русском обществе. Наши древнерусские сборники были переполнены ими, и большинство из древних читателей не думали сознавать тех нелепостей и ошибок, того странного смешения вымысла с истиной, какие поражают нас в отреченной апокрифической литературе. Апокрифы пользовались таким доверием наших предков, что наряду с каноническими книгами читались даже в церквях; это видно из правила, запрещавшего их употребление⁵⁰⁷. Ими пользовались даже просвещеннейшие древнерусские святители и передовые книжные люди. Так, Новгородский архиепископ Геннадий верил в «Шестокрыл» и книгу Еноха праведного⁵⁰⁸; а старец Елеазарова монастыря Филофей в своем известном полемическом послании к дьяку Мисюрю «на звездочетцы и на латыны» свое учение о течении светил небесных заимствует из апокрифического «Видения апостола Павла»⁵⁰⁹.

Итак, можно ли при таком общем уважении к апокрифам в Древней Руси ожидать какого-либо критического отношения к ним со стороны митрополита Макария? Оставив за пределами Четиих Миней отреченные произведения светского характера, митрополит Макарий не избежал помешения в них апокрифов и разного рода ложных благочестивых сказаний. По недостатку критического отношения к собираемой письменности он не обращал внимания на то, насколько верны исторически рассказываемые в апокрифах события и насколько согласны с духом и учением христианства проповедуемые в них истины. Он не задавал себе также и того вопроса, действительно ли известное сказание или учение принадлежит тому авторитетному лицу, именем которого оно надписывается. Мы знаем цель митрополита Макария при составлении Четиих Миней; эта цель — собрать со всей Руси в один сборник все «святые» и назидательные книги. Коль скоро какое-либо произведение удовлетворяло этой цели, т. е. носило в себе элементы религиозного назидания, оно усваивало себе все права для того, чтобы быть внесенным в Четии Миней, как бы двусмысленно ни было оно по своему внутреннему содержанию. Таким образом, тот принцип, которым руководился митрополит Макарий при выборе сочинений для своего сборника, — принцип назидательности оказался не всегда верным пробным камнем при определении истинности или ложности разных сказаний и потому не спас собирателя от тех ошибок, которых он сам опасался, боясь, чтобы в его Четиих Минейх «посреде святых книг» не было «написано ложное отреченное слово святыми отцы» («Летописец»). Благодаря этому в Макарьевские Четии Миней вошло нечто такое, что вовсе не заслуживало названия «святых книг», что под ви-

дом благочестивого сказания содержало в себе заведомую ложь. Впрочем, принимая во внимание огромность сборника, должно заметить, к чести собирателя, что апокрифических сказаний на страницах Четвиих Миней находится весьма немного в сравнении с тем общим количеством их, которое указывает нам древнерусская статья «О книгах истинных и ложных»⁵¹⁰.

Так, под 14 сентября помещено «Слово Севериана, епископа Авальского, о древе всеспасенного креста, где обретется и како бысть»⁵¹¹. Это – апокрифическое сказание, взятое будто бы из послания какого-то жидовина в Вирите. Здесь говорится, будто крест Господень устроен из древа, выросшего из трех «главней», посаженных близ Иордана по повелению Авраама и перенесенного потом при Соломоне в храм Иерусалимский⁵¹².

Благочестиво настроенная фантазия древнерусского человека создала под авторитетным названием «Слова св. отца нашего Григория Богослова» еще другое апокрифическое сказание – «О кресте честнем Господа нашего Иисуса Христа и о разбойнических крестех, како зачахуся»⁵¹³. Митрополит Макарий и его внес в свои Четви Миней под 30-м числом июня. В этом любопытном сказании происхождение трех крестов, стоявших на Голгофе, ведется от того древа райского, от которого наши прародители вкусили запрещенные Богом плоды. Помещаемое же непосредственно за апокрифом о трех крестах «Слово за главу Адамову», в частности, содержит в себе сказание о том, что в основании того древа, на котором был распят Иисус Христос, лежала глава нашего праотца Адама.

Под 17 декабря вместе с библейским повествованием о пророке Данииле и трех отроках: Анании, Азарии и Мисаиле – соединяется апокрифическое сказание об их мученической кончине от руки царя Аттилы, преемника Навуходоносора⁵¹⁴.

Под 31 декабря помещено также довольно известное в нашей литературе апокрифическое сочинение, так называемое «Слово от книг Еноха праведного, прежде потоп»⁵¹⁵. Это произведение грозно-пророческого характера, написанное в тоне библейских учительных книг и приписываемое допотопному патриарху Еноху. Енох рассказывает здесь, что Господь, «прежде даже вся не быша, постави века тварного», а потом создал всякую тварь и, наконец, человека, что Он ради человека разделил век на времена и лета, месяцы, дни и часы, что под конец века Он назначил суд для человека по делам его. Тогда времена погибнут и лет не будет, дни и часы не будут считаться, «но станет век один».

Под 16 августа, в день перенесения Нерукотворенного Образа, в Макарьевских Четвиих Минейх мы видим «Послание Авгаря царя к Господу нашему Иисусу Христу», произведение весьма излюбленное древнерусскими людьми⁵¹⁶, помещенное вместе с «Отписанием Господа нашего Иисуса Христа, посланным со Ананиею борзоходящем ко Авгарю царю в град Едес»⁵¹⁷. «Послание Авгаря к Иисусу Христу» – это само по себе каноническое произведение, по замечанию Н. С. Тихонравова, было внесено в индекс отреченных книг потому, что оно было обезображено апокрифическими дополнениями⁵¹⁸. И действительно, само посольство Авгаря, чудесное происхождение образа Иисуса Христа на убресе, обстоятельство торжественного перенесения этого образа во Едес, наконец, исцеление Авгаря и его обращение ко Христу описаны здесь с такими подробностями, как будто бы автор этого произведения был непосредственным очевидцем всех рассказываемых событий. «Отписание Иисуса Христа ко Авгарю» еще более обезображено различными апокрифическими прибавками. Непосредственно за самим посланием, весьма кратким и немногословным, следует приложение, в котором сообщается, будто послание Иисуса Христа, написанное к Авгарю Его собственной рукой, было запечатлено семью печатями,

причем тут же объясняется и таинственный смысл этих печатей. Затем посланию приписывается такая спасительная сила, которая охранит от скорой и злой смерти, от болезни, от напасти и «от всякия вещи лукавыя» всякого человека, кто будет читать или носить у себя на шее это чудодейственное послание.

В Макарьевских Четиих Минеях встречаются и такие сказания, лживость которых признана современниками митрополита Макария.

Так, под 25 декабря помещено «На Рождество Христово сказание Афродитиана о бывшем в Перстей земли чуде»⁵¹⁹, — сказание, придуманное для объяснения того, почему персидские волхвы прежде всех пришли поклониться новорожденному Иисусу Христу⁵²⁰. Против этого сказания вооружался современник митрополита Макария преподобный Максим Грек в своем сочинении «Слово обличительно вкупе и развращательно лживого писания Афродитиана Персянина Зломудренного»⁵²¹. Это слово заключает в себе подробное критическое рассмотрение Афродитиановой повести о Рождестве Христовом и волхвах. Обращая внимание на писателя, преп. Максим Грек говорит: «Что писание Афродитиана неизвестно Соборной Церкви и не слышно в церковных повествованиях, это известно и поселянам»⁵²². Но, чтобы показать всю нелепость Афродитианова сказания, преп. Максим обращается к его содержанию и объясняет, как мысли его не согласны с богодухновенным учением, как оно противоречит иногда даже самому себе. Если судить по обличительному слову преп. Максима, то это сказание есть какое-то бессмысленное переплетение фактов истории, не признающее никакой хронологической последовательности, смесь языческой греко-персидской мифологии с положениями христианской религии. Здесь в одном рассказе о Рождестве Христовом соединены: боги Кронос, Зевс и Ира, евангельская история рождения Спасителя и поклонения волхвов, и все это отнесено ко времени персидского царя Кира. Повествование Афродитиана, — повествование до крайности странное, но тем не менее, по замечанию преп. Максима Грека, пользовавшееся уважением у некоторых православных христиан, как «честно и прелюбимо», — до такой степени, должно быть, понравилось митрополиту Макарию, что он поместил его трижды под одним числом: во второй раз в том же переводе, но со значительными дополнениями⁵²³, а в третий — в ином переводе⁵²⁴. Едва ли причиной внесения Афродитиановой повести в Макарьевские Минеи можно считать редакторский недосмотр со стороны митрополита Макария; против этого говорит трехкратное повторение ее в различных вариациях под одним и тем же числом.

Под 31 августа помещено также довольно часто встречающееся в древнерусских рукописях сказание «О воскресении Господни и о светлей недели»⁵²⁵. В этом сказании объясняется, почему Светлая пасхальная неделя называется «великим днем». Когда Христос воскрес, то до 6-го часа взшло солнце и стояло на востоке два дня на одном месте, потом на юге три дня и на западе два дня, а в 8-й день зашло. «Тем же, — говорится в сказании, — оттоле прослы велик день». Против этого сказания, как ложного, вооружался критикой тот же современник митрополита Макария — ученый преп. Максим Грек в своем сочинении «Сказание к глаголющим, яко в всю светлую неделю солнце не заходя г стояло, и того ради глаголют один день всю светлую неделю»⁵²⁶. В полемической статье преп. Максима Грека весьма любопытно предисловие, так как оно прекрасно характеризует состояние критического развития у современных ему передовых русских книжников. «Иже в последних сих наших летех, — говорит преп. Максим Грек, — на власти сушеи и всякого художества премудрого отнюдь суще непричастни, егоже ради и божественных писаний проходяще по чернилу, сокровенный в них ум никакоже разумеюше, какова мудрствуют и деют, на иное время лепо есть поведеа-

ти словесы должнейшими пречудная исправления их, а яко премудраго художества последним ненаучением недугуют, обличение явственнейши есть еже от них мудрствуемое и проповедуемо сопротив всякой евангельстей и апостольстей и отечестей истинне и преданию, носится убо у них, якоже они глаголют, списание некое несвидетельствовано, егоже они предлагают крепкое показание глаголюще, яко по всей светоносней седмицы ста солнце от своего шествия и ношь не бысть, но единойднвна бысть вся светозарная седмица»⁵²⁷. Неизвестно, кого разумел преп. Максим Грек под теми, о которых он говорит: «Иже в последних сих наших летех на власти сушеи», но, быть может, в частности, он имел в виду и Всероссийского митрополита Макария, этого Первоиерарха Русской Церкви, без критики принявшего сказание о Светлой седмице в разряд «святых» книг, которые он собирал для своих Четних Миней.

Под 9 декабря, в «Слове Иоанна мниха и просвитера Евсевия на Благовещение Иоакима и Анны» передается апокрифическое сказание о поставлении Христа в священство⁵²⁸. По этому сказанию, Иисус Христос был произведен во иерейство при следующих обстоятельствах. В год крещения Иисуса Христа, 30-й год Его жизни, один из 40 священников, которые, по ветхозаветному обычаю, непременно в полном составе должны были отправлять службу «в великий день», умер. После продолжительных и безуспешных попыток найти человека, достойного заменить умершего, оставшиеся в живых иереи остановили свой выбор на Иисусе Христе и с честью посвятили Его во священство; впрочем, после они возненавидели Иисуса и исключили Его из своего общества⁵²⁹.

Далее нужно заметить, что митрополит Макарий не придавал большого значения проблеме выбора для своего сборника разных Житий святых: иногда он без критики принимал все житийные сказания, какие находил в рукописях, служивших литературным источником для его Четних Миней. Доказательством такого отношения митрополита Макария к житийной литературе служит присутствие в его Минеях таких сказаний о жизни святых, которые указаны в древнерусском индексе ложных и отреченных сочинений, таковы: чудо Феодора Тирона, Ириново мучение и др. В «Чюде святого Феодора Тирона, како выведе мать от змиа»⁵³⁰, помещенном в Четних Минеях под 17 февраля, излагается сказание о чудесном освобождении матери св. Феодора ее сыном из кладези, или страшного подземелья, в котором обитало множество «зверей, змей и иного гада». «Мучение святыа и славныа мученица Иринии», помещенное под 5 мая⁵³¹, не менее поражает нас обилием вымышленных подробностей страданий св. Ирины. Под 4 сентября помещено апокрифическое Житие св. пророка Моисея⁵³², заимствованное из Палеи⁵³³, в котором наряду с библейским повествованием содержатся разные исторические данные, не имеющие себе подтверждения в Библии. Под 19 января в отделе Пролога помещено краткое апокрифическое сказание о св. Макарии Римском⁵³⁴ и о пребывании его в пустыне, в 20 попришах от рая, где спустя несколько лет после поселения он был найден тремя монахами. «Слово святого отца нашего Агапия, что ради человек оставляет дом свой, и жену и дети и род свой, и возмет крест и идет в след Христа», помещенное под 14 апреля, содержит в себе апокрифическое сказание о видении преп. Агапием рая⁵³⁵.

Кроме этого, в Макарьевские Миней внесено несколько апокрифических сочинений под общим названием «слов». Таково слово «О рождестве Иоанна Предтечи и о умертвии отца его Захария», внесенное под 5 сентября⁵³⁶. В этом слове к церковным преданиям о гонении царя Ирода против пророка Иоанна Крестителя и об умерщвлении св. Захарии, отца Иоанна Предтечи, примешиваются ложные сказания; например, здесь рассказывается, будто Захария был воскрешен и крещен Господом Иисусом Христом в Вифлееме по возвращении из Египта с архангелом Гав-

риилом; будто тело Захарии было принесено в Вифлеем «в церковь Божию» четырьмя архангелами: Михаилом, Гавриилом, Уриилом, Рафаилом и т. п. Под 25 декабря мы видим еще два таких апокрифических слова на Рождество Господа нашего Иисуса Христа⁵³⁷, из которых одно приписывается «св. апостолу Иакову, брату Господню по плоти»⁵³⁸. По замечанию Востокова, как в том, так и в другом слове содержатся апокрифические повести о Благовещении и Рождестве Христовом, заимствованные из «Первоевангелия Иакова»⁵³⁹. В другом месте, под 8-м числом сентября, это «Первоевангелие Иакова» помещено в Макарьевских Четиих Минеях в целом виде с надписанием «Слово на Рождество Пресвятыя славныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Мариа»⁵⁴⁰. Здесь, кроме рассказа о Рождестве Пресвятой Богородицы, содержатся еще апокрифические повествования «О введении Богородицы в Святая Святыя», «О Благовещении Богородицы» и «О Рождестве Христове». Более или менее значительный отрывок из того же «Первоевангелия Иакова» приводится также в другом слове на Рождество Пресвятой Богородицы, приписываемом св. Иоанну Златоусту⁵⁴¹.

В Четиих Минеях митрополита Макария иногда помещаются такие библейские повествования, в которых исторически достоверные и несомненные события странным образом перепутаны с ложными выдумками. Такова помещенная под 1 мая, в день памяти св. пророка Иеремии, «Повесть святого и великого пророка Иеремиа о преселении и о прогнании Иерусалимли»⁵⁴². Это так называемый Паралипоменон Иеремии «О пленении Иерусалимском Иеремиина, что орла слали с грамотою в Вавилон к Еремеи» — повествование, которое числилось в древнерусских перечнях запрещенных для чтения книг⁵⁴³. Здесь говорится о семидесятилетнем сне Авимелеха, избавившего пророка Иеремию из рва, и о пробуждении его по окончании плена Вавилонского, о том, как Вавирух и Авимелех с орлом послали весть к пророку Иеремию, будто бы переселенному в Вавилон, и пр.⁵⁴⁴

Что касается указанной «повести пророка Иеремии», то в ней по крайней мере, наряду с апокрифическими элементами, содержатся и исторически достоверные факты, которые легко отделить от первых. Но в Четиих Минеях встречаются (впрочем, не часто) и такие сказания, которым не должно быть места в сборнике ввиду той серьезной цели, которую поставил перед собой составитель Миней: собрать святые и назидательные книги. Таково, например, помещенное под 17 декабря «Сказание о Вавилоне»⁵⁴⁵, в котором говорится, что царь Ливуй, в крещении Василий, послал трех человек: из «Греков, из Обеж и из Руси», по одному для получения знамения от гроба трех вавилонских отроков, именно: двух венцов, устроенных еще Навуходоносором и предназначенных им для царя Ливуя⁵⁴⁶.

Нечто подобное мы встречаем также в статье «О происхождении различных народов от Авраама и Лота», помещенной под 31 августа⁵⁴⁷, в ряду полемических статей, направленных против латинян. В конце этой статьи под именем «писания» приводится следующая притча: «Жидове с латынею сеять у пня, закрывши очи листовием, а правовернии приходяще плод обирають»; в заключение, делая объяснение приточных образов, автор притчи говорит в укор латинянам: «Пень есть церкви, а плодучение святых книг, а листовие учение диаволе»⁵⁴⁸.

Таким образом, хотя древнерусский индекс в числе истинных книг помещал и «12 Миней Четиих, в них же написана жития святых пророк и апостол и святитель и страсти мученические»⁵⁴⁹, в Минеи митрополита Макария вкралось несколько запрещенных апокрифических произведений. В составе Макарьевского сборника можно было бы указать еще несколько апокрифов⁵⁵⁰. Но, кажется, и приведенных

примеров вполне достаточно для того, чтобы составить себе ясное представление о критической стороне деятельности митрополита Макария как собирателя древнерусской литературы. Митрополит Макарий на Стоглавом Соборе безусловно отвергнул употребление между православными светской гадательной литературы (Рафли, Аристотель и т. п.), так как ее отреченный характер был слишком очевиден для всякого, даже для не вполне развитого в критическом отношении ума, но зато он не избежал общего современного ему увлечения апокрифическими сказаниями. Уже одна внешняя, религиозно-назидательная сторона содержания подкупала митрополита Макария в пользу этих сказаний. Мы видели, в какой степени митрополит Макарий проявил свою самостоятельность вообще при выборе произведений для своих Четиих Миней. В этом случае гораздо в большей мере действовали случайные условия, чем свободнокритический выбор: митрополит Макарий без особого критического разбора вносил в свой сборник по большей части все попадавшие ему произведения, какие только удовлетворяли его принципу религиозной назидательности. Не мудрено, что митрополит Макарий при таких общих условиях литературной работы, не производя должного разграничения между книгами истинно религиозного содержания и апокрифами, поместил в своих Четиих Минеях немало апокрифических сочинений, которые он извлекал из рукописных сборников, служивших источником литературного материала для его Четиих Миней. Впрочем, митрополит Макарий мог бы и без особого критического отношения к делу отбросить апокрифические сочинения на основании статьи о книгах истинных и ложных, но он, очевидно, не был знаком с перечнем тех книг, которые признавались Церковью запрещенными. Хотя, по замечанию Н. С. Тихонравова, древнерусский индекс и был ненадежным указателем при определении истинности или ложности некоторых произведений, например «Обходов апостольских»⁵⁵¹, но тем не менее при помощи этого индекса митрополит Макарий мог бы избежать внесения в свой сборник таких классических апокрифов, как «Сказания Афродитиана», «Сказание о светлой неделе», «Отписание Господа нашего Иисуса Христа к Авгарю» и пр.

Но, быть может, апокрифы в немалой степени обязаны своим присутствием в Четиих Минеях редакторскому недосмотру митрополита Макария? Конечно, в некоторых случаях этот недосмотр весьма возможен в таком огромном сборнике, каковы Великие Четии Миней, но, как мы видели, апокрифов внесено такое количество, что одним недосмотром объяснять их присутствие на страницах сборника нельзя. По крайней мере если бы это было так, то митрополит Макарий, несомненно, потом постарался бы исправить ошибку, вырвав или зачеркнув те листы, на которых помещены ложные сказания, что и сделал, например, один из преемников митрополита Макария по управлению Московской митрополией – патриарх Филарет, приказав «лживое и еретическое слово («Сказание Афродитиана») из книги выдрати»⁵⁵². Наконец, и сам митрополит Макарий, допуская возможность присутствия «посреде святых книг», содержащихся в Четиих Минеях, «ложного и отреченного святыми отцы слова», винит в этом случае только «свое неразумие», недостаточность в себе критического развития, при котором он мог бы «отставить» все несоответствовавшее задачам его сборника.

Мы видели, как незначительно было применение критического начала при выборе содержания для Макарьевских Четиих Миней. Но митрополит Макарий производил еще исправления в области внешней формы, языка тех произведений, которые он помещал в своих Четиих Минеях. По его собственным словам, он «многи труды и подвиги подъял от исправления иностранных и древних пословиц, преводя на русскую речь»⁵⁵³.

Что нужно разуметь под этими «иностранными и древними пословицами», которые подвергались исправлению и замене со стороны митрополита Макария? По мнению наших авторитетных исследователей, это не что иное, как иностранные и устаревшие слова и выражения, оставшиеся в произведениях древнерусской письменности от того старого времени, когда эти произведения в первый раз появились на русской почве⁵⁵⁴.

И действительно, русская письменность времен митрополита Макария укрывала в себе большое количество древних, отживших элементов славянского языка, а с другой стороны, содержала в себе остатки и других наречий. Для того чтобы лучше составить себе понятие о состоянии и характере языка в тех церковно-богословских сочинениях, которые в XVI в. обогащали нашу древнерусскую письменность, мы позволим себе сделать небольшую заметку о том, откуда и каким образом они приобретались нашими предками.

Главным источником, поставлявшим произведения для нашей письменности с самого древнего времени, служила Болгария. IX и X века были цветущими веками болгарской литературы, а равно временем расцвета и всей вообще древнейшей славянской письменности. В сравнительно непродолжительный период времени болгарская письменность обогатилась массой самых разнообразных переводов с греческого. Рядом с переводами шли опыты и самостоятельной литературной деятельности⁵⁵⁵. Благодаря этому древнеболгарская письменность достигла такого блестящего развития, что «могла по богатству литературных произведений духовно-нравственного содержания смело стать на ряду с самыми богатыми в то время литературами — греческою и латинскою, превосходя в этом отношении все другие европейские литературы»⁵⁵⁶. Начавшиеся церковные сношения русских — после принятия ими христианства от греков — с южнославянскими христианами послужили причиной того, что от последних стало переходить к ним богатство как иностранных произведений, переведенных на славянский язык, так отчасти и оригинальных произведений славянских писателей. Таковы книги Священного Писания, толкования на них, церковные поучения, сочинения, касающиеся догматов веры и нравственности, сборники, Жития святых и т. д.⁵⁵⁷ Есть известие, что болгарский царь Симеон, покровитель письменности, прислал в Россию вместе с духовными лицами и много книг⁵⁵⁸, а в 1274 году на Владимирском Соборе митрополит Кирилл указывал на новый славянский список церковных правил, присланный по его просьбе в Россию болгарским деспотом Иаковом Святиславом⁵⁵⁹. Книжное влияние Болгарии и других южнославянских стран продолжалось и в последующие века. Памятником его остались многочисленные рукописи с правописанием сербским, болгарским или смешанным с русским⁵⁶⁰ и вообще с признаками болгарского или сербского языков⁵⁶¹. Но помимо Болгарии переводы книг с греческого языка с первых же времен производились и непосредственно в России. О Ярославе I (1019—1054) летопись говорит, что он, собирая книги, велел непереведенные переводить с греческого на славянский⁵⁶². И так как переводчиками были, конечно, те же болгары или греки, постоянно приходившие в Россию с греческими митрополитами и епископами, то они, в сущности, вносили в древнерусские переводы те же особенности языка, какие переходили к нам вместе с южнославянскими произведениями.

Века шли за веками. Русский язык успел пережить некоторые стадии в своем развитии, но древнерусская письменность, унаследованная от южных славян, продолжала хранить в себе следы древней, южнославянской речи вместе с остатками греческого языка, которые были внесены переводчиками в виде разных слов и

грамматических оборотов. В таком состоянии эту письменность застает митрополит Макарий в XVI в. Все ее старинные особенности в области языка к середине XVI в. являлись у нас до такой степени анахронизмом по отношению к тогдашнему письменному языку, что затрудняли чтение и заставляли прибегать к помощи словотолковников, в которых объяснялись непонятные в то время слова⁵⁶³. Но древнерусские книжники этим не удовлетворялись. В середине XVI в. с их стороны мы встречаем стремление к замене устаревших слов и выражений новыми, современными, а также к сглаживанию слов иноземных. Митрополит Макарий был одним из этих книжников, понимавших нужды письменности своего времени. Большая часть статей, помещенных в его Великих Четвиных Минеях, состоит из древних переводов с греческого языка, и потому ему естественно было обратить внимание на многие удержавшиеся в них остатки древней южнославянской и греческой речи.

К каким же результатам привели «многие труды и подвиги» митрополита Макария по части исправления и перевода «древних и южнославянских пословиц»?

Мы не имели возможности произвести какие-либо текстуальные сравнения книг, содержащихся в Макарьевских Минеях, с теми оригиналами, с которых они списывались, или по крайней мере со списками одинаковой с ними редакции. Поэтому нельзя с точностью определить меру и характер исправлений, сделанных Макарием в тексте книг. Но, несомненно, что эти исправления были самые незначительные. Если только они действительно были, то, вероятно, они не шли дальше замены устаревших и иностранных слов современными русскими на основании существовавших тогда словотолковников. Но разве можно ожидать какой-либо серьезной услуги в деле исправления текста от всех этих толкований непонятных слов, когда их было так мало и когда они занимали иногда не более одной страницы в небольшую четверку, да и те в довершение всего терпели под пером переписчиков разные изменения⁵⁶⁴. Исправление текста читаемых на Руси книг требовало гораздо большего, нежели простая замена некоторых слишком заметно бросающихся в глаза устаревших выражений и слов по каким-то сомнительного происхождения толковникам. Для этого нужно было действительно подыять большие труды и подвиги, и притом обладать некоторыми необходимыми для успешной работы условиями, как-то: более или менее основательным запасом филологических познаний в области славянской речи и обязательно знанием греческого языка. Но первое условие было невозможно для того времени, когда жил митрополит Макарий, а второе тоже составляло роскошь в отношении образования, о которой русские при упадке просвещения во время монголо-татарского ига и долгое время после него позабыли и думать. Митрополит Макарий не знал греческого языка. Стоглавый Собор, под председательством митрополита Макария решая вопрос о средствах исправления книг церковных, постановил, чтобы протопопы и благочинные (поповские старосты) исправляли церковные книги по хорошим спискам⁵⁶⁵, очевидно разумея под ними не греческие, а славянские списки. При печатании первой книги Апостола, которое производилось при жизни митрополита Макария и было окончено вскоре после его смерти, участвовавшие в издании не принимали во внимание греческий текст. Да едва ли кто-нибудь из них и знал греческий язык; явной уликой в этом против издателей служит то, что они текст Нового Завета называют текстом LXX толковников⁵⁶⁶. Поэтому и сам митрополит Макарий не придает какого-либо серьезного значения своей работе над правкой текста. Упомянув в «Летописце» о своих трудах по части исправления текста книг, он добавляет: «Сколько нам Бог дарова уразумети, толико и возмогохом исправити; иная же и доднесь в них неисправлена пребысть, и сия оставихом по нас могу-

щим с Божиею помощью исправить»⁵⁶⁷. Признание совершенно искреннее и соответствующее действительному положению дела.

В самом деле, очень многие переводные произведения в Макарьевских Четиих Минях носят на себе следы древности. Укажем для примера несколько устаревших непонятных слов и выражений, подмеченных нашими известными филологами А. Горским и К. Невоструевым.

В «Слове на Рождество Пресвятыя Богородицы» (8 сентября) сохранились выражения: «и в тче колимог свой тоу», «благословествять» (вм. «благословять») ⁵⁶⁸. В «Слове на зачатие Иоанна Предтечи» (23 сентября) встречаются такие слова и обороты древнего языка, как, например, «крес», «чиститель» (вм. «иерей»), «да бым обрелися непостыдни» и пр. ⁵⁶⁹ В «Мучении св. Феклы» (24 сентября) врач именуется «балиа» ⁵⁷⁰. В сборнике, известном под названием «Иоанна Златоустого разуми полезни от андриант» (29 февраля), достойно замечания употребление слова «облашь» (вм. «мирской»), равно как «матка огненная» (вм. «геенна огненная») ⁵⁷¹. В древнем и, должно быть, болгарском переводе «мучения св. Феодота» (1 марта) встречаются выражения: «бошию» (на греч., вероятно, *mallon*), «тоуньба» (вм. «дар», от «туне») ⁵⁷². В «Мучении св. Павла и Улиании» (4 марта) встречаются такие слова и выражения, как «в гыжду», «дуплятица огнены горяща» ⁵⁷³; а в «Мучении 42 сирийских мучеников» (6 марта) читаем: «Призвав же единого от святых. Феодора непобедимого крагера тако нарицаемого славна же и чятьхула скопца естеством... Феофила чятьхула... Калиста чигота» ⁵⁷⁴. В «Похвале св. евангелисту Иоанну» (8 мая) вместо слова «сый» неоднократно употребляется «сай» ⁵⁷⁵ и т. д. ⁵⁷⁶ Иногда случалось, что некоторые древние слова за утратою их значения изменялись под рукою переписчиков. В Макарьевских Четиих Минях есть образцы и подобного рода искажений древних слов. Например, в «Похвале св. Василия 40 мученикам» (9 марта) выражение «труд воинских» употреблено вместо «полк воинский» ⁵⁷⁷. Конечно, нечего уже говорить о том, что на страницах Четиих Миней остались неизглаженными внешние признаки древности переводов – сербское и болгарское правописание. В этом легко убедиться, развернув любой из изданных Археографической Комиссией выпусков Миней ⁵⁷⁸. В последних есть слова, написанные даже глаголическими буквами ⁵⁷⁹.

Не с большим успехом митрополит Макарий производил исправления и «иностранных пословиц». Кроме встречающихся иногда каких-то невразумительных выражений ⁵⁸⁰, в его сборнике находится масса слов греческого корня ⁵⁸¹. Причем незнание переписчика с греческим языком послужило причиною того, что многие слова, взятые из греческих подлинников, внесены в Макарьевские Миней в искаженном виде ⁵⁸². Наконец, при отсутствии у митрополита Макария какой-либо подготовки к текстуральным исправлениям весьма естественным является и то обстоятельство, что переводные произведения Макарьевских Миней удержали в себе и ту темноту в выражении мыслей подлинника, те неправильности, которые легко объясняются неполным уразумением со стороны переводчика смысла слов греческих ⁵⁸³.

Таким образом, митрополит Макарий обнаружил бессилие при исправлении текста книг со стороны тех особенностей языка, на которые он обратил внимание как на остатки древнего перевода. Но еще большего внимания заслуживала и больше требовала исправления масса ошибок, внесенных в текст переписчиками. Невозможно, чтобы митрополит Макарий не подозревал существования их в тех книгах, которые он собирал для Четиих Миней. Вопрос об исправлении этих ошибок был одним из существенных вопросов на Стоглавом Соборе, на котором председательствовал митрополит Макарий. Но, несмотря на это всеобщее сознание нужды в исправлении

книг от всевозможных порчей, собиратель Миней в «Летописце» ни слова не говорит о какой-либо попытке со своей стороны к их искоренению. Вероятно, эта работа представлялась Макарию настолько не по силам (так как она требовала основательного знания языка), что он счел лучшим оставить ее для потомков. В самом деле, при исправлении «древних и иностранных пословиц» Макарий мог по крайней мере пользоваться хоть какими-нибудь внешними указаниями словотолковников. При исправлении же ошибок, внесенных переписчиками, он не имел даже и этих пособий. Поэтому в Макарьевских Четиих Минеях мы видим массу всякого рода ненамеренных погрешностей, обычных при списывании книг недостаточно внимательными и необразованными переписчиками. Это целый ряд пропусков, свидетельствующих о том, что утомившийся глаз переписчика перебежал с одного слова на другое⁵⁸⁴, ряд всевозможных описок, состоявших в том, что переписчик, неясно разбиравший или же невнимательно читавший рукопись, без смысла заменял одни этимологические формы слова другими⁵⁸⁵, а также вместо известного слова писал другое, созвучное или похожее на первое по правописанию⁵⁸⁶; сюда же относится весьма большое число искажений собственных имен⁵⁸⁷. Описки в Великих Четиих Минеях часто доходят до совершенной бессмыслицы⁵⁸⁸, а иногда эта бессмыслица еще более усиливается в них через совместную ошибку переводчика и переписчика⁵⁸⁹. И весь этот испорченный книжный текст митрополит Макарий вносил в свой сборник без всякой поправки в том виде, в каком он извлекал его из обращавшихся в его время рукописей, если только к готовым ошибкам этих рукописей не присоединялись еще новые, со стороны переписчиков Четиих Миней.

Итак, все предыдущее обозрение по вопросу о редактировании митрополитом Макарием материала, собираемого им для Великих Четиих Миней, приводит нас к следующему выводу. Весьма ошибся бы тот, кто, составив себе преувеличенное представление о критических способностях митрополита Макария, стал бы смотреть на его сборник как на труд, ценный в редакторском отношении. Против этого говорит, с одной стороны, критическая неразборчивость митрополита Макария при выборе произведений для сборника, а с другой стороны, отсутствие редактирования произведений со стороны их внешней формы, подобного редактированию св. Димитрия Ростовского⁵⁹⁰, если только не придавать серьезного значения попытке митрополита Макария к замене и исправлению «древних и иностранных пословиц». Присутствие в Четиих Минеях целого отдела ложных и апокрифических сочинений, а также вся сумма текстуальных неисправностей заставляют нас считать митрополита Макария только собирателем и организатором. Единственное, что может свидетельствовать о некоторого рода личной самостоятельности этого неутомимого собирателя древнерусской письменности, — это классификация произведений по числам каждого месяца. Но сколько бы ни казались нам недостаточными критические способности митрополита Макария, как ни слабо удовлетворял он современным запросам относительно исправления книжного дела, во всяком случае нужно заметить, к чести этого знаменитого иерарха, что он был одною из числа тех светлых личностей XVI в., которые близко к сердцу принимали печальное состояние современной литературы и хотели помочь русскому обществу в деле его очищения и исправления. Если же труд митрополита Макария и не обладал тем высоким научно-критическим уровнем, то в этом виновата эпоха, в которую приходилось жить и действовать этому мужу. Она не дала своему сыну образовательных средств в том необходимом количестве, чтобы он в сфере древнерусской письменности мог исправлять ошибки своих предшественников.

Резюмируя все сказанное выше о Макарьевских Четиих Минеях, мы приходим к тому, что митрополит Макарий при составлении Четиих Миней не выполнил в должной мере задачи, которую он поставил для своего сборника, — задачи собрать в проредактированном виде все истинные, святые книги, обретаемые в Русской земле. Во-первых, он оставил за пределами своего сборника немало произведений, несомненно существовавших в XVI в.; во-вторых, в его Четиих Минеях нашли себе приют многие ложные произведения, указываемые в древнерусских индексах запрещенных книг; в-третьих, к совершенно незначительным результатам привело митрополита Макария и стремление к текстуальным исправлениям собираемых им книг. Но все эти упущения и ошибки, замечаемые в Макарьевском сборнике, не дают нам права относиться со строгими критическими претензиями к знаменитому собирателю и его почтенному труду. С одной стороны, нельзя забывать массу разного рода внешних условий, которые могли затруднять поиски сочинений для сборника, а с другой стороны, при оценке критического отношения митрополита Макария к собираемому им материалу мы не должны упускать из виду представление о низком уровне научно-критической образованности его времени. Несмотря на все свои недостатки, труд митрополита Макария заслуживает полного уважения по своему громадному значению в русской литературе. Наука не может без благодарности отнести к Макарьевским Четиим Минеям, так как, по замечанию Преосвященного Макария, многие русские сочинения, в особенности Жития, помещенные здесь, не сохранились в более древних списках, а все вообще собранные здесь произведения русской литературы представляют богатое и драгоценное пособие при изучении этих произведений, при сличении и оценке их редакций и разновременных списков, сохранившихся в других памятниках нашей письменности⁵⁹¹. Но еще большее значение Макарьевского сборника состоит в том, что внутренний состав этого сборника, до крайней степени разнообразный, наглядно отображает в себе литературные и вообще духовные интересы наших предков. В Макарьевских Четиих Минеях совмещена вся сумма знаний тогдашнего образованного человека, энциклопедия всех известных ему наук. По ним мы можем судить, каков был его умственный горизонт, каков был, вследствие целого ряда неблагоприятных исторических обстоятельств, уровень его образования. Библия, творения отцов Церкви, Жития святых и другие книги учительного содержания, сочинения о естественно-научных знаниях вроде книги Козьмы Индикоплова, апокрифы — вот весь арсенал образовательных средств древнерусского книжника, о которых мы можем судить на основании внутреннего состава Великих Четиих Миней митрополита Макария. Этот письменный памятник наглядно свидетельствует, что русское общество, по выражению одного исследователя, почти накануне своего появления в качестве деятельного фактора среди европейских народов все еще не могло покончить со своими средними веками⁵⁹².

ГЛАВА 4. Макарий, митрополит Всероссийский, как инициатор возрождения древнерусской агиографической литературы

Из всех отделов, вошедших в состав Макарьевских Четиих Миней, больше всего возбуждал интерес собирателя отдел Житий святых — не только греческих, но и отечественных и вообще славянских. На них преимущественно и обратил свое внимание митрополит Макарий при составлении своих Четиих Миней. По словам одного биографа, иеромонаха Илии, митрополит Макарий любил «день и ночь, яко

пчеле сладость отвсяду приносить, поискати святых жития»⁵⁹³. С этой целью собиратель образовал около себя кружок людей, которые работали для его дела. Одних он привлек к себе, не шадя злата, серебра и всяких почестей, а другие, вероятно, работали так же, как и он, из любви к делу. Таким образом, составилось целое литературное общество, члены которого рылись в монастырских библиотеках, стараясь найти вместе с другими произведениями нужные им Жития святых, переписывали разные редакции этих Житий и располагали их по числам месяцев. Такое общество — явление единственное в то время в Московской Руси.

Но митрополит Макарий имел и другое, более положительное и существенное влияние на нашу житийную литературу, способствуя ее дальнейшему развитию и обогащению новыми произведениями. То были исключительно Жития русских, отечественных святых, которые под руководством знаменитого архипастыря в том же литературном обществе составлялись вновь или же радикально переделывались сообразно литературным требованиям времени. Ближнему или отдаленному влиянию митрополита Макария обязано своим происхождением такое количество вновь составленных и переделанных Житий русских святых, что оно дает нашим ученым основание обозначить именем митрополита Макария целую эпоху в истории древнерусской агиобиографии⁵⁹⁴. В четверть века, как справедливо заметил В. О. Ключевский, написано было о русских святых не меньше, чем в сто лет, следовавших за смертью митрополита Макария⁵⁹⁵. Такое сильное возбуждение сообщено было русской житийной литературе главным образом двумя явлениями, ознаменовавшими деятельность митрополита Макария: это составление Великих Четиих Минеи и канонизация русских святых на Соборах 1547 и 1549 гг., а равно и после них. Под влиянием этих факторов совершился весь процесс возникновения севернорусских Житий Макарьевского времени. Но, прежде чем приступить к указанию целого ряда этих Житий, необходимо сказать несколько слов об общем направлении, господствовавшем в этой отрасли русской литературы XVI в. Иначе для нас будет непонятен особый специфический характер, который носит на себе каждое Житие, возникшее под редакцией митрополита Макария как литературное целое.

Древнейшие Жития русских святых отличаются краткостью и простотою в рассказе, «имеют в основе своей известную историографическую задачу, на первом плане ставят фактическое содержание, не обращая его в материал для церковной проповеди или нравственно-риторического рассуждения»⁵⁹⁶. Но с конца XVI в. литература Житий русских святых, сильно разрастаясь и развиваясь, принимает иное направление. Это направление возникло под влиянием Византии и южнославянских стран, после того как вместе с массой славянских оригинальных произведений и переводов к нам явились литературные таланты, мастера житийного искусства сербы митрополит Киприан и инок Пахомий Логофет. Они-то и установили у нас новую теорию для составления агиобиографических произведений, дав несколько образцов Житий в новом направлении. Непременным следствием вновь установленного взгляда на задачу Жития является то, что прежняя простота заменяется искусственными литературными приемами. Народное предание для большинства новых Житий перестает быть не только единственным, но и главным источником. Личность агиобиографа, прежде неизвестная, теперь выступает на первый план, и само Житие иногда является только поводом автору выставить на вид свое красноречие, которое полагалось большей частью в напыщенности и растянутости, «плетении словес», как удачно называли его сами слагатели Житий⁵⁹⁷. Под влиянием указанного литературного взгляда на Житие с XIV и особенно с XV в. было составлено много новых Житий; но немало было переработано также старых, простых редакций, найденных с литератур-

ной точки зрения неудовлетворительными. Конечно, и митрополит Макарий не мог не подчиниться литературным требованиям современной ему русской агиографии. Это обстоятельство необходимо иметь в виду для того, чтобы лучше понять и оценить значение митрополита Макария в этой отрасли литературы.

Прежде всего очень важным фактором появления большого количества русских Житий при митрополите Макарии, как мы уже замечали, были его Четии Минеи. Ревностный архипастырь, отыскивая в Новгороде для своего сборника Жития русских святых, должен был убедиться, что Жития некоторых из них вовсе не были написаны, а других если и были составлены, то неудовлетворительно. Поэтому собиратель при всяком удобном случае старался восполнять пробелы в житийной литературе. Первый такой случай представился в Новгороде в 1537 году. По сообщению новгородского летописца, в это время по воле государя послан был из Москвы в Великий Новгород для собирания ратных людей боярский сын Василий Михайлович Тучков. Архиепископ Макарий, услышав о новоприбывшем, «яко издетска сей Василей навик велми божественнаго Писания», упросил его написать и распространить Житие и чудеса Михаила Клопского⁵⁹⁸, вручив ему для этого древнюю редакцию⁵⁹⁹. Побуждение, вызвавшее новую редакцию Жития, было чисто литературное: митрополит Макарий был недоволен «весьма простым» изложением древней редакции, появившейся, по замечанию летописца, в то время, когда «человецы в Новгороде еще быша не велми искусны божественнаго Писания». Поэтому, требуя распространности Жития, Новгородский владыка исключительно имел в виду внесение элементов книжного красноречия. Новый московский агиограф вполне оправдал надежды митрополита Макария. Широким риторическим размахом своего пера он до такой степени возбудил удивление в современниках, что софийский летописец на страницы своих записей вносит следующее замечание о Житии, составленном Тучковым: «Аще кто прочтет (Житие), сам узрит, како ветхая понови и колми чюдно изложен»⁶⁰⁰. В самом деле, Тучковская редакция Жития преп. Михаила уже вполне отличается теми приемами искусственного стиля, которые, как известно, с конца XIV в. были установлены в русской агиографии известными мастерами житийного искусства: митрополитом Киприаном, Елифанием Премудрым и Пахомием Логофетом⁶⁰¹.

Чтобы яснее представить общее направление, господствовавшее в русской житийной литературе XVI в., на котором и митрополит Макарий воспитал свои литературные вкусы, мы позволим себе произвести здесь краткий литературный анализ Тучковской редакции Жития преп. Михаила Клопского.

Житие преп. Михаила Клопского как стройное целое по своему плану и характеру изложения не отличается от тех, которые написаны по общей схеме, указанной у В. О. Ключевского⁶⁰².

Биографическому повествованию о преп. Михаиле Тучков предпосылает обычное предисловие. Эта часть Жития обличает в писателе человека, хорошо знакомого с приемами наших образцовых агиографов, писавших ораторские предисловия. Подобно Пахомию Логофету⁶⁰³, Василий Тучков в предисловии ведет речь о своем скудоумии и нравственном недостоинстве, препятствующих ему должным образом «начертать повесть» о святом по поручению пречестного Владыки Макария. «Что реку и что возглаголю, — пишет он, — и како началу слова коснуса, разума нищетою объяту ми сушу, ниже риторски навикшу, ни философии учену когда, ниже паки софистику прочетшу»⁶⁰⁴. Этот строгий взгляд на задачу составления Житий, повергавший в уныние не одного из наших агиобиографов, не раз побуждал Тучкова бросить предпринятое дело, и только боязнь ослушания перед святителем, а также надежда

на Бога. молитвы преп. Михаила и святительское благословение удержали в его «трепетной деснице» писательскую трость, «устремленную к начинанию повести»⁶⁰⁵.

Но эти обычные приемы в предисловии показали московскому агиобиографу недостаточными. Чтобы показать перед новгородским обществом всю широту своей образованности, он представил в своем пространном введении целый исторический очерк, где он, начав с Адама, пространно изложил ход искупления человечества и начало христианского просвещения в России, прибавив, кстати, новгородскую легенду о жезле апостола Андрея⁶⁰⁶. Этой частью предисловия просвещенный Тучков далеко оставил позади себя даже самых передовых слагателей Житий.

Далее, неизвестность определенных сведений о происхождении и детстве преп. Михаила должна была бы заставить Тучкова пройти это время в жизни святого молчанием, но так как типичный образ святого, как он рисовался в наших Житиях, после предисловия обыкновенно направлял перо автора к изображению самого раннего периода жизни святого, то и Тучков, не отступая от обычных условных приемов житийного изложения, начинает биографию с данного пункта, выражаясь общими фразами. «Вышнего Иерусалима гражданин, отца имеяше всех Создателя, мать же — горний Сион, сродники же — лики святых; плотский же корень влечаше Российских наших царей»⁶⁰⁷.

Переходя от указанных общих мест к изложению повести «о пришествии святого в монастырь» и о его последующей жизни в этом монастыре, Тучков обращается за фактами ко второй редакции пророчеств. Но как он пользуется ею? Перерабатывая старые записи, он не только не держится их буквальной точности, но совершенно опускает из них целые фразы, иногда ценные в историческом отношении, употребляя вместо них торжественные, книжные, но малосодержательные выражения. Так, передав в сокращенном виде рассказ первичных записей о поселении святого в монастырь⁶⁰⁸, автор считает как бы своею священной обязанностью описать подвиги преподобного, но это описание не предлагает каких-либо оригинальных житийных черт, а состоит исключительно из набора обычных, заученных почти всеми биографами выражений, делающих аскетический образ одного святого похожим на образ другого: «Вкушаше же единою в седмицу хлеба, также и воду пиаше единою в седмицу, и то по оскуду», «В келлии же ничтоже имеяше, ни ризы, ни рогожи, кроме единой, еюже тело покрываше; труды же его кто исповесть? Токмо бо яко стень тело имея от великих постов и воздержания. Видев же его игумен толико воздержание имуща, и начат велика имети его; он же большого воздержания касашеся и к трудам труды прилагаше»⁶⁰⁹ и т. п.

Такой же литературной переделке подверглись в биографии Тучкова и все дальнейшие сказания о жизни св. Михаила в монастыре. При сравнении Тучковской редакции с двумя первыми можно видеть, как часто в этих сказаниях московский агиобиограф для пустых цветов красноречия жертвовал точным воспроизведением житийных фактов. Так, например, в его повести «О приходе князя Константина (Дмитриевича) в монастырь и о видении святого имени» опущены некоторые подробности, рассказанные в старых записях; здесь не говорится об угощении, которое предложил князь на монашескую трапезу по своем приезде в обитель, о просьбе князя поберець старца⁶¹⁰ и т. п., но зато самой повести предшествует уже краткое, витиеватое предисловие, а в конце ее вставляется стереотипная житийная фраза о подвигах святого: «Он же, видя себе почитаема, сугубо юродство прилагаше себе и всячески плоть удручаше».

Те же литературные приемы Василий Тучков обнаруживает и в рассказе «О умножении потребных в монастыре». В самом деле, считая себя вправе совершенно

оставить без внимания то место во второй редакции, где приводится предсказание св. Михаила об общем голоде в Новгородской земле⁶¹¹, он наряду с этим признает большой ошибкой против требований современного литературного вкуса внести в подлинном виде следующие простые слова преп. Михаила: «О сем ныне не скорбите, отче, Господь Бог препитал есть 40 мужи, разве жен и детей». Эти слова заменяются следующей длинной и пышной фразой, влагаемой в уста преп. Михаила Юродивого: «Напитавый пять тысяч народа пятию хлебы, разве жен и детей, и избытки укрух 12 коша исполнивый, и седмию хлебы четыре тысящи народа насышей, избытки укрух 7 кошан исполнивый, нас ли, своих раб, презрит, иже не повеле о утренней пешися?»⁶¹²

В статье «О приходе князя Димитрия и о пророчестве святого» Тучков точно так же опускает многие краткие замечания второй редакции, сообщающие рассказу последней некоторого рода художественную полноту; здесь не говорится, например, о том, что князь по приезде в обитель «повеле молебная совершити», что после пророческих слов св. Михаила, сказанных о судьбе князя, последний «не весел из обители изыде»⁶¹³; здесь опущены также все подробности при изображении второго посещения князем Клопского монастыря⁶¹⁴. Но все эти недочеты автор восполняет отчасти длинными речами, которые он заставляет произносить преп. Михаила⁶¹⁵, особенно же своим предисловием, которое по размерам занимает чуть ли не половину всего рассказа; в этом предисловии, длинном и утомительном, московский вития излагает историю царствования князя Василия Васильевича и его распри с князем Димитрием Юрьевичем.

Кажется, приведенных примеров вполне достаточно для того, чтобы составить себе более или менее ясное представление о характере той литературно-житийной формы, по которой Тучков излагал исторические сведения о жизни преп. Михаила Клопского.

Но литературное мастерство Василия Тучкова во всей силе раскрывается в похвале святому и описании его посмертных чудес. Прежде всего что касается похвалы, то московский агиобиограф, как человек начитанный в образцовых произведениях древнерусской житийной литературы, употребляет здесь все обычные ораторские приемы знаменитых слагателей Житий Епифания и Пахомия. После целого ряда уподоблений святому многим древним благочестивым мужам, мы читаем в похвале Тучкова молитвенное воззвание автора к святому о том, чтобы последний, невзирая на его «многогрешную и скверную десницу», осмелившуюся написать «святое и непорочное житие», принял его труд; в заключение автор молит святого мужа о помощи и заступничестве в устройении его спасения⁶¹⁶. Описание посмертных чудес преп. Михаила Клопского, само по себе отличающееся торжественным книжным тоном, представляет большой литературный интерес тем, что оно сопровождается весьма любопытными предисловиями автора. Все эти предисловия похвального, акафистного характера, изображающие величие русских святых мужей и необходимость должного прославления их добродетельного жития и чудес⁶¹⁷, самим объемом своим показывают, как много внимания уделял им писатель, любивший «вития и риторская словеса», слышавший даже про «Книгу Тройского пленения, в ней же многия похвалы плетены еллином от Омира же и Овидия»⁶¹⁸. Житие заканчивается послесловием автора, в котором он говорит о поручении архиепископа Макария как о причине, заставившей его написать повесть о св. Михаиле.

Вскоре после составления нового Жития Михаила Клопского митрополиту Макарию представился другой благоприятный случай к пополнению житийной литературы. Незадолго до 1539 года в Новгород пришли с Афона двое монахов. Иноки много рассказывали о бедственном положении православных в стране владычества

турок и, между прочим, поведали о мучении молодого болгарина, св. Георгия. Владыка «восхитил из уст их повесть точно пищу сладкую» и немедленно приказал описать жизнь и подвиги нового мученика иеромонаху своей домовою церкви Илии. Илия исполнил волю Владыки и написал Житие в 1539 году единственно на основании тех устных церковных преданий, которые были занесены к нам упомянутыми монахами, знавшими о мученике только по слухам. Доверие к этому источнику привело к тому, что в рассказе Илии действительное болгарское событие передано в искаженном виде; к этому выводу пришли В. О. Ключевский и Преподобный Макарий после сличения повести Илии с достоверным болгарским сказанием о том же Георгии, написанным Средецким священником⁶¹⁹. Таким образом, обстоятельство, вызвавшее Житие св. Георгия, дают любопытное указание на ту неразборчивость, с которой митрополит Макарий относился иногда к источникам при составлении Житий. Собирая всякого рода церковные предания о святых, он не всегда мог четко установить различия между преданиями сомнительными и достоверными⁶²⁰.

Биографическая письменность, возбужденная в Новгороде архиепископом Макарием, продолжалась и по отъезде его в Москву, где он занимался дополнением своих Четиех Миней. В 1545 году, 12 лет спустя по смерти Александра Свирского (†1533), игумен его монастыря Иродион по поручению митрополита Макария и Новгородского архиепископа Феодосия написал Житие Преподобного. Постриженник, ученик и непосредственный преемник св. Александра, — Иродион знал о прежней жизни святого по рассказам его самого и его первых сподвижников⁶²¹. Это обстоятельство послужило для наших исследователей, В. О. Ключевского и Преподобного Макария, поводом к самым одобрительным замечаниям об исторической достоверности составленного Иродионом Жития⁶²². Но один позднейший исследователь ясно показал, что Иродион, довольно начитанный в биографической литературе, твердо заучивший приемы ее искусственного стиля, при составлении Жития в большой мере воспользовался трудами Пахомия Логофета: жизнеописаниями преп. Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского и Кирилла Белозерского⁶²³. Эти произведения, по выводам того же исследователя, служили для Иродиона капитальными источниками, из которых он иногда с дословной точностью выписывал целые страницы. После этого, конечно, теряет свое значение замечание Преподобного Макария о литературных достоинствах Жития преп. Александра Свирского⁶²⁴.

В 1546 году, спустя 30 лет после кончины преп. Иосифа Волоколамского, митрополит Макарий поручил одному биографу, Савве, епископу Крутицкому, написать Житие и этого преподобного, несмотря на то что Иосиф тогда еще не был причислен к лику святых. Очевидно, причиною указанного поручения митрополита Макария было то личное усердие, которое он питал к памяти знаменитого игумена. По мнению Преподобного Макария и В. О. Ключевского, сочинение епископа Саввы по своей исторической правдивости и простоте литературного изложения принадлежит к числу лучших Житий в древнерусской литературе⁶²⁵. Быть может, эта простота и безыскусственность его стиля, отсутствие общих риторических мест и послужили для митрополита Макария поводом, почему он не отвел Житию преп. Иосифа места в своем сборнике. Оно, как мы уже видели, было внесено в Макарьевские Миней потом, чьею-то посторонней рукой⁶²⁶. Одновременно с составлением новых Житий в Москве, вероятно, около этого же времени, в 1545—1546 гг., происходила также переделка древних кратких редакций в более пространственные и литературно-обработанные. Так, по поручению митрополита Макария были составлены новые редакции двух прежних Житий: краткого Жития св. Алексия, митрополита

Московского, и Жития преп. Димитрия Прилуцкого⁶²⁷; по крайней мере обе эти редакции Житий занесены митрополитом Макарием в его Четии Минеи и помимо этого памятника нигде не встречаются⁶²⁸.

До 1547 года развитие русской агиобиографической литературы при митрополите Макарии шло сравнительно тихо; об этом можно судить по количеству вновь составленных и переделанных по поручению митрополита Макария Житий. С этого времени работа русских агиобиографов весьма заметно оживляется под влиянием деятельности первого из знаменитых древнерусских Соборов, производивших канонизацию русских святых, т. е. Собора 1547 года, созданного под председательством митрополита Макария. Такое оживление вызвано было особыми условиями, при которых производилась канонизация. Эти условия были чисто литературного характера, а именно: для канонизации того или другого святого считались необходимыми его служба и Житие, которые можно было бы петь и читать в церквях и обителях в день празднования его памяти⁶²⁹; при этом в большой мере имелась в виду также степень распространенности Житий и канонов⁶³⁰. На основании этого источника Собор определил праздновать тринадцати святым по всей России, а девяти — местно, в тех областях, где они покоились⁶³¹. Таким образом, отцы Собора при совершении канонизации святых преимущественно смотрели на Жития не как на источник исторических сведений о святых, а с точки зрения их богослужебного употребления при отправлении службы святым. Но далеко не все прежде существовавшие Жития вновь канонизованных угодников были признаны соответствующими своему церковному назначению. По соборному признанию, удовлетворительными оказались Жития только семи святых, а именно: св. Иоанна, архиепископа Новгородского, преп. Зосимы и Савватия Соловецких, преп. Дионисия Глушицкого, преп. Михаила Клопского, преп. Пафнутия Боровского и Александра Свирского; по крайней мере все они оставлены без переделки и занесены митрополитом Макарием в его Четии Минеи⁶³². Жития же остальных святых, хотя также существовали, показались, очевидно по своей простой литературной форме, недостаточными, вследствие чего одни подверглись теперь новой редакции, другие были только дополнены, а некоторые были составлены совершенно вновь. При этом нельзя не отметить весьма любопытное явление в отношениях митрополита Макария к вновь возникавшим под влиянием соборной канонизации житийным произведениям. Этот архипастырь, как ревностный поборник московской идеи централизации, берет под свое покровительство и надзор Жития только тех святых, которым было установлено повсеместное празднование по всей России; по крайней мере только эти Жития он заносит на страницы своих Четиих Минеи.

К числу Житий, явившихся после Собора 1547 года в новой редакции или только с дополнениями, относятся Жития: св. Александра Невского, преп. Никона, игумена Сергиевой Лавры, и преп. Павла Обнорского⁶³³, несомненно оконченные в 1552 году, так как все они успели попасть в Макарьевские Четии Минеи⁶³⁴.

В предисловии к Житию св. князя Александра биограф, вероятно инок Владимирского Рождественского монастыря Михаил⁶³⁵, прямо говорит, что это Житие было написано по поручению митрополита Макария, каковое поручение было следствием соборного изыскания о чудесах князя⁶³⁶. Этими чудесами, впрочем, и ограничивается все, что редакция внесла нового в фактическое содержание биографии; в остальном эта редакция представляет многословное, риторическое распространение древнего летописного Жития князя; характер ее определил сам составитель, дав ей название не Жития, а «похвального слова»⁶³⁷. Новая редакция Жития преп. Никона, принадлежащая перу неизвестного автора, вызвана также соборным постанов-

лением 1547 года о повсеместном праздновании этому святому. Это одна из тех типичнейших редакций XVI в., которые прекрасно характеризуют литературный взгляд Макарьевского времени на Житие. Сравнение ее с прежним, более кратким Пахомиевым Житием показывает, насколько неизвестный новый редактор Макарьевской школы мало ценил фактическую сторону Жития, сводя его переработку к заполнению общими риторическими фразами. И это тем более любопытно, что в предисловии сам автор обещает собрать и «известнейше» изложить сведения о святом⁶³⁸. Что же касается Жития преп. Павла Обнорского, встречающегося уже в рукописи 1536 года⁶³⁹, то оно не испытало на себе таких существенных изменений, как два предыдущих. Внимание к этому Житию выразилось только в том, что к нему было прибавлено отдельное «сказание» о 19 посмертных чудесах святого⁶⁴⁰.

После Собора 1547 года появились и совершенно новые Жития некоторых канонизированных на нем святых. Таковы Жития: святителя Ионы, митрополита Московского, преп. Макария Калязинского и преп. Саввы Сторожевского. Составлением их озаботился сам митрополит Макарий.

Житие святителя Ионы, названное в заглавии похвальным словом, в 1547 году составлено было по поручению митрополита Макария неизвестным автором на месте, где покоился святой, «посреди царствующего и Богом спасаемого града Москвы». По своему литературному строю оно, подобно большинству современных ему произведений этого рода, отличается витиеватостью фактического содержания⁶⁴¹. Автор Жития преп. Макария Калязинского (†1483), какой-то неизвестный инок Калязинского монастыря, сам свидетельствует, что оно составлено в 64-й год по смерти преподобного, следовательно, также в 1547 году, вероятно тотчас после Собора о новых чудотворцах. В. О. Ключевский и Преосвященный Макарий с доверием относятся к фактическому содержанию этого Жития. Основанием для этого доверия служит собственное свидетельство биографа, что сведения о жизни преп. Макария дошли до него через людей, из которых «инии и самого святого своими очима видеша»⁶⁴². Хотя житийный рассказ, кратко передающий биографические сведения о святом, отличается простотою, отсутствием условных риторических форм, тем не менее он нашел себе место в Макарьевском сборнике⁶⁴³. Вслед за Житием преп. Макария спустя некоторое время тем же автором было составлено подробное описание обретения мощей святого (в 1521 г.) с изображением 16 чудес преподобного, совершившихся в последующее время⁶⁴⁴. Житие преп. Саввы Сторожевского, канонизированного, вероятно, на Соборе 1547 года⁶⁴⁵, появилось не позднее 1552 года, так как оно успело попасть в Минеи митрополита Макария⁶⁴⁶. Это Житие написано было иноком Маркелом по поручению митрополита Макария, вызванному ходатайством братии Сторожевского монастыря. С фактическим содержанием Жития знакомит читателя сам автор, оговариваясь в своем предисловии, что он не нашел сведений о происхождении и воспитании святого и вкратце написал только об его иноческой жизни; впрочем, и этот весьма скудный биографический материал не имеет за собой исторической достоверности, так как он весь почти заимствован из Житий преп. Сергия Радонежского и ученика его Никона. Большую самостоятельность своего пера автор обнаруживает только в пространном описании длинного ряда чудес, которыми восполняется Житие св. старца⁶⁴⁷.

Таким образом, Жития всех 13 святых, которым Собор 1546 года определил праздновать по всей Русской Церкви, были готовы еще при жизни митрополита Макария; причем одни существовали ранее Собора, а другие были составлены вновь или переделаны стараниями митрополита. Что же касается Жития 9 святых, кото-

рым определено праздновать местно, то заботу составления и пересмотра их митрополит Макарий предоставил, по всей вероятности, самим местным церквам, если можно так выразиться; по крайней мере ни одно из этих Житий не было занесено митрополитом в его Четии Минеи, из чего можно заключать, что он не озабочился их распространением, хотя некоторые из них существовали еще до соборной канонизации, как, например, Житие св. Арсения, епископа Тверского⁶⁴⁸, и Житие св. Максима Юродивого⁶⁴⁹. И действительно, Жития местно чтимых святых появились после Собора 1547 году помимо какого-либо влияния со стороны высшей церковной власти. Все они были составлены по местному распоряжению местными книжниками. Таковы: Жития двух Устюжских угодников – Прокопия Юродивого и Иоанна Юродивого и пяти угодников Муромских: св. князя Константина и чад его Михаила и Феодора, а также св. князя Петра и супруги его св. Февронии⁶⁵⁰.

Хотя Собор 1547 года канонизировал много святых, но дело канонизации не могло окончиться ими одними. Оставались еще святые, которым, как говорит писатель Жития митрополита Ионы, «праздновати повсюду не узаконено бысть, но идеже коегождо их честныа раки со святыми мощьми бяху, и ту славими быша»⁶⁵¹. Собор 1547 года не мог установить такого празднования уже ввиду недостатка тех данных, по которым производилась канонизация, т. е. Житий, канонов и чудес свв. угодников. И вот для восполнения этого недостатка, по мысли отцов Собора, и прежде всего, конечно, по инициативе самого митрополита Макария, царь Иоанн Васильевич Грозный обратился в конце первого Собора с просьбою ко всем святителям земли Русской, чтобы каждый из них в порученных им пределах и монастырях произвел изыскания о великих новых чудотворцах⁶⁵². Епархиальные владыки исполнили просьбу юного государя и представили собранные ими сведения о святых на новый Собор 1549 года, собиравшийся под председательством того же митрополита Макария. По рассмотрении этих сведений Собор определил праздновать еще пятнадцати русским святым, трем литовским и двум южнославянским⁶⁵³.

Теперь, по совершении канонизации на Соборе 1549 года, так же как и после Собора 1547 года, главная забота высшей церковной власти состояла в том, чтобы каждому из вновь канонизированных святых было положено Житие, вполне пригодное для целей богослужебного употребления. Правда, многие Жития были уже представлены в готовом виде епархиальными архиереями в качестве того агиобиографического материала, на основании которого Собор должен был устанавливать празднование святым; но о составлении других Житий пришлось позаботиться потом, вероятно потому, что местные епархиальные власти не успели найти или вновь составить Жития некоторых святых и поэтому принуждены были удовлетвориться какими-нибудь краткими, первоначальными записями.

В числе Житий, представленных на Собор, некоторые оказались составленными еще в прежние времена. Таковы жития: Новгородских архиепископов Евфимия и Ионы, епископа Пермского Стефана, Тверского князя Михаила, преподобных Авраамия Смоленского, Саввы Вишерского, Григория Пельшемского, трех мучеников Литовских – Антония, Иоанна и Евстафия и св. мученика Иоанна Сочавского⁶⁵⁴. Все эти Жития были приняты и одобрены высшей церковной иерархией, бывшей на Соборе, а сам председатель последнего – Московский митрополит Макарий занес их даже в свои Четии Минеи⁶⁵⁵. Все остальные Жития, представленные на Соборе 1549 года, незадолго перед тем были вновь написаны как результат изысканий о местных чудотворцах, произведенных по распоряжению Собора 1547 года. Таково прежде всего известное обширное Житие преп. Евфросина Псковского, составленное в 1547 году самым

плодовитым древнерусским биографом – пресвитером Василием, в иночестве Варлаамом. Это Житие, написанное в высшей степени растянуто, весьма любопытно в церковноисторическом отношении, так как в нем нашли себе отражение древнерусские споры о двоении и троении аллилуйи⁶⁵⁶. Впрочем, несмотря на всю нелепость заключающихся в нем объяснений «великой тайны божественной сугубой аллилуйи», митрополит Макарий отвел ему место в своем сборнике наряду с другими Житиями⁶⁵⁷. Изысканиями о местных чудотворцах, сделанных по поручению Собора 1547 года, вызваны были еще два Жития, написанные одною рукою и составляющие одно неразрывное целое: это биографии белозерских подвижников Ферапонта и Мартиниана⁶⁵⁸. Наконец, вероятно вскоре после Собора 1547 года, написано было также Житие преп. Евфимия Суздальского, вышедшее из-под пера инока Суздальской Спасо-Евфимиевской обители Григория⁶⁵⁹.

Что же касается меньшего числа тех Житий, которые в готовом виде не были представлены отцам второго Собора, то все они написаны были уже после 1549 года. Так, Житие преп. Ефрема Перекомского, почти целиком взятое неизвестным автором из биографии преп. Александра Свирского, по выводам В. О. Ключевского, составлено не раньше 1552 года⁶⁶⁰, о чем можно заключить, между прочим, уже из того, что оно не занесено в Макарьевские Чети Миней. Точно так же и Житие св. Всеволода, князя Псковского, написанное известным нам пресвитером Василием, относится к периоду времени между 1550–1552 гг.⁶⁶¹

Соборы 1547 и 1549 гг. закончились, но вместе с ними не прервалась любовь митрополита Макария к житиям. В 1553 году по поручению митрополита Макария и самого государя написано Житие преп. Даниила Переяславского, которое, нужно заметить, по исторической достоверности и простоте литературного изложения составляет одно из счастливых исключений в длинном ряду Житий Макарьевского времени⁶⁶². Кроме того, после указанных Соборов ревностный архипастырь еще не раз поручал разным лицам составление новых Житий по поводу новых установлений празднования русским святым. Так, по непосредственному поручению митрополита Макария в 1558 году были созданы два Жития Новгородских владык: свв. Нифонта и Никиты, составленные священноиноком Варлаамом, вероятно, вскоре после канонизации этих святых, произведенной по инициативе митрополита Макария⁶⁶³. Далее, в 1560 году тем же митрополитом Макарием были канонизованы на особо созванном Соборе препп. Григорий и Кассиан, Авнежские чудотворцы; это обстоятельство послужило для митрополита поводом к новому распоряжению о написании Житий новоявленных угодников, каковое распоряжение и было выполнено игуменом Даниилова монастыря Иоасафом⁶⁶⁴. Наконец, почти в то же самое время и при деятельном участии тех же лиц, митрополита Макария и игумена Иоасафа, составлено было Житие преп. Стефана Махришского, канонизованного Церковью одновременно со своими учениками – препп. Григорием и Кассианом Авнежскими⁶⁶⁵.

Все указанные доселе Жития святых, переделанные или составленные вновь под непосредственным влиянием митрополита Макария, были вызваны двумя обстоятельствами: сборанием Четиих Миней и большим количеством случаев канонизации святых при митрополите Макарии. Но нельзя оставить без внимания и еще одно обстоятельство, имевшее влияние на развитие агиобиографической литературы Макарьевского времени: это обработка Степенной книги, производившаяся после Макарьевских Четиих Миней, в последние годы жизни митрополита⁶⁶⁶.

Что касается вообще степени участия митрополита Макария в продолжении и дополнении Степенной книги, начатой будто бы митрополитом Киприаном⁶⁶⁷, то это участие можно аргументированно определить на основании общего характера литературной

деятельности митрополита Макария, состоявшей главным образом в собирании при помощи других лиц национальных и переводных древнерусских произведений. Подобно этому, и в составлении Степенной книги участие митрополита Макария как инициатора и главного распорядителя, несомненно, выразилось по свойству его литературной деятельности в поручениях о написании исторических статей для этой книги, в их редактировании и т. п., но только не в самостоятельном творчестве⁶⁶⁸. Действительно, в самой Степенной книге мы встречаем несколько указаний от лица неизвестных нам авторов на «благословение и повеление» митрополита Макария⁶⁶⁹ как на причину написания статей, входящих в Степенную книгу; а с другой стороны, характер участия митрополита Макария в составлении последней ясно засвидетельствовал известный иностранец Шлецер. «Эта Степенная книга, — говорит он, — составляет главнейший русский временник, очень уважаемый русскими и писанный по повелению патриарха (т. е. митрополита) Макария»⁶⁷⁰. Таким образом, едва ли можно согласиться с мнениями В. Татищева⁶⁷¹, Миллера⁶⁷², а за ними и Преосвященного Евгения⁶⁷³, по которым честь продолжения и дополнения Степенной книги принадлежит будто бы одному только митрополиту Макарию.

Участие митрополита Макария в обработке Степенной книги в качестве редактора и распорядителя послужило причиной появления нескольких новых Житий или новых редакций Житий, назначавшихся для этой книги. Впрочем, едва ли можно сказать о всех Житиях, вошедших в состав Степенной книги, что они были написаны специально для последней и тогда же занесены в нее, как заметил Преосвященный Макарий⁶⁷⁴. Сравнение редакций одних и тех же Житий, помещенных в Степенной книге и Макарьевских Четиих Минеях, послужило для В. О. Ключевского основанием к тому выводу, что сам митрополит Макарий и книжники его времени делали различие между Житием для Четиих Миней и исторической биографией, которая требовалась для исторического сборника; в Минеи заносилось Житие, облеченное в риторику похвального слова, для Степенной же книги нужно было жизнеписание менее витиеватое, но более обильное биографическими подробностями⁶⁷⁵. Если действительно справедлив этот вывод, то с вероятностью можно сказать, что Жития св. благоверной княгини Ольги⁶⁷⁶, св. князя Владимира⁶⁷⁷ и свв. Бориса и Глеба⁶⁷⁸ не были написаны специально для Степенной книги, хотя первое из них в одном списке прямо усваивается современнику митрополита Макария, известному иерею Сильвестру и, во всяком случае, появилось при жизни митрополита Макария⁶⁷⁹, а другое составлено по прямому повелению этого митрополита⁶⁸⁰. Многословие и обилие риторических выражений, сообщающих этим Житиям характер церковных слов, вызывают то предположение, что они предназначались скорее для церковного чтения перед народом в дни празднования памяти упомянутых святых, нежели для Степенной книги. Совершенно другим характером отличаются остальные Жития Степенной книги: двух князей — Александра Невского⁶⁸¹ и Всеволода Псковского⁶⁸², двух Московских святителей — Алексия⁶⁸³ и Ионы⁶⁸⁴ и одного преподобного — Даниила Переяславского⁶⁸⁵. По своему составу и изложению эти Жития не соответствуют тем редакциям, которые являются господствующими в литературный век Макария; это не церковные панегирики, заполненные общими риторическими фразами, но в собственном смысле исторические повести, оставляющие условные приемы красноречия ради исторических фактов⁶⁸⁶. Все это указывает на их особое, исключительное назначение для Степенной книги.

Таким образом, под большим или меньшим влиянием митрополита Макария, то по его вызову и поручению, то по его благословению, то по требованию обстоя-

тельств, преимущественно от него же зависевших, было составлено и переделано весьма большое количество Житий русских святых. Но этим не ограничивается все значение знаменитого Московского архипастыря в истории нашей отечественной агиобиографии: своими работами он возбудил в современном ему обществе до такой степени живое увлечение житийной литературой, что оно не могло не принести своих добрых плодов еще при жизни митрополита. Можно указать несколько редакций Житий, которые возникли совершенно независимо от какого-либо прямого влияния митрополита Макария, единственно только по силе этого увлечения, — таковы: особые редакции Житий преп. Иосифа Волоколамского, св. Александра Невского, преп. Саввы Крыпецкого и преп. Авраамия Чухломского⁶⁸⁷. Мало того, сильное литературное движение, вызванное митрополитом Макарием, продолжалось долгое время и после его смерти. Можно сказать, что Жития святых и похвальные слова стали любимым, почти исключительным родом сочинений в русской литературе конца XVI и начала XVII вв.

Наши древнерусские агиобиографы не без благодарности отнеслись к памяти знаменитого собирателя Житий за его неутомимую деятельность на пользу русской житийной литературы. Они оставили нам повесть о последних днях митрополита Макария, которую можно принять за материал для предполагавшегося Жития. Впрочем, если Житие и не было составлено, если митрополит Макарий и не был канонизован, то только благодаря последующим смутным событиям, отвлекшим внимание общества от его прежних мирных деятелей.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. эти исследования о митрополите Макарии: ЧОЛДП, 1877, ч. II; 1878, I; 1880, ч. II; 1881, кн. 7 (Макарий, митрополит Всероссийский); ЖМНП, 1881, № 10–11 (Макарий, митрополит всея Руси).
- ² См.: ЧОИДР, 1884, кн. I; 1886, кн. 1.
- ³ Изд. Москва, 1892.
- ⁴ Послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея к великому князю Василию Ивановичу. — Православный Собеседник (далее — ПС), 1863, ч. I, с. 343.
- ⁵ *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 229. К деятельности указанных Соборов теснейшим образом примыкает деятельность литературной школы писателей русских житий, работавшей под личным наблюдением того же митрополита Макария.
- ⁶ Полное собрание летописей (далее — ПСЛ), т. VI, с. 225.
- ⁷ Там же, с. 228.
- ⁸ Там же, т. VIII, продолжение летоп. по Воскр. списку, с. 39.
- ⁹ *Соловьев С. М.* История России. Кн. I, т. V. СПб.; Изд. Павленкова, с. 1502.
- ¹⁰ Там же, с. 1672.
- ¹¹ ПС, 1863, ч. I, с. 344.
- ¹² ПС, 1861, ч. II, с. 95.
- ¹³ Перечень всех этих произведений указан в статье А. С. Архангельского «Образование и литература в Московском государстве конца XV–XVII вв.» (Ученые записки Казанского университета, 1898, кн. 7/8, с. 186).
- ¹⁴ Там же, с. 186–192.
- ¹⁵ Древн. Рос. Вивл., ч. II, с. 134.
- ¹⁶ *Соловьев С. М.* Цит. соч. Кн. 2, т. VI, с. 241.
- ¹⁷ Русская историческая библиотека (далее — РИБ), т. XIII, с. 270.
- ¹⁸ Дополнения к Актам историческим (далее — Дополнения...), т. I, № 39, с. 45.
- ¹⁹ Там же, № 222, с. 378.
- ²⁰ *Лебедев Н.* Макарий, митрополит Всероссийский. — ЧОЛДП, 1877, ч. II, с. 395. Эта грамота издана *М. А. Оболенским* (см.: Соборная грамота, утверждающая сан царя за великим князем Иоанном IV Васильевичем. М., 1850).
- ²¹ *Архангельский А. С.* Цит. ст. — Ученые записки Казанского университета, 1898, кн. IV, ч. неофиц., с. 97.
- ²² См.: *Лебедев Н.* Цит. ст., с. 404.
- ²³ См.: *Васильев В.* История канонизации русских святых. М., 1893, с. 146.
- ²⁴ См.: Там же, с. 146–147.
- ²⁵ См.: *Яхонтов И. А.* Жития северорусских подвижников, Казань, 1882, с. 264, примеч. 1.
- ²⁶ *Костомаров Н. И.* Северно-русские народоправства. СПб., 1868, т. II, с. 314.
- ²⁷ *Васильев В.* Цит. соч., с. 149.
- ²⁸ *Костомаров Н.* Цит. соч., с. 334.
- ²⁹ ПСЛ, т. III, с. 183–184.
- ³⁰ *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусств. СПб., 1861, т. II, с. 242.
- ³¹ Там же, с. 269.
- ³² Дополнения..., т. I, № 25, с. 22.
- ³³ *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 236.
- ³⁴ Максим Грек. — Москвитянин, 1842, ч. VI, № 11, с. 95.
- ³⁵ *Лебедев Н.* Цит. соч. — ЧОЛДП, 1877, ч. II, с. 400–401.
- ³⁶ Речь Грозного на Соборе Стоглав. Казань, 1862, с. 48.

³⁷ *Филарет*, архиеп. Черниговский. История Русской Церкви, период 3. М., 1847, с. 169.

³⁸ *Архиепископ Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви, т. VII. СПб., 1874, с. 124.

³⁹ Макарию принадлежат следующие послания и грамоты административного характера: 1526–1533 гг. Послание великому князю Василию Иоанновичу об учреждении общежития в Новгородских монастырях (Дополнения... т. I, № 25, с. 22–23).

1526–1530 гг. Уставная грамота Духовному монастырю об общежительстве (Акты исторические (далее – Акты...), т. I, № 292, с. 531–534).

1534 г., марта 25. Грамота в Вотскую пятину об искоренении языческих требиш и обрядов (Дополнения..., т. I, № 28, с. 27–30).

1539 г., марта 3. Повольная грамота митрополиту Иоасафу (Акты экспед., т. I, № 184, с. 162–163).

1542 г., мая 14. Уставная грамота о пошлинах с сельских церковей Николаевского Песношского монастыря (Акты экспед., т. I, № 197, с. 146–147).

1547 г., февраля 26. Окружная грамота в Вологду и Белоозеро об установлении празднования новым русским святым (Там же, т. I, № 213, с. 203–204).

1547 г., августа 1. Окружное послание о милостыне святогорским старцам (Акты экспед., т. I, № 300, с. 545–546).

1551 г., февраля 14. Грамота Суздальскому Дмитриевскому монастырю... (см.: Востоков. Описание рукописей Румянцевского музея, с. 49).

1551 г. Наказный список по соборному уложению 1551 г. во Владимир (см.: День, 1863, № 10).

1551 г., июня 26 и июля 16. Наказные уставные грамоты в Новгород (см.: Временник Импер. Московского общества истории и древностей Российских, 1852, кн. XIV); то же см.: Акты экспед., т. I, № 229, с. 220–222; Стоглав. Казань, 1862, с. 420).

1551 г., июль. «Грамота митрополита» в Симонов монастырь о постановлениях Стоглавого Собора (приводится в «Дополнительных объяснениях к изданию Стоглава». – ПС, 1862, декабрь, с. 309).

1554 г., января 24. Соборная грамота в Соловецкий монастырь о заточении бывшего Троицкого игумена Артемия, с прописанием соборного о нем определения (Акты экспед., т. I, № 239, с. 249–255).

1557 г., февраля 27. Богомольная грамота в Новгород об отправлении молебствий по случаю голода (Дополнения..., т. I, № 222, с. 366–370).

1558 г., февраля 2. «Наказная грамота по Стоглавому Собору – в пресловуший град Каргополь да в Турчаево на стене» (ПС, 1863, ч. I; см. об этой грамоте в «Дополнительных объяснениях к изданию Стоглава». – ПС, 1862, декабрь, с. 313–321).

1558 г., февраля 6. Грамоты Новгородскому архиепископу Пимену, с разрешением двух случаев: а) о священнике Юрьева монастыря Авраамии, служившем Божественную литургию без епитрахили, и б) о священнике, не окончившем литургии по причине случившегося с ним припадка (Акты экспед., т. I, № 253, с. 245–247).

К сочинениям Макария автор «Обзора русской духовной литературы» (изд. 3. СПб., 1884, с. 148) относит еще «Деяния собора против Башкина», будто бы писанные даже рукою Макария, и в доказательство указывает на то, что в описи тогдашнего царского архива упоминаются «дела соборные подлинные, в листех за митрополичьею рукою, 62, 63 (годов), Матфея Башкина, и Артема бывшего Троицкого игумена, и иных» (Акты экспед., т. I, с. 349); но выражение: «дела за митрополичьею рукою», по справедливому замечанию митрополита Макария (Шит. соч., т. VII, с. 404, примеч.), значит только: «дела за подписью митрополита», или «дела, подписанные, скрепленные рукою митрополита». Да и достаточно взглянуть на содержание этих дел (см.: ЧОИДР, 1847, № 3, отд. II), как замечает митрополит Макарий, чтобы понять, что это не сочинение митрополита. Тот же автор «Обзора» (с. 149) еще приписывает Макарию «Статьи из соборного уложения о святительском суде» (Акты..., № 155, с. 272–280), но и эти статьи есть не что иное, как воспроизведение 66–69-й глав книги Стоглава (см. приписку издателей I тома Актов к № 155, с. 280).

⁴⁰ Таковы, например, «Уставная грамота митрополита Макария» 1542 г. о пошлинах с сельских церковей Николаевского Песношского монастыря (см.: Акты экспед., т. I, с. 176–177), его грамота в Вотскую пятину (см.: Дополнения..., № 28, с. 27–30) и пр.

⁴¹ Дополнения..., т. I, № 221, с. 369.

⁴² Там же, с. 368; начало: «Сего ради убоимся отцы и братия и возлюбленная о Христе чада нашего смирения...».

⁴³ Дополнения..., т. I, с. 369.

⁴⁴ См.: Акты..., т. I, № 292, с. 533–534. Начало: «Тако ж благословляю и молю игумена Тихона с братиею, да прилежно и трудолюбно подвигнется сия вся исправити...» (с. 533, стлб. 2 до конца грамоты).

⁴⁵ Там же, с. 532, стлб. 2 (начало: «Аше который брат врагом занят будет...») и с. 533, стлб. 1.

⁴⁶ Ср.: Акты..., т. I, № 5, с. 7; № 265; Акты экспед., т. I, № 108; № 381; Памятники..., вып. 4, с. 187; РИБ, т. II, ч. I, № 129 и пр.

⁴⁷ Акты..., т. I, № 159, с. 287–290; Никоновская летопись, т. VII, с. 108–114.

⁴⁸ Акты..., т. I, № 160, с. 290–295; Никоновская летопись, т. VII, с. 130–140.

⁴⁹ ПСЛ, т. VI, с. 308–309.

⁵⁰ *Архив. Макарий*. Цит. соч., т. VII, с. 415–416; Заусцинский. Цит. соч. – ЖМНП, 1881, ноябрь, с. 38.

⁵¹ См., например, библейские примеры потопа, Содома и Гоморры в «Послании старца Иосифа (Волоцкого)», см.: Памятник..., вып. 4, с. 193; в послании митрополита Макария есть целые фразы, взятые буквально или в переделке из послания Вассиана на Угру к царю Иоанну III, например, ср. фразу Макария: «Зрите, от каковыя славы в каково безславие уклоняетесь» и т. д. (Акты..., т. I, № 159, с. 289) и ту же фразу у Вассиана (Степенная книга, ч. II. М., 1875, с. 142–143; фразу: «Истинное бо покаяние престатие от грех» у Макария (Акты..., с. 290) и у Вассиана (Степенная книга, с. 146) и проч.; в некоторых местах Макарий раскрывает те же мысли, что и Вассиан, например, об истинном покаянии; некоторые же строки напоминают 3-ю и 33-ю гл. Стоглава (см., например: Стоглав, с. 32–33, 140).

⁵² Никоновская летопись, т. VII, с. 127.

⁵³ Первая половина послания буквально выписана Макарием из «Соборного послания русского духовенства великому князю Иоанну Васильевичу на Угру» (в 1480 г., 13 ноября): ср.: Акты..., т. I, № 90, с. 137–138, стлб. 1 (до слов: «а еже, господине и сыну, во ополчении вашего пречестного подвига» и т. д.) и № 160, с. 290–292, стлб. 2 (до слов: «но токмо ныне молим тебя, благочестиваго царя Ивана» и т. д.).

⁵⁴ То место в послании, где митрополит Макарий говорит о трех пороках (с. 293), напоминает «Послание старца Иосифа (Волоцкого)», в «Памятниках...» (вып. 4, с. 192–193). У того и другого писателя мы видим одни и те же библейские примеры Сампсона, Давида и Соломона в подтверждение мысли о вреде изображаемых ими пороков. В заключение же как Иосиф, так и Макарий кончают свои нравственные наставления об избежании пороков почти одной фразой (более многословной у митрополита Макария).

⁵⁵ Акты..., т. I, № 160, с. 294, стлб. 1.

⁵⁶ Место, где Макарий говорит о победах как награде от Бога за смирение, дословно взято из послания Вассиана, архиепископа Ростовского. Ср.: Акты..., т. I, № 160, с. 294 (со слов в стлб. 1: «покорит Господь Бог под нозе твои...» до слов в стлб. 2: «а еже, благочестивый царю...») и ПСЛ, т. VI, с. 229–230.

⁵⁷ Фраза, где митрополит Макарий говорит о награде за пролитие крови на войне, представляет пространное изложение фразы Вассиана Ростовского: «а еже тогда от супротивных уязвляем, и по победе живи обретошася, сии кровию отмысха первая согрешения, и яко победители крепцы врагом явишася» (ПСЛ, т. VI, с. 228); ср.: Акты..., т. I, № 160, с. 294, стлб. 2 (со слов в стлб. 2: «а еже, благочестивый царю, в ополчении...»).

⁵⁸ Это место в послании Макария составлено из двух фраз, буквально взятых из «Соборного послания русского духовенства на Угру» и послания Вассиана Ростовского; ср.: Акты..., т. I, № 160, с. 294, стлб. 2 (со слов: «а еже случится кому ныне...»), и 295, стлб. 1 (до слов: «нашего же смирения совершенное благословение...»); № 90, с. 138, стлб. 1 (со слов: «а еже, господине и сыну...»), а также ПСЛ, т. VI, с. 228 (со слов: «аше ли убо ты, о крепкий царю...» до слов: «якоже первии исповедници...»).

⁵⁹ Упоминание об остроумии и премудрости царя вместе с текстом: «дай премудру вину...» — есть у Вассиана Ростовского; ср.: Акты..., т. I, № 160, с. 295; ПСЛ, т. VI, с. 230.

⁶⁰ Ср. заключение в послании Макария (Акты..., т. I, с. 295, стлб. 2 (со слов: «с сими же всеми...» до конца) и заключение в Послании на Угру (ПСЛ, т. VI, с. 230 (со слов: «с сими же всеми да будет милость...»)).

⁶¹ Ср.: ПСЛ, т. VI, с. 308 (со слов: «благому и христоролюбивому...» до слов: «и абие пошедшо ти...» и там же, с. 225 (с начала послания до слов: «наше убо, государю великий...»)).

⁶² То место, где Макарий говорит о походе царя от Москвы к Свяязску, а отсюда в Казань, представляет сокращение длинного периода из послания Вассиана Ростовского, причем Макарий, удержав синтаксическую форму вассиановского оборота, удержал и некоторые выражения; ср.: ПСЛ, т. VI, с. 308 (со слов: «и абие пошедшо ти...» — до слов: «дай Бог, ты государь наш...») и там же, с. 225 (со слов: «и даст ти победу на твоя враги...»; см. еще ниже, со слов: «тебе же, государю нашему, вся сия...» до слов на с. 226; «и по твоём отшествии...»).

⁶³ Ср.: ПСЛ, т. VI, с. 308 (со слов: «и еже Бог да сохранит тя...» до слов: «мы же богомольцы вашего благородства...» и там же, с. 225 (со слов: «Бог да сохранит царство твое...» до слов: «а наемник, иже несть пастырь...»)).

⁶⁴ Ср.: ПСЛ, т. VI, с. 308 (со слов: «мы же богомольцы...» до слов: «ты убо, государю великий царь...») и там же, с. 226 (со слов: «и по твоём отшествии, государя нашего...» до слов: «ныне совершихом, яко бесерменину...»)).

⁶⁵ В этом месте есть фразы, взятые дословно из разных мест послания Вассиана. Ср.: ПСЛ, т. VI, с. 308 (со слов: «ты убо, государю великий...» до слов: «бьяше же тебе...») и там же, с. 225 (со слов: «ныне же слышахом...» до слов: «ты же не унывай...»); ср. слова: «осуетишася они окаяннии... яко разбойника и хищника и богоборца» (с. 309) и те же слова на с. 226 и 228.

⁶⁶ Вся речь состоит из заимствований, скомбинированных у Макария особенным образом; ср. слова: «ты же, государю... раб Христа своего» (ПСЛ, т. VI, с. 309) и те же слова в ПСЛ, т. VI, с. 226–227; ср. слова: «святии, многострадальнии мученицы... подобоя святым мученикам» (Там же, с. 309) и слова: «и видев мудрый, человеколюбивый Бог... и равно с сими венцы приша» (Там же, с. 227–228); см. слова: «ныне, государь, возверзи на Господа печаль свою...» у Макария (Там же, с. 309) и у Вассиана (с. 226); ср. слова: «яко да покорени будут... и сыном сынов твоих во веки» у Макария (с. 309) и у Вассиана (с. 230); ср. также совершенно сходные заключения в посланиях Макария и Вассиана (с. 309 и 230).

⁶⁷ См.: Лет. русск. лит. и древн., т. V, кн. 3, с. 126.

⁶⁸ См. подробное изложение его содержания: Заусцинский. Цит. соч.

⁶⁹ Ср., например, послание 1467 г. митрополита Филиппа Новгородского архиепископу Ионе, написанное по тому же вопросу (Акты..., т. I, № 82, с. 130–133).

⁷⁰ ПСЛ, т. IV, с. 226.

⁷¹ См.: Дополнения..., т. I, № 30, с. 31.

⁷² Там же, № 221, с. 369.

⁷³ ПСЛ, т. VI, с. 289.

⁷⁴ Там же, с. 220; т. III, с. 249.

⁷⁵ Там же,

⁷⁶ См.: Дополнения..., т. I, № 40, с. 53–55; подробное изложение см.: *Архиеп. Макарий*. Цит. соч., т. VII, с. 406–408.

⁷⁷ Дополнения..., т. I, № 30, с. 48–50.

⁷⁸ Ср. Дополнения..., т. I, № 39, с. 48, стлб. 2, с. 49, стлб. 1 и № 40, с. 54, стлб. 1.

⁷⁹ См.: там же, т. I, с. 49, стлб. 1, стлб. 1, слова: «вас бо Господь Бог в Себе место избра на земли» и т. д.; ср. те же слова из «Послания Иосифа к вел. кн. Василию о еретиках», приведенные в кн.: *Хрущев И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868, с. 244.

⁸⁰ См.: Описание рукописей Румянцевского музея, с. 626, л. 84 об.

⁸¹ *Архиепископ Филарет*. Обзор русской духовной литературы. Изд. 3-е. Харьков, 1859, с. 149.

⁸² Библиологический словарь. СПб., 1882, с. 197–198.

⁸³ *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. ЧОИДР, 1881, II, отд. прилож., с. 84.

⁸⁴ *Архиепископ Макарий*. Цит. соч., т. VII, с. 404, примеч.

- ⁸⁵ Ср.: Великие Чети Миней митрополита Макария, изданные Археографической комиссией (далее — ВЧМ). Вып. 1, стлб. 503—513.
- ⁸⁶ Стоглав, с. 103—107.
- ⁸⁷ *Архиепископ Макарий*. Цит. соч., т. VII, с. 410.
- ⁸⁸ Никоновская летопись, т. VII, с. 74.
- ⁸⁹ Там же, с. 67—68.
- ⁹⁰ Там же, с. 189—192.
- ⁹¹ Там же, с. 193—195.
- ⁹² Там же, с. 195.
- ⁹³ Ср.: Акты..., т. I, № I, с. 328—331; ПСЛ, т. V, с. 254—256.
- ⁹⁴ Издано архимандритом Леонидом: ЧОИДР, 1874, кн. I, отд. I, с. 69—84.
- ⁹⁵ Издано в отделе приложений к указанному исследованию В. Жмакина, с. 54—62.
- ⁹⁶ *Архиепископ Макарий*. Цит. соч., т. VII, с. 360, примеч. 293.
- Проф. Е. Замысловский в своей статье по поводу исследования Д. П. Голохвастова и архим. Леонида «Благовещенский иерей Сильвестр и его писания» (см.: ЧОИДР, 1874, кн. I, с. 1—68) указывает, что безымянное послание к Иоанну по своему внутреннему содержанию сходно с посланиями митрополита Макария, но каких-либо определенных выводов о принадлежности первого митрополиту Макарию также не высказывает (см.: Сборник государственных знаний, т. II. Отдел: Критика и библиография. СПб., 1845, с. 128, примеч. 3).
- ⁹⁷ Так думают архиепископ Черниговский Филарет (см. его указ. соч., с. 19), Востоков (см.: Описание Румянцевского музея, № XXXIX, с. 158), архим. Амвросий (История Российской иерархии, ч. II, предисл., с. XXVIII) и пр.
- ⁹⁸ Самым решительным защитником мнения о принадлежности послания Сильвестру является Н. Коншин (см. цит. ст. «Благовещенский иерей Сильвестр»); то же, хотя и не особенно решительно, высказывает и Жданов (Материалы по истории Стоглавого собора. — ЖМНП, 1876, кн. 7, с. 74).
- ⁹⁹ Так думает проф. Н. И. Барсов (Об авторе послания к царю Ивану Васильевичу. — Сборник Археологического института, кн. IV. СПб., 1880).
- ¹⁰⁰ См. его цит. соч., отдел приложений, с. 57, примеч.
- ¹⁰¹ Мнение, или, скорее, догадочное, необоснованное предположение, о принадлежности послания Новгородскому архиепископу Феодосию высказано свящ. П. Ф. Николаевским в его исследовании «Русская проповедь в XV и XVI вв.» (ЖМНП, 1868, ч. 137, с. 326, примеч.).
- ¹⁰² Никоновская летопись, т. VII, с. 56.
- ¹⁰³ *Жмакин В.* Цит. соч., с. 131.
- ¹⁰⁴ *Зауцинский К.* Цит. соч., с. 237.
- ¹⁰⁵ См.: Дополнения..., т. I, № 30, с. 31.
- ¹⁰⁶ См.: Древн. Рос. библ., ч. XIV. М., 1490, с. 240—244.
- ¹⁰⁷ *Малинин В. Н.*, проф. Старец Елеазарова монастыря Филофей. — ТКДА, 1888, № 5, с. 81.
- ¹⁰⁸ Дополнения..., т. I, № 30, с. 31.
- ¹⁰⁹ По счету монаха Евфимия, составлявшего оглавление Четиих Миней по Успенскому списку, во всех 12 книгах заключается не менее 27 057 страниц, или 13 528 больших александрийских листов, писанных в два столбца, полууставом, разными почерками.
- ¹¹⁰ *Максим Грек*. Москвитянин, 1842, № 11, с. 47.
- ¹¹¹ *Архиеп. Макарий*. Цит. соч., т. VII, с. 117—118.
- ¹¹² Там же, с. 118; Акты..., I, № 158.
- ¹¹³ См.: Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря. — ЧОИДР, 1874, кн. VII, отд. IV, с. 1—16.
- ¹¹⁴ *Архиеп. Макарий*. Цит. соч., т. VII, отд. III, с. 1—107.
- ¹¹⁵ Там же, с. 120.
- ¹¹⁶ Летописец, с. 1—13.

- 117 *Архиеп. Филарет*. История Русской Церкви. Период 3. М., 1847, с. 169.
- 118 ВЧМ, сент. 1–13, с. 11.
- 119 Там же. — Летопись, с. I–II.
- 120 *Жмакин В.* Цит. соч., с. 281.
- 121 Там же, с. 283.
- 122 См.: *Костомаров И.* Великорусские религиозные вольнодумцы в XVI веке. — Исторические монографии и исследования, т. I. СПб., 1872.
- 123 Указанная форма древнерусских произведений — форма сборника — немало обязана своим господством в Древней Руси также влиянию со стороны греческой церковной литературы ее позднейшего периода, когда она обратилась к изучению и компиляции старого (Анастасий Синайский, Иоанн Лествичник, Никон Черногорец и др.) (См.: *Жмакин В.* Цит. соч., с. 293).
- 124 Там же, с. 296.
- 125 *Знаменский П.* Учебное руководство по истории Русской Церкви. СПб., 1896, с. 173–174.
- 126 *Жмакин В.* Цит. соч., с. 294.
- 127 ВЧМ, сент. 1–13. — Летописец, с. II.
- 128 Предисловие к «Описанию Великих Четиих Миней» А. Горского и К. Невоструева. — ЧОИДР, 1884, кн. I, с. VI.
- 129 Там же.
- 130 См.: *Архиеп. Макарий*. Заметки о новгородских Макариевских Четиих Минеях. — Летописи русской литературы и древностей. Изд. Н. Тихонравовым. Т. I. Смесь и библиография (далее — Заметки...). М., 1859, с. 69.
- 131 См.: ВЧМ, сент. 1–13. — Летописец, с. I, примеч.: *Архиеп. Макарий*. Заметки..., с. 69.
- 132 См.: ВЧМ, сент. 1–13. — Летописец, с. I, примеч.
- 133 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 229.
- 134 См.: *Горский А., Невоструев К.* Указ. соч., с. 2.
- 135 Кажется, справедливо думать, что Макарий не подносил другого списка своих Четиих Миней царю, но что список этот был приготовлен по повелению Иоанна Васильевича Грозного около 1554 г. в разных местах разными лицами, как видно из послесловия к Печерскому Патерику Московской Синодальной библиотеки. «Ныне же сия книги, — замечает здесь один из писцов Макарьевских Четиих Миней, новгородец Мокий, — написаны быша нарицаемый патерик в лето 7062 месяца ноября в 22 в богоспасаемом великом Новограде... а писал Мокий бысть бо тогда повеление от царя великаго князя Ивана по многим градом писати святых книги в великом же Новегороде царьским повелением повеле тогда писати нам сия святых книги Фома Софейской священник... Аз же Мокий написах Златоуста 5 татратей июньской Миней часть 6 татратей... к сему же и не по воли владыка ми властеле Новогорода списати сию святую книгу Миней май месяц в ней же бе писана и сия чудная книга святого места патерик печерский» и т. д. (Рукописи Моск. синод. библ., № 216, л. 133 об. и 134). В пояснение к этому послесловию нужно заметить, что рукопись № 216, представляющая собрание патериков, есть не что иное, как извлечение из майской Четии Миней другого, неполного списка. Об этом свидетельствует прежде всего сам Мокий, а с другой стороны, еще то, что статьи, входящие в состав этой рукописи, перечислены в оглавлении, приложенном в начале указанной майской Миней, хранящейся в Московской Синодальной библиотеке под № 180, хотя на месте в этой Минее не положены.
- 136 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 229–230; *Архиеп. Макарий*. История Русской Церкви, т. VII, с. 428–429. Отношение Новгородского списка к Московским более или менее обстоятельно указано Преосвященным Макарием в его «Заметках...», с. 68–73.
- 137 См.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 2.
- 138 Наиболее замечательные разности находятся под 18 октября, под последними числами месяцев, например под 29 февраля, 31 декабря и пр. (Ср.: «Оглавление» Четиих Миней архим. Иосифа и «Описание Великих Четиих Миней» А. Горского и К. Невоструева). Эти разности исправно отмечаются также Археографической комиссией в подстрочных примечаниях к изданным ею выпускам Четиих Миней.

139 Все три списка Макарьевских Четиих Миней – Софийский, Успенский и Царский – сохранились до нашего времени. 1) Софийский список, от которого уцелело только 7 книг (сентябрь, октябрь, ноябрь, февраль, май, июнь и июль), принадлежит С.-Петербургской Духовной академии; рукописным описанием этого списка, по сообщению Н. Лебедева (Цит. соч. – ЧОЛДП, 1881, кн. 7–8, с. 54), будто бы можно пользоваться в Московском Русском музее. Князь М. Оболенский нашел, кроме того, еще один месяц (август), по его мнению, Новгородских Миней (он принадлежит Московскому Главному Архиву министерства иностранных дел). См.: Источники русской агиографии. СПб., 1882, с. VI. В этой рукописи князь М. Оболенский видит будто бы собственноручные поправки и замечания Макария, из чего, по его мнению, должно заключать, что она принадлежала к приготовительным работам Макария и есть черно-копией Четиих Миней Успенского собора. С августом месяцем этих последних, по отъезду М. Оболенского, найденная им Миней вполне сходна (см.: Москвитянин, 1850, т. II, отдел науки и искусства, с. 7). 2) Успенский список, данный Макарием в Московский Успенский собор в 1552 г. (Преосвященный Савва этот список называет списком Успенского собора, Ундольский – Успенским, а Археографическая комиссия – Царским, потому что вкладная запись этого списка начинается словами: «в Христолюбивое царство святейшего царя...»), в полном виде хранится в Московской Синодальной библиотеке под № 986–997 (см.: *Архиен. Савва*. Указатель для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки (далее – Указатель...). М., 1858, с. 209). Описание Четиих Миней по этому списку составлено в конце XVII в. иеромонахом Евфимием; подлинная рукопись этого описания, ныне принадлежащая Московской Синодальной библиотеке (см.: *Архиен. Савва*. Указатель, с. 211), издана В. М. Ундольским, см.: ЧОИДР, 1847, № 4, отд. IV, с. 1–47. По этому же списку архим. Иосифом составлено «Подробное оглавление Великих Четиих Миней Всероссийского митрополита Макария» (М., 1892). 3) Царский список, приготовленный по велению царя (архиеп. Савва называет его списком Синодальной библиотеки), первоначально хранился, вероятно, в царских палатах, так как на листах декабрьской Миней сделана следующая подпись: «Великого государя царя и великого князя Феодора Алексеевича всеа великия и малыя и белыя России самодержца казенная приказу книг печатного дела в книгохранительной палате, а закрепил сию книгу приказу книг печатного дела дьяк Иван Арбенев» (Рукописи Моск. Синод. библи., № 177); также и в майской Минее, на втором листе от переплетной доски сделана подпись XVII в.: «Книга государева казенная глаголемая Миней Четья» (Рукописи Моск. Синод. библи., № 180). Царский список, сохранившийся до нашего времени только в десяти книгах (в нем недостает марта и апреля), в настоящее время за № 174–183 принадлежит Московской Синодальной библиотеке (см.: *Архиен. Савва*. Указатель, с. 210). По этому списку А. В. Горским и К. И. Невоструевым составлено «Описание Великих Четиих Миней Макария, митрополита Всероссийского» (оно с предисловием и дополнениями Е. В. Барсова напечатано, см.: ЧОИДР, 1884, кн. 1, отд. II; 1886, кн. 1, отд. II; не закончено). Кроме того, известны еще несколько списков Макарьевских Миней конца XVI и начала XVII в. по описанию библиотеки графа Толстого (к сожалению, у нас не было под руками этого описания).

140 *Архиен. Макарий*. Заметки..., с. 68–73. При сравнении Новгородских Миней с Московскими Преосвященный Макарий имеет в виду Успенский список последних (см.: Там же, с. 70).

141 По указанию «Заметок» архиепископа Макария (с. 70), в сентябрьской книге по Новгородскому списку содержится только 468 листов, а по Успенскому – 994 (см.: *Архиен. Савва*. Указатель, с. 209), в октябрьской по Новгородскому списку – 455, а по Успенскому – 879, в июльской только 340, а по Успенскому – 1144 (Там же).

142 Впрочем, Преосвященный Макарий склонен видеть эти две опущенные в Московском списке статьи: первую – под 14 февраля, в Житии преп. Кирилла Философа, учителя Словенского, а последнюю – в числе других слов Григория Цамблака под 31 июля (см.: *Архиен. Макарий*. Заметки..., с. 71).

143 *Архиен. Макарий*. Заметки..., с. 71.

144 Там же, с. 70.

145 Там же.

146 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 230, примеч.

147 *Архиен. Макарий*. Заметки..., с. 71.

¹⁴⁸ *Красин Д.* Четии Миней свящ. Иоанна Мимотина. — Московские университетские известия, 1870, № 8, прилож., с. 767.

¹⁴⁹ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви, т. I. Период 1-й, 1-я половина тома. М., 1880, с. 745.

¹⁵⁰ Четии Миней свящ. Иоанна Мимотина, с. 767.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ *Терновский Ф.* Изучение Византийской истории и ее тенденциозного приложения в древней Руси, вып. 1, с. 153; см. еще: *Архим. Иосиф.* Оглавление Четиих Миней, стлб. 337, л. 461, и др.

¹⁵⁴ Четии Миней еще в конце VIII в. существовали в Византийской литературе, как об этом ясно свидетельствует св. Феодор Студит в письме к Платону (см.: *Архим. Сергей.* Полный месяцеслов Востока, т. I. М., 1875, с. 182), а от IX в. до нас дошли и самые списки Миней, так же как и от X—XIII и XV—XVI вв. (см.: *Архиеп. Савва.* Указатель, с. 105—106). В очень древнее время начали существовать и наши славянские Четии Миней. Так, к XI в. относят замечательную Супрасльскую Минею, неполную, за март месяц (изд. Миклошичем в Вене, 1851; см. о ней: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, с. 199—200). Одинакова с нею по своему составу пергаментная Миней XII — нач. XIII в. за май и июнь, находящаяся в библиотеке Московского Успенского собора под № 175/18, еще более неполная (см. ее описание: ЧОИДР, 1879, кн. I, библиогр. матер., с. 1—48; также: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, с. 201—203). От XIII—XIV вв. Миней до нас не дошло; встречаются только немногие отдельные Жития из этого периода (см. о них: *Срезневский И.* Древние памятники русского письма и языка, 1863). Гораздо больше Миней домакарьевского состава сохранилось от XV и XVI вв. Таковы: 1) Четии Миней в 12-ти книгах МДА (№ 192—200), перешедшие из Волоколамской библиотеки (см. описание их: ЧОИДР, 1881, кн. III, с. 238—263; см. также: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 74—116, 119—123). 2) Четии Миней той же МДА в 11-ти книгах, кроме ноября (о составе этих Миней см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, примеч.). 3) По описанию рукописей Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (ч. III, изд. ОИДР, 1879) несколько номеров Миней домакарьевского состава (№ 666, 669, 678, 680). 4) В Моск. Синод. библи. 4 книги за 4 месяца: сентябрь, октябрь, апрель и июнь (см.: *Архиеп. Савва.* Указатель, с. 209). 5) Четии Миней библиотеки В. М. Ундольского (см.: Описание его рукописей. М., 1870, № 230—232, стлб. 193—201). 6) По «Описанию рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Дух. академии» (ч. II, Казань, 1885), несколько месяцев Миней домакарьевского состава (№ 616, 617, 619, 622, 625, 627, 628, 630). 7) Кроме того, известно еще несколько книг Миней Моск. ОИДР (они сравнены с другими Минейми архим. Сергием, см.: цит. соч., т. I, 9 прилож.).

¹⁵⁵ Излагая содержание Макарьевских Четиих Миней, мы преимущественно будем иметь в виду так называемый Успенский список этих Миней, впрочем, в случае разностей мы будем обращаться иногда к неполному — Царскому списку, описанному А. Горским и К. Невоструевым.

¹⁵⁶ ВЧМ, сент. 1—13, с. 1—2. На этот житийный отдел в Четиих Минейх указывается также в «Летописце» (с. 1): «Написаны в них... всех святых отец жития и мучения святых мученик и святых мучениц, жития и подвизи преподобных и Богоносных отец, и святых преподобных жен страдание и подвизи...»

¹⁵⁷ ВЧМ, сент. 1—13, с. 1. — Летописец.

¹⁵⁸ См.: *Петров Н. И.*, проф. О происхождении и составе древнерусского печатного Пролога. Киев, 1875, с. 4. Синаксарь (συναξάριον — от συναγω — собираю) есть собрание кратких известий о жизни святых; название же книги Прологом принято по предисловию или введению к ней (Πρόλογος); см.: там же, с. 1; *Архиеп. Филарет.* Обзор русской литературы, с. 55; *Ундольский В. М.* Библиографические разыскания. — Москвитянин, 1846, № 11/12, с. 207.

¹⁵⁹ *Архиеп. Филарет.* Обзор русской духов. литературы, с. 55.

¹⁶⁰ *Петров Н. И.* Цит. соч., с. 3.

¹⁶¹ Там же, с. 12, 13, 113, 224.

¹⁶² *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, с. 204.

¹⁶³ *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 426.

164 В «Описании Четиух Миней» А. Горского и К. Невоструева тщательно отмечается число всех проложных сказаний. Равным образом и в «Оглавлении Четиух Миней» архим. Иосифа все краткие Жития святых, внесенные в Четии Миней из Пролога, для отличия от полных Житий отмечены особым значком (звездочкой).

165 См., например: ВЧМ, сент. 1—13, стлб. 318, 319, 144, 145 и др. Все эти места отмечают в «Оглавлении Четиух Миней» архим. Иосифа; на страницах его книги можно читать заметки: «одно заглавие», «сказания нет».

166 См., например: ВЧМ, сент. 1—13, стлб. 145, 146, 320 и др.

167 Например: «Посечен был Стефане, божественный венец (лат. stefanos) всхыти; папа же сый первее, ныне мученик велик» (ВЧМ, сент. 7, стлб. 348); «жрется Агньца ради Божиа Захариа, якоже агнец некий заклан бысть среде церкви; в пятый Захарию на земли заклаша беззаконно» (Захария, отец Иоанна Предтечи, был священник) (ВЧМ, сент. 5, стлб. 281) и пр.

168 См.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. соч., с. 5.

169 ВЧМ, вып. 1, сент. 1—13, стлб. 120—121. Предисловие с именем Симеона, кроме Макарьевских Четих Миней, встречается еще в софийском Прологе XVI в. (№ 1386), также стишном и совершенно сходном с Макарьевским (см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, с. 261).

170 См.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., 9 прилож. с. 74—130. В частности, сравнение сентябрьской Миней сделано М. Н. Сперанским в статье «Сентябрьская Миней Четия домакарьевского состава» (см.: *Известия Отделения русского языка и словесности Импер. Академии наук.* СПб., 1896, т. I, с. 235—257).

171 При сравнении мы имели в виду следующие сентябрьские Четии Миней домакарьевского состава: а) Волоколамск. библиот. (ныне МДА), № 192, конца XV в.; б) Соловецкого мон. № 617 и 616, обе 1494 г.; в) МДА, № 88 (до 1547 г.); г) Моск. Синод. библиот. № 169, XVI в.; д) Троице-Сергиевой Лавры, № 666, конца XV в., № 663, XVI в. Относительно состава Миней Синод. библиот., не существующих в описании, а также Миней МДА мы пользовались указаниями архим. Сергия (Цит. соч., прилож. 9).

172 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 6, л. 133.

173 Там же, с. 7, л. 145 об.

174 Там же, с. 7, л. 153.

175 Там же, с. 11, л. 225.

176 Там же, с. 11, л. 234.

177 Там же, с. 13, л. 352.

178 Там же, л. 349.

179 Там же, л. 346.

180 Там же, с. 13—15.

181 Там же, с. 16, л. 626.

182 Там же, с. 16, л. 628.

183 См.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 78, примеч.

184 При сравнении имелись в виду следующие Четии Миней: а) Волоколамской библиот., № 193, конца XV в.; б) Троице-Сергиевой Лавры, № 666, конца XV в.; в) Синод. библиот., № 170, XVI в.; г) Соловецкого мон., № 619, одна половина ее 1494 г.; д) Солов. мон., № 620, XVI в., и № 621, XVII в. (по количеству статей беднее предыдущей); е) МДА (см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., прилож. 9).

185 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 28, л. 45.

186 Там же, с. 29, л. 126.

187 Там же, с. 30, л. 390.

188 Там же, с. 34, л. 535.

189 Там же, л. 539.

190 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 99, л. 511.

191 Там же, стлб. 100, л. 514, 515 об.

192 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 39, л. 1415.

193 При сравнении имелись в виду Четии Минси: а) Волоколамской библи., конца XV или нач. XVI в., № 194; б) Соловецкого мон., № 622, XVI в. и в) № 623, XVI в.; г) Троице-Сергиевой Лавры (ноябрь и часть мая), № 669, нач. XV в., и д) № 670, XVI в.

194 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 42, л. 18 об.

195 Там же, с. 46, л. 141.

196 Там же, л. 162.

197 Там же, с. 60, л. 460.

198 Там же, л. 464.

199 Там же, л. 561.

200 Там же, л. 574 об.

201 Там же, ЧОИДР, 1886, кн. 1, с. 71, л. 992 об.

202 Там же, л. 1003.

203 Там же, л. 1007.

204 Там же, с. 72, л. 1048.

205 Там же, л. 1043.

206 Там же, с. 73, л. 1192.

207 Там же, с. 74–75, л. 1322, 1338, 1342 и 1351.

208 Там же, с. 78, л. 1483.

209 Там же, л. 1528.

210 Там же, с. 80, л. 1584.

211 Там же, л. 1627.

212 При сравнении имелись в виду Четии Минси: а) Волоколамской библи. (декабрь и январь), № 195, конца XV или нач. XVI в.; б) Соловецкого мон., № 625 (декабрь и январь), XVI в.; в) собр. Ундольского, № 230, XVI в.; г) МДА (см.: *Архим. Сергий*. Цит. соч., т. I, прилож. 9).

213 *Горский А., Невоструев К.* Чит. ст., с. 83, л. 148 и 155.

214 Там же, л. 202 об.

215 Там же, л. 217.

216 Там же, с. 86, л. 258.

217 Там же, с. 89, л. 421.

218 Там же, л. 422.

219 Там же, л. 423.

220 Там же, с. 90, л. 440.

221 Там же, л. 469.

222 Там же, с. 91, л. 476.

223 Там же, л. 591.

224 Там же, с. 93, л. 648 (в том же переводе с тем же пропуском, что и в рукописи Моск. Синод. библи. № 782, согласно «Указателю» архиеп. Саввы).

225 Там же, с. 96, л. 923.

226 Там же, л. 916 об. и 919.

227 Там же, с. 97, л. 940.

228 Макарьевские Четии Минси были сравнены с Минсеями: а) Волоколамской библи., № 195, конца XV и нач. XVI в.; б) Соловецкого мон., № 625 (декабрь и январь), XVI в.; в) в собр. Ундольского, № 231, XVI в. (похожа на предыдущую); г) МДА.

229 *Горский А., Невоструев К.* Чит. ст., с. 98, л. 11.

230 Там же, с. 101, л. 393.

231 Там же, с. 102, л. 405.

232 Там же, с. 104, л. 480.

233 Там же, с. 105, л. 510.

234 Там же, л. 647; в Минее МДА другой редакции.

- 235 Там же, с. 109, л. 614.
- 236 Там же, с. 110, л. 630; то же, что в рукописи Моск. Синод. библи., № 635, XV в., согласно указанию архиеп. Саввы.
- 237 Там же, л. 734.
- 238 Там же, с. 114, л. 940; в Минее В. М. Ундольского и МДА – другой перевод.
- 239 Там же, с. 116, л. 1118.
- 240 При сравнении имелись в виду Четии Минеи: а) Волоколамской библи. № 196, нач. XVI в.; б) Соловецкого мон. № 626 и в) № 627, XVI в. (домакарьевского состава); г) МДА, нач. XV в., если не конца XVI в. (см.: *Архим. Сергий*. Цит. соч., т. I, с. 204.
- 241 См.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. соч., с. 120–121, л. 22, 25, 40, 41 об. и 43 об.
- 242 Там же, с. 121, л. 50.
- 243 Там же, с. 125, л. 164; то же, что в рукописи Моск. Синод. библи., № 923, XV в. (*Архиеп. Савва*. Цит. соч., с. 166).
- 244 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 494, л. 559.
- 245 При сравнении имелись в виду Минеи: а) Волоколамской библи., № 197, XVI в.; б) Су-прасльск., XI в. (по описанию ее в кн.: *Архиеп. Сергий*. Цит. соч., т. I, с. 199–201); в) Соловецкого мон., № 628, XVI в.; г) МДА.
- 246 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., ч. 148, л. 550.
- 247 См.: *Архим. Сергий*. Цит. соч., прилож. 9, с. 107, примеч.
- 248 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 152, л. 748.
- 249 Там же, с. 152, л. 749; повествование сходно с помещенным у Макария под 21 марта (см.: Там же, с. 149, л. 555), но короче.
- 250 Минея Волоколамской библи., № 198, нач. XVI в.; Моск. Синод. библи., № 91, XVI в.; Соловецкого мон.; № 630, XVI в., МДА.
- 251 При сравнении имелись в виду Минеи: а) Волоколамской библи., № 199, нач. XVI в.; б) Минея Успенского собора XII – нач. XIII в.; в) МДА.
- 252 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 169, л. 147.
- 253 Там же, с. 171, л. 344; то же, что в славянском Прологе под 22 марта (см.: *Архим. Сергий*. Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 113, примеч.).
- 254 Там же, с. 173, л. 462 об.
- 255 Там же, с. 480.
- 256 Там же, с. 176, л. 681 об.
- 257 Там же, л. 686 об.
- 258 Там же, с. 177, л. 697.
- 259 Там же, с. 181, л. 974.
- 260 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 186, л. 766.
- 261 Там же, стлб. 188, л. 779 об.
- 262 При сравнении имелись в виду Минеи: а) МДА, написанная в Троицкой Лавре иером. Фирсом в 1550 г. (см. ее состав: *Архим. Сергий*. Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 117–119); б) Синод. библи., № 89, XVI в.; в) Волоколам. библи., № 200 (июнь, июль и август), конца XVI в., весьма краткая (домакарьевского состава).
- 263 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 215, л. 113.
- 264 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 216, л. 124.
- 265 Там же, с. 238, л. 352.
- 266 Там же, с. 241–242; в Акад. списке – только 3 слова, а в Синодальном – 7.
- 267 Там же, с. 246, л. 450 об.; есть и в Акад. списке, но, кажется, в другом переводе.
- 268 Там же, с. 247, л. 455 об.
- 269 При сравнении имелись в виду Минеи: а) Волоколам. библи., № 200; б) Троице-Сергиевой Лавры, № 678, XV и XVI вв.; в) МДА.
- 270 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 293, л. 8.

- 271 Горский А., *Невоструев К.* Цит.ст., с. 303, л. 81.
- 272 Там же, с. 305, л. 89.
- 273 Там же, с. 308, л. 134.
- 274 Там же, с. 315, л. 181.
- 275 Там же, л. 183 об., 186 и 188 об.; в Акад. списке – о Третьем и Четвертом Соборах.
- 276 Там же, с. 321.
- 277 Там же, с. 322, л. 351.
- 278 Там же, с. 328, л. 414 об.
- 279 При сравнении имелись в виду Минеи: а) Волокол. библи., № 200 (весьма краткая); б) Ундольского, № 232, XV в. (неполная); в) Троице-Сергиевой Лавры, № 680, XVI в. (неполная; по составу похожа на предыдущую); г) Минея МДА, если судить по Минее Троице-Сергиевой Лавры, № 681, 1627 г. (см.: Описание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, ч. III, с. 40), с которой первая совершенно сходна, должна быть отнесена к разряду послемакарьевских, так как в нее вошли уже позднейшие произведения, например сказание 7105 г. (1597) о преложении мошей св. Антония Римлянина (см.: Горский А., *Невоструев К.* Цит. ст., л. 164 об.).
- 280 Архим. *Иосиф.* Цит. соч., ч. III, стлб. 398, л. 97.
- 281 Горский А., *Невоструев К.* Цит. ст., стлб. 399, л. 65.
- 282 Там же, стлб. 402, л. 81; в Волоколамской, Ундольского и Лаврской Минеях 5-го числа нет; в Академическом списке – по Макарьевской Минее.
- 283 Там же, стлб. 404, л. 101, 108; это – другая редакция тех же слов, помещенных в Минее Троице-Сергиевой Лавры (см. ее описание: Горский А., *Невоструев К.* Цит. ст., л. 177 и 199 об.).
- 284 Там же, стлб. 407, л. 118 об.; оно есть в Академическом списке.
- 285 Там же, стлб. 411, л. 143; стлб. 412, л. 159, л. 174 (повторено на л. 176 об.); стлб. 414, л. 188 (в другой редакции – на л. 168 об.).
- 286 Там же, стлб. 412, л. 179 об.
- 287 Там же, стлб. 416, л. 214.
- 288 Там же, стлб. 217.
- 289 Там же, стлб. 417, л. 219.
- 290 Там же, стлб. 490, л. 1069.
- 291 Там же, стлб. 491, л. 1073.
- 292 Там же, стлб. 439–440, л. 1125, 1127 об., 1129 об. и 1131 об.
- 293 Там же, стлб. 441, л. 1142; в Академическом списке она есть.
- 294 Там же, стлб. 445, л. 1170.
- 295 Впрочем, некоторые указания на этот счет можно найти в «Описании Четиих Миней» А. Горского и К. Невоструева, а также в статье М. Н. Сперанского о сентябрьской Минее Четию (ИОРЯС, 1896, т. I, с. 235–257).
- 296 Конечно, нельзя утверждать, что митрополит Макарий пользовался именно теми списками Миней, с которыми мы сравнивали его Минеи; он мог пользоваться и другими, быть может существовавшими в его время списками этих Миней того же состава и типа.
- 297 Так, например, Житие св. Голиндухи – Марии в Волоколамской Минее верно помещено под 12 июля (см.: *Косолапов И.* Месяцеслов Православной Кафолической Церкви. Симбирск, 1880, с. 708), а в Макарьевской – под 13 июля (?); Житие преп. Афанасия игумении в Волоколамской верно – под 12 апреля (см.: там же, с. 692), а в Макарьевской под 11 апреля (?); мучение свв. Феодоры и Дидима в Волоколамской верно – 5 апреля (там же, с. 834), а в Макарьевской – 6 апреля (?); мучение св. Конона градаря в Волоколамской Минее и Минее МДА верно – 5 марта (там же, с. 757), а в Макарьевской – 6 марта (?) и пр.
- 298 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 298.
- 299 Начальные слова: «Что реку и что возглаголю?» (См.: Архим. *Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 48, л. 596). Есть в домакарьевской Четией Минее Моск. Синод. библи., № 169. (см.: *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882, стлб. 176–177.).

300 Начало: «Приидите честное и святое постник сословие» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 53, л. 649). Есть и в домакарьевской Минее Синод. библи., № 169 (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 517).

301 Начало: «Праведници во веки живут» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 252, л. 464). Есть в Волоколамской Минее под тем же числом. (см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 94).

302 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 434, л. 1096; Минее Ундольского, № 232, XV в. (Описание рукописей Ундольского, стлб. 201).

303 Начало: «Бог милостив и щедр» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 481, л. 455 об.). Есть в Волоколамской Минее (см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 84).

304 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 79, л. 147. Есть в домакарьевской Четией Минее Синод. библи., № 91 (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 46).

305 Начало: «Бысть во дни благочестиваго великаго князя» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 82, л. 170). Есть в домакарьевской Четией Минее Синод. библи. (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 488).

306 Начало: «Иже преподобных мужей житие» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 103, л. 370). Есть в домакарьевской Четией Минее Синод. библи. (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 547).

307 Начало: «Благодарю Тя, Владыко Господи» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 140, л. 168 об.); в Волоколамской Минее (см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 113).

308 Начало: «Се ныне о сем блаженном» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 204, л. 10). Есть в домакарьевской Четией Минее Синод. библи., № 89 (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 166).

309 Есть в Софийской Четией Минее и домакарьевской Четией Минее Синод. библи. (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 167).

310 Начало: «Понеже убо онем великиим» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., стлб. 217, л. 128). Есть в Четией Минее МДА (см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 117) и в домакарьевской Минее Синод. библи. (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 304).

311 Начало: «Святому епископу Ростовскому Кириллу» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 246, л. 446). Есть в домакарьевской Четией Минее Синод. библи. (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 455).

312 Начало: «Род праведных благословится» (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 326, л. 399). Есть в Волоколамской Четией Минее под 2 мая (см.: *Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 113).

313 В этом случае мы не имеем в виду тех произведений, которые по своему происхождению современны митрополиту Макарию, которые были составлены по его поручению или благословению; о них будет сказано ниже при характеристике литературного движения, возбужденного Четиями Минееми митрополита Макария, а также деятельностью Соборов 1547 и 1549 гг.

314 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., л. 983; помещено в первой редакции (см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 196).

315 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., л. 158; см. о нем: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 127, 162.

316 Там же, л. 601.

317 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., л. 1112; см. о нем: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 98–110.

318 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., л. 675 об; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 110–112.

319 Там же, л. 582; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 172.

320 Там же, л. 862; помещено в первой, испорченной редакции (см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 26, примеч.).

321 Там же, л. 18; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 156, примеч.

322 Там же, л. 74; помещено в третьей Пахомиевой редакции (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 82).

323 Там же, л. 60; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 184.

324 Там же, л. 1136; см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 360–361.

325 Там же, л. 1077; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 71.

326 Там же, л. 1090; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 124.

- 327 Там же, л. 764.
- 328 Там же, л. 417 об. и 418 об.; помещено в двух редакциях: Пигирима и Пахомия Логофета (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 29, 30).
- 329 Там же, л. 466 об.
- 330 Там же, л. 366; (см. о нем: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 188).
- 331 Там же, л. 636 об.; см. о нем: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 178; впрочем, В. Ключевский полагает, что «это Житие Евфросинии восточной, а не русской» (см. его цит. соч., с. 262).
- 332 Там же, л. 765; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 38–43.
- 333 Там же, л. 503 об.; помещено во второй редакции (см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 23, примеч. 1).
- 334 Там же, л. 472 об.
- 335 Там же, л. 614 (см. то же, л. 623 об.) и 625 об.; помещено в двух (1-й и 2-й) из шести редакций, указанных В. Ключевским (см. его цит. соч., с. 6, примеч.).
- 336 Там же, л. 623 об. и 625; о похвальном слове при 3-й редакции Жития см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 13, примеч. 1.
- 337 Там же, л. 615 об.; см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 43–44.
- 338 Там же, л. 61 и 69 об.; помещено в редакции Вассиана, архиеп. Ростовского, и в краткой редакции (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 426–427).
- 339 Там же, л. 70; о ней см.: *Ключевский В.* Цит. соч., с. 208, примеч.
- 340 Там же, л. 410 об.
- 341 *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 288, в «Оглавлении» архим. Иосифа нет.
- 342 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., л. 1073; помещено в 1-й редакции, начало: «О пресвятыи Царю» (см.: *Барсуков Н.* Цит. соч., с. 9).
- 343 ВЧМ, вып. 1, с. 1.
- 344 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 148, л. 255 об.
- 345 Там же.
- 346 См. книгу Иова в «Описании рукописей Соловецкого монастыря», ч. II, с. 447, л. 16; см. пророчество Аггея в Волоколамской декабрьской Минее (*Архим. Сергей.* Цит. соч., прилож. 9, с. 93, л. 181).
- 347 *Горский А., Невоструев К.* Цит. соч., с. 36, л. 1150.
- 348 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 397, л. 16.
- 349 См.: Описание славянских рукописей Моск. Синод. библ., отд. I, с. 124–125.
- 350 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 121, л. 247 об.
- 351 Там же, л. 258 об.
- 352 Там же, л. 269 об.
- 353 Там же, стлб. 226, л. 191.
- 354 Там же, стлб. 321, л. 230.
- 355 См. эти книги в Хронографе Румянц. музея, 1494 г., № 453, л. 249 об. 336 (Описание Румянц. музея, с. 727–728); с этой рукописью сходна Палея Моск. Синод. библ., № 210, с. 216 (по «Указателю» архиеп. Саввы).
- 356 См.: *Востоков.* Цит. соч., с. 727, л. 200, 223; *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 3–4, л. 17, 37 об., 59.
- 357 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 154–155, л. 222, 352 об. и 356; стлб. 134–135, л. 10 об. и 28; стлб. 322, л. 252 и 282 об.; стлб. 243; л. 309 об.
- 358 По замечанию А. Горского и К. Невоструева, текст пророчеств, помещенных с толкованием, приводится по списку Новгородского попа Упияра Лихого, № 900 (см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 175, л. 559; с. 167, л. 18), текст без толкования тот же, что в полных списках Библии Синод. библ. № 1–3 (см.: Там же, с. 173, л. 497; с. 167, л. 53; с. 90, л. 442).
- 359 См.: Там же, с. 90, л. 442.
- 360 См.: Описание рукописей Моск. Синод. библ., отд. I, № 18, с. 204; № 19, с. 207.

- 361 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 98, л. 486 об.
- 362 Там же, т. I, стлб. 102, л. 656.
- 363 Там же, т. II, стлб. 227, л. 202.
- 364 Там же, т. I, стлб. 192, л. 1028 об.
- 365 Там же, т. II, стлб. 411, л. 130.
- 366 Там же, т. I, стлб. 211, л. 7 об.
- 367 Там же, стлб. 213, л. 18 об.
- 368 Там же, стлб. 214, л. 21 об.
- 369 Там же, стлб. 241, л. 292 об. Книга пророка Аггея встречается в домакарьевских Минеях; см., например, Четию Минею Волоколамской библ. за декабрь, л. 181 (*Архим. Сергей.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 93).
- 370 Там же, стлб. 455, л. 86 об.
- 371 Там же, стлб. 377, л. 307.
- 372 См.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 34, л. 527; с. 37, л. 1285; с. 74, л. 1295; с. 81, л. 3; с. 81, л. 20 об.; с. 82, л. 35; с. 89, л. 422; с. 122, л. 106; с. 101, л. 386.
- 373 См., например: *Описание Моск. Синод. библ.,* отд. II, № 78, с. 108; № 79, с. 111; № 80, с. 112.
- 374 См.: Там же, отд. I, с. 203, 207.
- 375 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 345, л. 604.
- 376 См.: *Описание Румянцев. музея,* с. 271, л. 360.
- 377 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 423, л. 299.
- 378 Там же, стлб. 421, л. 287.
- 379 См.: *Описание Румянцев. музея,* с. 727, л. 301.
- 380 См. послесловие переводчика: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 428, л. 867.
- 381 ПСЛ, т. VI, с. 298–299.
- 382 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 425, с. 457; см. такую же Псалтирь в «Описании рукописей Троице-Сергиевой Лавры», ч. III, с. 74, № 87.
- 383 *Архиеп. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 186, л. 801.
- 384 Там же, т. II, стлб. 102, л. 314.
- 385 Там же, т. I, стлб. 100, л. 520.
- 386 Там же, стлб. 62, л. 782; стлб. 61, л. 740 об.
- 387 По указанию их, текст Евангелия от Матфея тот же, что и в рукописи Моск. Синод. библ. № 88 (см.: *Описание рукописей Моск. Синод. библ.,* отд. II, с. 125, № 88, по прежнему кат. № 72); перевод текста и толкования Евангелия от Марка, кроме некоторых изменений в словах — по рукописи Синод. библ. № 92 (см.: *Описание ...,* отд. II, с. 129, № 92, по прежнему кат. № 77); Евангелие от Луки — то же, что в рукописи Синод. библ. № 93 (см.: *Описание, отд. II, 1, с. 130, № 93, по прежнему кат. № 78);* Евангелие от Иоанна — то же, что в рукописи Синод. библ. № 94 (*Описание...,* отд. II, 1, с. 131, № 94, по прежнему кат. № 79): Апокалипсис — тот же, что в рукописи Синод. библ. № 5 («Указатель» архиеп. Саввы с. 155; см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 73, л. 1056; с. 163–164, л. 315; с. 35, л. 573; с. 24, л. 839 и л. 798).
- 388 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 248–253, л. 482–762. В Царском списке Четиих Миней все эти книги помещены под 18 октября, там же, где Евангелие от Луки (см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 36).
- 389 Это — рукопись Моск. Синод. библ. № 96 (см.: *Описание...,* отд. II, 1, с. 154, № 96; по «Указателю» архиеп. Саввы — № 18). См. заметку в цит. ст. А. Горского и К. Невоструева (с. 36, л. 826).
- 390 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 154, л. 352 об.
- 391 См.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 174, л. 553. Интересно было бы справиться в подлинном списке Макарьевских Четиих Миней, что представляет собой книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, помещенная в Успенском списке на л. 1049–1054 (см.: *Архим. Иосиф.*

Цит. соч., т. I, стлб. 312), в конце Иерусалимского Патерика. Преосвященный Макарий называет ее в числе тех библейских книг, которые вошли в Макарьевские Минеи (см. его «Историю Русской Церкви» (т. VII, с. 430).

³⁹² *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 23–27. Так как местное почитание преп. Иосифа началось с 1579 г., а общее – только с 1 июля 1591 г., т.е. уже после кончины митрополита Макария (см.: *Васильев В.* История канонизации русских святых. М., 1893, с. 209), то его грамоты, равно как и Житие, едва ли были внесены самим митрополитом Макарием. По замечанию А. Горского и К. Невоструева, эти грамоты первоначально не заключались в оглавлении сентябрьской Четней Минеи, но внесены сюда другой рукой, и притом вписаны не на месте – после второго пролога, а не перед ним (см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 12).

³⁹³ *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 35–39. Количество и, кажется, перевод слов, если только можно судить по описаниям, те же, что: а) в рукописи XV в. Троице-Сергиевой Лавры, № 147 (см.: *Описание...*, ч. I, с. 121), б) в рукописи графа Уварова (бывш. библиот. Царского) 1549 г., № 189 (см.: *Описание...*, ч. I, с. 136) и др.

³⁹⁴ *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 73, л. 31; встречается в Волоколамской Четии Минеи под тем же числом (см.: *Архим. Сергий.* Цит. соч., т. I, прилож. 9, с. 79).

³⁹⁵ *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 78–84; то же, что в рукописи XV в., № 93, Румянц. муз. (см.: *Описание...*, с. 161), в рукописи Троице-Сергиевой Лавры 1524 г., № 123 (*Описание...*, ч. I, с. 91), в рукописи гр. Уварова XV в., № 162 и XVI в., № 163 (см.: *Описание...*, ч. I, с. 101).

³⁹⁶ *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 147–161; в таком же собрании слов и в том же переводе эта книга содержится в рукописи Троице-Сергиевой Лавры первой полов. XVI в., № 178 (см.: *Описание...*, ч. I, с. 161).

³⁹⁷ Там же, стлб. 170–181. По этому изводу «Златоструй» содержит в себе 129 слов: его отличие от «Златоструя», помещенного в Макарьевских Минеях под 29 февраля, см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 60.

³⁹⁸ Там же, стлб. 218–222; то же, что в рукописи Моск. Синод. библиот. XVI в., № 156 (см.: *Описание...*, отд. I, 2, с. 307).

³⁹⁹ Там же, стлб. 247–248; по замечанию А. Горского и К. Невоструева, см. цит. ст. (с. 91), то же, что в рукописи Моск. Синод. библиот., № 750.

⁴⁰⁰ Ср.: Там же, стлб. 249, л. 414; Описание рукописи Моск. Синод. библиот., отд. II, 2, с. 308, л. 190.

⁴⁰¹ Там же, стлб. 256–265; слова приводятся в том же составе и переводе, какой усматривается в рукописи Моск. Синод. библиот. № 153, конца XIV или нач. XV в. (см.: *Описание...*, отд. II, 2, с. 247).

⁴⁰² Там же, стлб. 321–374; тот же состав и перевод слов, что в рукописи Солов. мон. XVI в., № 169 (см.: *Описание...*, ч. I).

⁴⁰³ Там же, стлб. 375–376, л. 216; то же, что в рукописи Моск. Синод. библиот. 1512 г., № 129 (см.: *Описание...*, отд. II, 2, с. 142).

⁴⁰⁴ Описание рукописей Моск. Синод. библиот., отд. II, 2, с. 145.

⁴⁰⁵ *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 414–418; первые 8 слов сходны с рукописью Моск. Синод. библиот. XVII в., № 120, а последние 8 слов – с рукописью той же библиот. XVI в., № 119 (см.: *Описание...*, отд. II, 2, с. 92, 90).

⁴⁰⁶ Там же, стлб. 418, л. 1141; ср.: Описание Моск. Синод. библиот. отд. II, 2, с. 93.

⁴⁰⁷ Там же, л. 1141 об.; ср.: Описание Синод. библиот. отд. II, 2, с. 92, 93.

⁴⁰⁸ Там же, ср.: Описание Синод. библиот., отд. II, 2, с. 92, 99.

⁴⁰⁹ Там же, л. 1142; ср.: Описание Синод. библиот., отд. II, 2, с. 92, л. 405 об.

⁴¹⁰ Там же, стлб. 429–435; счет и перевод слов те же, что в рукописи гр. Уварова (бывшей Царской) 1509 г., № 173 (*Описание...*, ч. I, с. 108).

⁴¹¹ Там же, стлб. 500–501, л. 605; встречается в древних рукописях, например, в рукописи Троице-Сергиевой Лавры XV в., № 756, л. 461 об., и № 760, л. 167 (см.: *Описание...*, ч. III, с. 159, 166).

- 412 Там же, т. II, стлб. 13–14; то же, что в рукописи Моск. Синод. библ., № 402 (см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 145).
- 413 Там же, стлб. 14–21; то же, что в рукописи Моск. Синод. библ. № 149 (см.: Описание..., отд. II, 2, с. 228).
- 414 Там же, стлб. 31–34; то же что в рукописи Моск. Синод. библ. конца XII или нач. XIII в., № 114, и в рукописи XVI в., № 115 (см.: Описание..., отд. II, 2, с. 44, 62).
- 415 Там же, стлб. 55–58; в Моск. Синод. библ. есть 6 списков «Лествицы» от XIV–XVII вв., № 141–146 (см.: Описание..., отд. II, 2, с. 193–218), которые в общем сходны с редакцией, помещенной в Макарьевских Четиих Минеях; но, если судить по писаниям, Макарьевская редакция по переводу текста, кажется, более приближается к спискам позднейшего времени – № 142–146 (Описание рукописей Синод. библ., отд. II, 2, с. 206, 214), хотя по составу и порядку статей, предшествующих «Лествице», отличается от каждой из них; вероятно, митрополит Макарий имел под руками какой-либо иной вариант одной общей редакции «Лествицы».
- 416 Там же, стлб. 138–139; то же, что в рукописи Моск. Синод. библ. XV в., № 111 (см.: Описание..., отд. II, 2, с. 92).
- 417 Там же, стлб. 141–145; Макарьевский список Печерского Патерика относится к той редакции его, которая исследователями (см.: *Яковлев В.* Древнекиевские религиозные сказания. Варшава, 1875, с. 49) называется второй касьяновской редакцией; он до буквальности сходен а) с рукописью Троице-Сергиевой Лавры № 713 (Описание..., ч. III, с. 106, 6) с рукописями из собрания Ундольского № 386–388 (см.: Слав.-русск. рукописи Ундольского, с. 261), в) с рукописью Румянц. муз. № 305 (Описание рукописей Румянц. муз., с. 427) и др.
- 418 Там же, стлб. 211–214; то же, что а) в рукописи Моск. Син. библ. весьма исправного перевода, № 147, XVII в., за исключением пространного предисловия к ней Захарии Копытского (Описание рукописей Моск. Синод. библ., отд. II, с. 219), б) в рукописи Чудова мон. № 165, конца XV или нач. XVI в., совершенно сходной с предыдущей (там же, с. 224), в) в рукописях Троице-Сергиевой Лавры № 163–166, за исключением разных прибавлений к первым трем (Описание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, ч. I, с. 141–145).
- 419 Там же, стлб. 232–237; совершенно то же, что в рукописи Моск. Синод. библ. XVI в., № 110, с теми же добавочными статьями (Описание..., отд. II, 2, с. 16).
- 420 Там же, стлб. 313–314; это слово встречается в Четиих Минеях и разных сборниках макарьевского времени, откуда митрополит Макарий и мог взять его; см., например, рукописи Троице-Сергиевой Лавры, № 678, л. 247; № 748, л. 236 (Описание..., ч. III, с. 34, 144).
- 421 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч.
- 422 Там же, т. I, стлб. 360–364; совершенно то же, что в рукописи Моск. Синод. библ. XV в., № 164 (Описание..., отд. II, 2, с. 434).
- 423 Там же, т. I, с. 464–470; то же, что в рукописи Моск. Синод. библ. XV в., № 172, л. 3–313 об. (Описание..., отд. II, 2, с. 465), в рукописи Троице-Сергиевой Лавры XV в., № 186 (Описание..., ч. II, с. 178) и др.
- 424 Там же, стлб. 470–473, л. 265 об. – 411 об.
- 425 Почти тот же состав произведений мы видим, например, в сборниках Моск. Синод. библ. XV в., № 164, XVI в., № 165 (см.: Описание..., отд. II, 2, с. 434, 441).
- 426 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 276, л. 696.
- 427 Там же, стлб. 296, л. 838; В. М. Ундольский в своих библиографических разысканиях называет этот Патерик Азбучным (см.: Москвитянин, 1846, № 11–12, с. 203).
- 428 Там же, стлб. 305, л. 891; В. М. Ундольский этот Патерик называет Иерусалимским, который, по его мнению, всегда следует за Азбучным (Там же, с. 202). Митрополит Макарий все три Патерика, вероятно, заимствовал из одного какого-либо списка; подобные этому списки мы видим, например, в рукописях Троице-Сергиевой Лавры № 701 и 702 (см.: Описание..., ч. III, с. 62, 80).
- 429 Там же, стлб. 313–318.
- 430 Там же, стлб. 501–502; то же, что в рукописи Моск. Синод. библ. конца XV в., № 170 (см.: Описание..., отд. II, 2, с. 449); к этой же редакции нужно отнести рукописи Троице-Сергиевой Лавры, 1418 г., № 190 (см.: Описание..., ч. I, с. 187) и пр.

431 По «Описанию Великих Четиих Миней» А. Горского и К. Невоструева (с. 136, л.917), «Кормчий» представляет собой сочинение духовно-нравственного содержания, разделенное на 3 книги, или части, из коих каждая содержит в себе по несколько глав, или кратких изречений (совершенно то же, что в сборнике Моск. Синод. библи. XV в., № 202, л. 1–173; см.: Описание..., отд. II, 2, с. 621); по «Оглавлению» же архим. Иосифа, «Кормчий» есть сочинение полемического характера, направленное против латинян. Это сочинение приближается к полемическому сборнику из собрания гр. Уварова, XVI в., № 455 (см.: Описание рукописей гр. Уварова, ч. I, с. 553); некоторые же из отдельных статей, вошедших в этот «Кормчий», можно видеть в двух сборниках Моск. Синод. библи., № 269 и № 323 (см.: Описание..., отд. II, 3, с. 306, 643).

432 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 505–507; *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 111–114; то же, что в рукописях Солов. мон. XVI в., № 444, и XVI в., № 445 (Описание..., ч. II, с. 122–123).

433 Там же, стлб. 507–532; то же, что в рукописи гр. Уварова (бывшей Царского № 176) XVI в., № 188 (Описание..., ч. I, с. 126); тот же извод «Златоструя» в собрании В. М. Ундольского, XVI в., № 544 (главы 129–135) (см.: Описание рукописей В. М. Ундольского, с. 403).

434 Там же, стлб. 108–122; то же, что в рукописи Моск. Синод. библи. XV в., № 219, заключающей в себе первые 36 слов Панидекта, и в рукописи той же библиотеки конца XV или нач. XVI в., № 228, заключающей в себе все 63 слова (Описание..., отд. II, 3, с. 11, 14); подобные же рукописи Троице-Сергиевой Лавры № 14 и № 210 (Описание..., ч. I: с. 24, 342) и пр.

435 Там же, т. II, стлб. 123–132; по замечанию А. Горского и К. Невоструева (цит. ст., с. 166), Тактикон инока Никона помещен в том же переводе, что и в рукописи Моск. Синод. библи. XVI в., № 228.

436 Там же, стлб. 190–202; порядок, число и перевод слов те же, что и в рукописях Моск. Синод. библи. нач. XVI в., № 131, также № 132, 133, 134 и пр. (Описание..., отд. II, 2, с. 156, 177, 180).

437 Там же, стлб. с. 253–273; порядок, количество и перевод слов те же, что и в рукописи Соловец. мон. XVII в., № 465; на л. 237–238 этой рукописи есть любопытная приписка: «по благословению и повелению Преосвященного архиепископа великого Новгорода и Пскова владыки Макария, аз грешный Досифеос, осифитие, преписах таввыя (таковыя) повести и чюдеса преж списавших отец... Начах же таковыя писати в лето 7036 и кончав в седьмое о Христе Иисусе и Господе нашем» (Описание..., ч. II, с. 173–174); эта приписка указывает на существование более раннего списка – подлинника указанной рукописи XVII в., который в 1528–1529 гг. был приготовлен стараниями самого митрополита Макария; несомненно, этот же список был помещен Макарием в его Четиих Миняях, впрочем, без тех приложений, которые мы видим в рукописи Соловец. мон. (Описание..., ч. II, с. 173–174).

438 Там же, стлб. с. 274–282; порядок, состав и перевод слов, исключая разносности, внесенные, вероятно, ошибками переписчиков, и состав самих прибавлений те же, что в рукописи Соловец. мон. XV в., № 458, до листа 319, с которого начинаются позднейшие приписки (Описание..., ч. II, с. 154); с этой рукописью сходна рукопись того же монастыря XVI в., № 459, л. 1–170, вероятно списанная с первой (Там же, с. 161); ср. также рукописи Троице-Сергиевой Лавры 1493 г., № 170, л. 1–123 об., л. 127 (Описание..., ч. III, с. 99) и др.

439 Там же, стлб. 283–286; митрополит Макарий мог заимствовать это сочинение из какого-либо сборника, каков, например, сборник Моск. Синод. библи. XVI в., № 325 (Описание..., отд. II, 3, с. 675–676).

440 Там же, стлб. 287–289; митрополит Макарий мог заимствовать эту книгу из какого-либо сборника, каковы, например, сборники: из Собрания гр. Уварова № 1826, л. 273 (Описание..., ч. I, с. 147), Моск. Синод. библи., № 331, л. 78 (Описание..., отд. II, 3, с. 767) и той же библи. № 336, л. 2 (Там же, с. 799); или из отдела добавочных статей при различных древних списках, каков, например, список Троице-Сергиевой Лавры, № 176, л. 188 об.; но, возможно, что Макарий имел под руками и отдельный список этого сочинения, например из собрания В. М. Ундольского № 583 и 691, XVI в. (Слав.-русские рукописи В. М. Ундольского. См. прилож. «Очерк. собр. рукоп. Ундольского», с. 8).

441 Там же, стлб. 292; см. подобные же статьи в сборнике Троице-Сергиевой Лавры № 768, конца XV или нач. XVI в., л. 311 об. (Описание..., ч. III, с. 185); в сборнике гр. Уварова, № 332 (Описание..., ч. I, с. 452), в «Кормчей» Румянцев. муз. № 233, л. 371 (Описание..., с. 308) и пр.

442 Там же, стлб. 337–348; сочинение Риклада и «Просветитель» со всеми приложенными к нему статьями совершенно сходны с помещенными в рукописи Румянцев. муз. XVI в., № 204. Эта рукопись была собственностью Макария еще в бытность его Новгородским архиепископом, что показывает следующая приписка к ней: «Книга на новгородских еретиков, архиепископа Макария великого Новгорода и Пскова» (Описание рукописи Румянцев. муз., с. 273); быть может, эта же самая рукопись, после пожертвованная Макарием в Пафнутиев монастырь (Там же, с. 274), послужила источником, откуда Макарий заимствовал для своих Четиих Миней указанные произведения Иосифа Волоцкого и Риклада Латинянина.

443 Там же, стлб. 348; перевод, кажется, тот же, что в рукописи Моск. Синод. библи. 1263 г., № 54 (см.: Описание..., отд. II, 1 с. 1–11) в рукописи из собрания В. М. Ундольского XVI в., № 182 (Слав.-русск. рук. Ундольского, с. 161–162) и пр.

444 Там же, стлб. 348–361; число, порядок и перевод слов те же, что в рукописи Моск. Синод. библи. 1518 г. № 230 (Описание..., отд. II, 3, с. 53–231).

445 *Архангельский А. С.* К изучению древнерусской литературы. СПб., 1888, с. 67.

446 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 361–364. Порядок и перевод слов Григория Цамблака те же, что в рукописи Моск. Синод. библи. XVI в., № 235, до 227 листа (Описание..., отд. II, 3, с. 134–137); впрочем, число слов, помещенных в Синодальном списке, больше, чем в Макарьевском, хотя как тот, так и другой списки одинаково не окончены (в первом вместо 27-ми слов – только 21, а во втором – только 19); очевидно, у митрополита Макария был под руками один из таких неоконченных списков.

447 Там же, стлб. 364–365; см. это послание в том же Синодальном списке № 235, л. 283 (Описание..., отд. II, 3, с. 145).

448 Там же, стлб. 365–388.

449 Там же, стлб. 388–394. Порядок, число и перевод слов, или глав, те же, что в рукописи Моск. Синод. библи. XV в., № 312 (Описание..., отд. II, с. 530–546); в Макарьевском списке одно только слово «О сих» (по Синод. списку 48) помещено в самом конце сборника, очевидно, по вине переписчика; к этой же редакции относятся еще два списка Синод. библи.: 1) № 313, XVI в., л. 1–185, и 2) № 324, XVI в., л. 232–290 (см.: Описание..., отд. II, 3, с. 547, 669).

450 Там же, стлб. 447–455. Произведение Козьмы Индикоплова, подобно «Просветителю» Иосифа Волоцкого, вероятно, было переписано в Четии Миней с рукописи из собственной библиотеки митрополита Макария, что показывает следующая запись в конце книги: «В лето 7050 (1542), геньваря в 19 день, написана была книга сия Козма Индикоплов повелением государя Пресвященного архиепископа великого Новгорода и Пскова, владыки Макария: умножи Господи живот его» (Там же, с. 455, л. 1319). Интересно было бы отыскать эту рукопись; быть может, из нее же заимствованы (и с добавочные статьи, которые непосредственно следуют за книгой Козьмы Индикоплова (см.: Там же, л. 1319 об. – 1341 об.).

451 Там же, стлб. 455–470. Это собрание по переводу и составу статей приближается к двум полемическим сборникам Синод. библи. – № 268 и № 323 (Описание рукописей Моск. Синод. библи., отд. II, №, с. 297 и 643); полемич. сборник гр. Уварова № 455 также содержит в начале несколько сходных статей (Описание..., ч. I, с. 553); быть может, один из таких сборников и послужил источником для митрополита Макария.

452 Там же, стлб. 470–474. Это сочинение встречается в различных древних сборниках, например в сборнике Троице-Сергиевой Лавры, XV в., № 758, л. 3–28 об. (Описание..., ч. III, с. 162), и пр.

453 Там же, июнь, л. 1001. Некоторые из мелких статей, помещенных в конце августовской книги, встречаются в различных древнерусских сборниках, описанных нашими учеными; например, ср. Четию Минейю за август, л. 1331, и Синод. рук. № 334, л. 241; Четию Минейю за август, л. 1447 об., и сборник Троице-Сергиевой Лавры № 770, л. 185 об.; Четию Минейю за август, л. 1490–1492, и Синод. рук. № 331, л. 182–187, и многое др.; в этих же древнерусских сборниках помещались также и разные грамоты, которых так много в Макарьевской Минее (см., например: Описание Моск. Синод. библи., отд. II, 3, с. 769, 814, 815 и др.). Таким образом, уже по этим немногим сравнениям можно предполагать, что весь отдел мелких статей, приложенных к августовской книге Четиих Миней, заимствован митрополитом Макарием из одного или нескольких современных ему сборников, которых, к сожалению, нельзя указать ни

в одном из бывших у нас под руками описаний рукописей. Впрочем, нельзя отрицать и того, что некоторые мелкие произведения митрополит Макарий мог находить и помимо сборников, например хотя бы две свои собственные грамоты.

454 *Архиеп. Макарий*. История Русской Церкви, т. VII, с. 429.

455 Преосвященный Макарий насчитывает только 20 библейских книг, недостающих в Макарьевских Четиех Минеях, но он за библейские книги принимает книги Иисуса Навина, Судей и Руфь, которые в Четиех Минеях приведены не в буквальном тексте, а в том измененном виде, в каком они содержатся в Палее (см.: История Русской Церкви, т. VII, с. 430).

456 *Лебедев Н.* Цит. ст., с. 59; то же замечает и Преосвященный Макарий в «Истории Русской Церкви» (т. VII, с. 430).

457 Там же, с. 59.

458 Там же.

459 *Архиеп. Макарий*. История Русской Церкви, т. VII, с. 495.

460 Там же, с. 178, примеч. 166.

461 Там же, с. 178.

462 *Заусцинский К.* Цит. ст., с. 23.

463 Библия Моск. Синод. библ., № 1, л. 1 об. (см.: Описание..., отд. I, с. 1).

464 Описание рукописей Моск. Синод. библ., отд. I, с. 1.

465 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 229.

466 ПСЛ, т. VI, с. 294–295.

467 Этот список хранится в Моск. Синод. библ. под № 2 (см.: Описание рукописей Моск. Синод. библ., отд. I, с. 2).

468 Описание рукописей Моск. Синод. библ., отд. I, с. 2, ркп. № 3.

469 Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1573 года. — ЧОИДР, 1847, № 7, отд. IV.

470 Совершенно те же добавочные статьи см. в рукописи Моск. Синод. библ. XVI в., № 110 (Описание..., отд. II, с. 16).

471 Все эти добавочные статьи при сочинении Иосифа Волоколамского см. в рукописи Румянцев. муз., XVI в., № ССIV.

472 *Востоков*. Описание..., с. 270–274.

473 См.: Описание рукописей Моск. Синод. библ., отд. I, предисловие, с. V.

474 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 479, л. 1486 об., 1489 об., 1490, 1490 об., 1491 и 1492.

475 См., например, рукописи Моск. Синод. библ., № 331, л. 166–199 (Описание..., отд. II, с. 3).

476 *Архангельский А. С.* Цит. соч.

477 *Архиеп. Макарий*. История Русской Церкви, т. VII, с. 431.

478 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 231.

479 См.: *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 464, л. 163.

480 Там же, стлб. 472, л. 357. Подобное помещение последних глав (с 12-й) творений Симеона Нового Богослова мы встречаем в рукописи Моск. Синод. библ. № 165, л. 146, и № 168, л. 195 (Описание..., отд. II, 2, с. 439).

481 В «Оглавлении Четиех Миней» архим. Иосифа почти на каждой странице можно видеть замечания после указания заглавия статей: «сличи лист такой-то», «см. лист такой-то».

482 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., — ЧОИДР, 1884, кн. 1, с. 39, л. 1415.

483 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 476, л. 1475 об.

484 Там же.

485 *Лебедев Н.* Цит. ст. — ЧОЛДП, 1881, кн. 7, с. 61; а также предисловие к цит. статье А. Горского и К. Невоструева, с. XI.

486 См.: *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 289, л. 998; стлб. 290, л. 999–1003 об., стлб. 291, л. 1003 об. — 1004. В июньской Четиех Минее Успенского сборника, в статье «О пении святых и трегубы аллилуиа», сказано: «истинно три крты реши аллилуиа, а четвертое слава Тебе Боже» (Описание рукописей Синод. библ., № 995, л. 1003 об.).

487 См.: *Архиеп. Филарет. История Русской Церкви*, с. 192–193, примеч. 244.

488 Определение о дуперстии вошло в официальную грамоту митрополита Макария, посланную в Каргополь (см.: ПС, 1863, кн. 1, с. 205).

489 Например, известное сказание Афродитиана о чуде в Персидской земле, помещенное в Макарьевских Четиих Минеях под 25 декабря, теперь вырвано; остались только начало и конец этого сказания с надписью на полях: «Великий государь, Святейший Филарет, Патриарх Московский и всея Руси, велел сие лживое и еретическое слово из книги выдрати...» (см.: Крастин Д. Цит. ст., с. 768).

490 Все, что сказано нами об отношении митрополита Макария к произведениям древнерусской письменности, не имеет приложения к русской житийной литературе, вошедшей в состав Четиих Миней. Здесь, как мы увидим ниже, уже выступает выбор, обнаруживаются известные литературные вкусы собирателя.

491 ВЧМ, вып. 1, с. II.

492 *Архиеп. Макарий. История Русской Церкви*, т. XVII, с. 432.

493 ВЧМ, сентябрь 1–13, «Летописец», с. II.

494 *Архиеп. Филарет. История Русской Церкви*, период 3-й, с. 167–169.

495 Стоглав. Изд. Казанской Духовной академии, 1862, с. 185–186.

496 *Тихонравов Н. С. Сочинения*, т. I. М., 1898, с. 129.

497 *Тихонравов Н. С. О древнерусской гадательной литературе*. – Там же, с. 144–148.

498 *Тихонравов Н. С. Отреченные книги Древней России. Очерк 1-й*. См.: Там же, примеч. 73.

499 *Архиеп. Филарет. Обзор русской духовной литературы*, с. 113.

500 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 6–1, л. 1564.

501 *Порфирьев И. Апокрифические сочинения в древнерусской письменности*. ПС, 1869, май, с. 64.

502 *Тихонравов Н. С. Сочинения*, т. I, с. 128.

503 Там же.

504 Вопрос о путях распространения апокрифических произведений в Древней России хорошо выяснен в статье Н. С. Тихонравова «Отреченные книги Древней России» (см. его сочинения, т. I, с. 130–132); то же в статье И. Порфирьева «Апокрифические сочинения в древнерусской письменности» (ПС, 1869, май, с. 66–67; см. также: Описание рукописей Румянц. муз. с. 242).

505 См.: Востоков. Описание рукописей Румянцев. муз., с. 242.

506 Так, митрополит Киприан в своем молитвеннике (XVI в.) поместил статью «о книгах истинных и ложных». В последующие века эта статья постоянно переписывалась и дополнялась указаниями на разные новые произведения отреченной литературы, и наконец в XVII в. она закончила свое развитие и в таком полном виде вошла в известную «Кириллову книгу» (см. историю этой статьи в соч. Н. С. Тихонравова (т. I, с. 144–149); также в цит. статье И. Порфирьева (с. 67) и в «Обзоре русской духовной литературы» архиеп. Филарета (с. 89).

507 Тихонравов Н. С. Сочинения, т. I, с. 129; см. также: ЖМНП, 1868, апрель, с. 151.

508 См.: ЧОЛДП, 1847, № 8, с. 3–4.

509 См.: ПС, 1861, ч. II, с. 88–89.

510 Перечень апокрифических сказаний, упоминаемых в числе запрещенных книг в древнерусской статье о книгах истинных и ложных, можно видеть в примечаниях к цит. исследованию Н. С. Тихонравова «Отреченные книги Древней России», а также в цит. статье И. Порфирьева (с. 67, примеч. 3) и в «Памятниках отреченной русской литературы» Н. Тихонравова (Сочинения, т. I. СПб., 1883, с. I–X).

511 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 34, л. 349 об. Это слово часто помещалось в различных древнерусских сборниках (см., например, рукопись Троице-Сергиевой Лавры № 147, XV в., л. 373; № 185, 1425 г., л. 208 об.; № 730, I полов. XVI в., л. 135; № 759, XV в., л. 469; а также рукопись гр. Уварова № 210, XIV в., л. 212; № 1803, XVI в., л. 274 об. и пр.).

512 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 15. Это сказание напечатано в «Памятниках старинной русской литературы». Вып. 3-й. СПб., 1862, с. 82–83.

513 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 289. Этот апокриф встречается в наших древних рукописях с различными вариантами одной редакции с помещенным в Четвиих Минеях (см., например, список в рукописи Троице-Сергиевой Лавры XVI в. № 794, л. 397 об. — 403; из позднейших — рукописи гр. Уварова XVII в., № 1923, л. 142, № 1872, л. 265 и пр.). Это сказание напечатано в «Памятниках старинной русской литературы», вып. 3, с. 81–82 (из Румянцев. сборника XV–XVI вв., № 358, л. 192–194) и в «Памятниках отреченной русской литературы» Н. Тихонравова (Сочинения, т. I, с. 308–313; из Сербск. рукописи XV в., принадлежащей проф. В. И. Григоровичу); последняя редакция приближается к помещенной в Макарьевских Четвиих Минеях.

514 Это сказание помещено в Макарьевских Минеях дважды. (См.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., — ЧОИДР, 1888, кн. I, с. 89, л. 435 и с. 90, л. 454).

515 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 275; л. 688 об. Это слово встречается в рукописях Троице-Сергиевой Лавры: а) конца XIV в., № 15, л. 36–38 об. (издано по этому списку Н. Тихонравовым в «Памятниках отреченной литературы» (Сочинения, т. I, с. 20–23); б) № 205, XVI в., л. 560 об.; а также в Кормчей гр. Уварова, XV в., № 556, л. 598 и др.).

516 *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. II. М., 1863, с. 11.

517 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 416, л. 212 об., л. 213. «Послание Авгаря» и «Отписание Иисуса Христа» напечатаны в «Памятниках отреченной русской литературы» Н. С. Тихонравова (т. II, с. 11–17; по Синод. рукописи XVI в. № 558, л. 7 об.); встречаются в наших древнерусских рукописях нередко, например: в рукописи Моск. Синод. библи. № 331, л. 7 об. (Описание..., отд. II, 3, с. 762), в рукописи Соловец. мон. № 636, л. 251 об. (Описание..., ч. II, с. 463).

518 См.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, с. 11.

519 См.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 94, л. 858 об. Встречается в древнерусских рукописях, например в рукописи Соловец. мон. № 637, XV в., л. 167 об. (Описание..., ч. II, с. 469) и др.; см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. II, с. 104; Памятники старинной русской литературы, вып. 3, с. 73–75.

520 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 94.

521 Сочинения преп. Максима Грека, ч. III. Казань, с. 125–149.

522 Там же, с. 127.

523 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 95, л. 880.

524 Там же, с. 96, л. 888.

525 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 467, л. 1386 об. Встречается в древнерусских рукописях, например в рукописи гр. Уварова, XVI в., № 1–03, л. 269 (Описание..., ч. IV, с. 96), в рук. Троице-Сергиевой Лавры № 11, л. 58 об. (Описание..., ч. I, с. 17), № 144, д. 157 об. (Там же, ч. II), № 723, л. 410 об. (Там же, ч. III, с. 112), № 793, л. 221 об., (Там же, с. 225) и др.; см.: Памятники старинной русской литературы, вып. 3, с. 153.

526 Сочинения преп. Максима Грека, ч. III, с. 164–169.

527 Там же, с. 165–166.

528 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 233, л. 216; ср. с рукописью Соловец. мон. № 637, XV в., л. 400 об. (Описание..., ч. II, с. 471). Это слово нередко встречается в наших древнерусских рукописях, например: в Торжественнике Моск. Синод. библи. № 213, л. 3 (Описание..., отд. II, 2, с. 674), в сборнике Троице-Сергиевой Лавры № 746, л. 166 об. (Описание..., ч. III, с. 139), № 664, л. 117 об. (Там же, с. 5) и др.; апокриф о поставлении Христа во священство можно увидеть и в некоторых других рукописях, например в «Путнике Иерусалимском» Троице-Сергиевой Лавры, № 734, л. 35 (Описание..., ч. III, с. 126). По этому позднему списку 1747 г. сказание издано в «Памятниках отреченной литературы» Н. С. Тихонравова (ч. II, с. 172–173); но оно сходно с редакцией Иоаннова слова, как замечает автор «Описания рукописей Соловец. монастыря» (ч. II, с. 471).

529 *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. II, с. 172–173.

530 *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 485, л. 505 об. Встречается в древнерусских рукописях, например: в Торжественнике Румянцев. музея нач. XVI в., № 436, л. 177 об. (Описание..., с. 696). По этому списку издано в «Памятниках старинной русской литературы», вып. 3, с. 142–145, в рукописи Троице-Сергиевой Лавры XVI в.; № 648, л. 357 (по этому списку издано, см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной литературы, т. II, с. 93–99), № 723. л. 391, № 791, л. 247 и др.

531 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., стлб. 147, л. 244. Встречается в древнерусских рукописях: Троице-Сергиевой Лавры XV в., № 752, л. 166 (Описание..., ч. III, с. 148; издано по этой рукописи, см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной литературы, т. II, с. 146–163); в майской Четивей Минее Соловец. мон. XVI в., № 631, л. 158 об. (Описание..., ч. II, с. 439); текст, по замечанию автора описания, согласен с изданным в «Памятниках отреченной литературы»; в рукописи Соловец. мон. XVI–XVII в., № 577, л. 112 (Описание..., ч. II, с. 305; текст согласен с изданным в «Памятниках отреченной литературы»; совершенно то же – в рукописи Солов. мон. № 536, л. 71 (Описание..., ч. II, с. 267) и др.

532 ВЧМ, вып. I, стлб. 164–253; издано также (в неполном виде), см.: Памятники старинной русской литературы, вып. 3, с. 39–49 (по списку из Румянцев. Палеи 1494 г., л. 155–164, и Погодинского сборника № 947, л. 716).

533 См.: Хронограф Румянцев. музея 1494 г., № 453, л. 155; а также рукопись Моск. Синод. библиот. 1477 г., № 210, которая, по замечанию архиеп. Саввы, совершенно сходна с Румянцев. Хронографом (*Архиеп. Савва*. Указатель..., с. 216).

534 *Архим. Иосиф*. Цит. ст., т. I, стлб. 405, л. 669; см.: Памятники старинной русской литературы, вып. 3, с. 135 (по списку из Пролога 1432 г., Публ. библиот., отд. I, пергам. рукоп. № 48).

535 Там же, т. II, стлб. 79, л. 149; ср. апрельскую Минеею Соловец. мон. XVI в., № 630, л. 166 (Описание..., ч. II, с. 437); см.: ЧОИДР, 1849, кн. I, отд. библиогр. матер., с. 41.

536 ВЧМ, вып. I, стлб. 278–281. Встречается в древнерусских Четивей Минеех, например в списке Соловец. мон., № 617, л. 45. Интересно замечание, приписанное в этой рукописи на полях: «Сие слово от сокровенных книг, церковь не приемлет» (Описание рукописей Соловец. мон., ч. II, с. 370).

537 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 268, л. 635 об. (ср.: ВЧМ, вып. I, стлб. 359–363, и рукопись Солов. мон. XVI в., № 625, л. 68. – Описание..., ч. II, с. 409) и л. 637 (ср. рукопись Соловец. мон. XV в., № 637, л. 174. – Описание..., ч. II, с. 469); оба слова соединены вместе в Торжественнике Румянцев. музея конца XV в., № 435, л. 190 об. (Востоков. Описание..., с. 684); по этому последнему списку см.: Памятники старинной русской литературы, вып. 3, с. 76–80.

538 Там же, т. I, стлб. 268, л. 635 об. В конце этого апокрифа читается: «Аз же Иаков написах слово се» и пр. (Памятники старинной русской литературы, вып. 3, с. 80; ср.: Описание рукописей Солов. мон., ч. II, с. 409, а также ВЧМ, сентябрь 1–13, стлб. 363).

539 Рукопись Румянцев. муз. конца XV в., № 435, л. 190 об. (Востоков. Описание..., с. 684).

540 ВЧМ, сентябрь 1–13, с. 352–363; см. замечание А. Горского и К. Невоструева в «Описании Четивей Миней» (с. 10).

541 ВЧМ, сентябрь, 1–13, с. 417–422; см. также: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 9, л. 184.

542 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 133, л. 7 об. Встречается в древнерусских Четивей Минеех, например в Минее Соловец. мон. XVI в., № 631, л. 1 (Описание..., ч. II, с. 438) и др.: см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной литературы, т. I, с. 284–297 (по списку из Великих Четивей Миней митрополита Макария).

543 *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной литературы, т. I, ч. III.

544 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 167.

545 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 243, л. 304 об.

546 *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст., с. 90.

547 *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 466, л. 1383.

548 Там же.

549 Рукопись Моск. Синод. библиот. № 560, XVII в. См.: *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги России, т. I, с. 37, примеч. 93.

550 Кроме указанных нами апокрифов, в Четивей Минеех митрополита Макария много так называемых «деяний» или «обходов апостольских», которые указаны в древнерусском индексе запрещенных книг (см.: Памятники отреченной литературы, т. I, с. IV). Таковы, например, Житие св. апостола Фомы, взятое с некоторыми опущениями и переменаами из апокрифических «Деяний апостола Фомы» (*Горский А., Невоструев К.*, Цит. ст., 1884, кн. I, с. 30, л. 385),

579 Горский А., Невоструев К. Цит. ст. — ЧОИДР, 1886, кн. 1, с. 179, л. 896.

580 См.: Там же, с. 170, л. 159.

581 В одних только октябрьских выпусках Четиих Миней, изданных Археографической Комиссией, мы встречаем целый ряд таких слов, как, например: «севастьу» (октябрь 4—18, с. 939), «корникулярий» (октябрь 16, с. 940), «упатика» (там же, с. 966), «филотима» (там же, с. 946), «суньклитикаеа» (там же, с. 962), «иакинфыч» (т. е. аметисты, там же, с. 966), «анкира» (там же, с. 1021) и многое др.

582 Например, «аудариом» — в м. «лудариом» (ВЧМ, октябрь, 4—18, с. 947), «ассикрата» — в м. «ассикрита» — (там же, с. 982), «отмо сеа, отмо сия» — ошибочно в м. слова — «омо сия», о значении которого приписано позднейшей рукой в Царском списке: «омоусион рекше единосушнаго» (сентябрь, 14—24, с. 708), «дароносыше» — в м. «дориносыше» (см. сентябрь, 14—24, с. 110), «минофелитьскую» — в м. «монофелитьскую» (сентябрь, 14—24, с. 126, примеч.) и многое др.

583 Так, например, в одном из трех поучений (во 2-м), помещенных под 1 сентября, говорится о враге рода человеческого — диаволе, что он «на тисуция славы разделевыи рода нашего». Вероятно, нужно бы перевести: «мнения», «толки». Третье из этих поучений начинается так: «Многия и различныя нравы дал есть нам Бог, еже промышляти и пециша и делати спасение наше». Конечно, слово «нравы» (в м. «способы») поставлено здесь в соответствие греческому «*trorus*» как переводили тогда древние это слово. (Горский А., Невоструев К. Цит. ст. — ЧОИДР, 1884, кн. 1, с. 4, л. 66 об.). См. другие подобные же замечания А. Горского и К. Невоструева (там же, с. 9, л. 188 об.; 1886, кн. 1, с. 86, л. 282 и др.).

584 См. подстрочные примечания к выпускам ВЧМ.

585 Например, «тшашесея» — в м. «тшашесея» (ВЧМ, сентябрь, 14—24, с. 810); «преставше» — в м. «преставшу» и многое др.

586 Например, «от народ» — в м. «от нарок» (ВЧМ, сентябрь, 1—13, с. 29), «пред сыном» — в м. «пред сонмом» (там же, с. 529), «внидосте» — в м. «видесте» (там же, с. 57), «послужи» — в м. «послуси» (там же, с. 60), «седаеше» — в м. «сеяеше» (там же, с. 71), «избавиши» — в м. «избиеши» (там же, с. 72), «пленицы» — в м. «пшеницы» (там же, с. 106), «вредя» — в м. «время» (ВЧМ, сентябрь, 14—24, с. 872), «съседны» — в м. «съсуды» (там же, с. 968) и многое др.

587 Например, Синадстии — в м. Енадстии (ВЧМ, сентябрь, 1—13, с. 640), Евраня — в м. Ерданя (там же, с. 66, Агглолион — в м. Аполлон (ВЧМ, сентябрь, 25—30, с. 1735, примеч. 1), Афон — в м. Африкан (ВЧМ, октябрь, 4—18, с. 961, примеч. 1), Назнаием — в м. Назарием (там же, с. 968) и многое др.

588 Например, в м. «бяху» или «беша» мы читаем: «бешажаху» (ВМЧ, сентябрь, 1—13, с. 583), в м. «шуим разумь и штука оповедание» написано: «разумь и шука» (ВЧМ, октябрь, 1—13, с. 57, примеч. 1) и др.

589 Прекрасным образцом такого рода ошибки служит проложный стих под 13 октября: «Карпъ с Папилом, Богу оба плода, Папилов песок отверзе небо». Греческие слова «*ras pveleon*», написанные слитно, переводчик принял за «Папилов», а глагол «посек» переписчики, изменили в «песок» (см.: ВЧМ, октябрь, 4—18, с. 956, примеч. 4).

590 См.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709 гг.). СПб., 1891, с. 368, примеч. 2.

591 *Архиеп. Макарий*. История Русской Церкви, т. VII, с. 433.

592 *Заусцинский К.* Цит. ст., с. 24.

593 *Архиеп. Макарий*. История Русской Церкви, т. VII, с. 435, примеч. 333.

594 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 221.

595 Там же, с. 243.

596 Там же, с. 78.

597 Там же, с. 79—82.

598 ПСЛ, т. VI, с. 301; ср.: Памятники старинной русской литературы, т. IV, с. 50—51.

599 По мнению В. О. Ключевского, Макарий передал Тучкову пространную редакцию «пророчеств», занесенную им в его Четии Миней (*Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 210). Она на-

- печатана в приложении к исследованию И. Некрасова «Зарождение национальной литературы в северной Руси» (ч. 1. Одесса, 1870, с. 11–44).
- 600 ПСЛ, т. VI, с. 301.
- 601 Житие помещено в Макарьевских Четних Минеях под 11 января в двух редакциях: во второй редакции пророчеств (см.: *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 390, л. 463) и в тучковской редакции (см.: там же, стлб. 393, л. 474).
- 602 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 363, 429–431.
- 603 См. о его предисловиях: *Яхонтов И.* Жития свв. северно-русских подвижников, с. 9.
- 604 Памятники старинной русской литературы, т. IV, с. 37.
- 605 Там же, с. 37–38.
- 606 Там же, с. 36–37.
- 607 Там же, с. 38.
- 608 Ср.: Памятники старинной русской литературы, т. IV, с. 38–39; *Некрасов И.* Зарождение национальной литературы, ч. 1, прилож., с. 12–16.
- 609 Памятники старинной русской литературы, т. IV, с. 39.
- 610 *Некрасов И.* Цит. соч. 6, прилож., с. 19.
- 611 Там же, с. 21.
- 612 Памятники старинной русской литературы, т. IV, с. 40, стлб. 1.
- 613 Ср.: Памятники старинной русской литературы, т. IV, с. 44–45; *Некрасов И.* Цит. соч., прилож., с. 35.
- 614 Памятники старинной русской литературы, т. IV, с. 44, стлб. 2.
- 615 Там же.
- 616 Там же, с. 47.
- 617 Там же, с. 48–49.
- 618 Там же, с. 49.
- 619 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 236; *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 435.
- 620 Житие, составленное Илиею, помещено в Минеях Макария под 26 мая (см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст. – ЧОИДР, 1886, кн. 1, с. 184, л. 1140).
- 621 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 202; ср.: *Яхонтов И.* Цит. соч., с. 38.
- 622 См.: *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 202–203; *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 436.
- 623 *Яхонтов И.* Цит. соч., с. 39–87.
- 624 *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 436. Житие помещено в Макарьевских Минеях под 30 августа (см.: *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. II, стлб. 441, л. 1143).
- 625 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 292; *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 437.
- 626 См. выше, примеч. 388.
- 627 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 243, 245; *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 437.
- 628 Обе редакции помещены в февральской книге Макарьевских Четних Миней: первая под 12 числом (см.: *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 474, л. 418 об.), а вторая под 11 числом (см. также стлб. 458, л. 112 об.).
- 629 См. подробнее: *Ключевский В. О.* Цит. соч., Жития св., с. 223.
- 630 Там же, с. 224.
- 631 См.: *Васильев В.* История канонизации русских святых, с. 170.
- 632 См.: *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 17, л. 158; II, стлб. 82, л. 170; II, стлб. 204, л. 12; I, стлб. 393, л. 474; II, стлб. 135, л. 61; стлб. 441, л. 1143.
- 633 *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 439.
- 634 См.: *Архим. Иосиф*. Цит. соч., т. I, стлб. 199, л. 1116; стлб. 190, л. 1002; стлб. 387, л. 423.
- 635 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 238.

- 636 Там же, с. 238, примеч. 1.
- 637 Там же, с. 238.
- 638 Там же, с. 247.
- 639 Там же, с. 271, прилож. 4.
- 640 Там же, с. 374, прилож. 4.
- 641 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 240. Помещено в Макарьевских Четиих Минеях под 31 марта (см.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 59, л. 951).
- 642 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 289; *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 441.
- 643 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., стлб. 28, л. 301.
- 644 *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 441.
- 645 См.: *Васильев В.* Цит. соч., с. 169.
- 646 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. I, стлб. 214, л. 23.
- 647 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 248; *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 447.
- 648 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 181.
- 649 Там же, с. 246.
- 650 *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 442–443.
- 651 *Ключевский В. О.* Цит. соч., прилож. IV, с. 461.
- 652 Стоглав, гл. IV, с. 43–44.
- 653 См.: *Васильев В.* Цит. соч., с. 186–189.
- 654 *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 445.
- 655 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 21, л. 336; стлб. 133, л. 60; II, стлб. 103, л. 370; I, стлб. 197, л. 1017; II, стлб. 431, л. 1073; I, стлб. 70, л. 18; стлб. 66, л. 983; II, стлб. 79, л. 147; стлб. 209, л. 31.
- 656 См. подробности об этом Житии: *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 252–257.
- 657 См.: *Архим. Иосиф.* Цит. соч., т. II, стлб. 164, л. 507.
- 658 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 272–273. Эти Жития неизвестно почему не занесены в Макарьевские Минеи.
- 659 Там же, с. 285. Это Житие также не попало в Макарьевские Четии Минеи.
- 660 Там же, с. 263.
- 661 Там же, с. 250. Помещено в Макарьевских Минеях под 11 февраля (см.: *Горский А., Невоструев К.* Цит. ст. – ЧОИДР, 1886, кн. I, с. 128, л. 509.
- 662 См. о нем: Там же, с. 22.
- 663 *Васильев В.* Цит. соч., с. 206, 205; *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 252.
- 664 *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 451–452.
- 665 Там же, с. 452.
- 666 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 242.
- 667 Мнение о том, что митрополит Макарий был первым составителем Степенной, высказывается В. Татишевым (см.: *Словарь историч. о писателях дух. чина, т. I.* СПб., 1827, с. 322), но несправедливость этого мнения хорошо показана К. Калайдовичем. См. его статью «Об ученых трудах митрополита Киприана и о том, справедливо ли приписывается ему и митрополиту Макарию сочинение книги Степенной в «Вестнике Европы» (1813, ч. XXII, № 23/24, с. 212–222).
- 668 По всей вероятности, такая же роль принадлежала митрополиту Макарию и в составлении большого канонического сборника его времени, так называемой сводной Кормчей книги. (См. указание о ее составе: *Снегирев И.* Памятники московской древности. М., 1848, с. 46–47).
- 669 Степенная книга, ч. I. Изд. Миллера, с. 76, 478 и др.
- 670 См.: *Калайдович К.* Цит. ст. – *Вестник Европы*, 1813, ч. XXII, № 23/24, с. 224.
- 671 *Татищев В.* Цит. соч., ч. I, с. 59 и XII.
- 672 См. предисловие к Степенной книге, с. 1.
- 673 *Словарь исторический*, т. II, с. 20–21.

- 674 История Русской Церкви, т. VII, с. 453.
675 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 242–243.
676 Степенная книга, ч. I, с. 5–55.
677 Там же, с. 45–184.
678 Там же, ч. I, с. 184–214.
679 См.: *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 453–454.
680 См. Степенная книга, ч. I, с. 76.
681 Там же, ч. I, с. 355.
682 Там же, с. 254.
683 Там же, с. 444.
684 Там же, ч. II, с. 69.
685 Там же, с. 8.
686 См. о них подробнее: *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 456–459;
Ключевский В. О. Цит. соч., 239–241.
687 См.: *Архиеп. Макарий.* История Русской Церкви, т. VII, с. 460–461.
688 *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 221.

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

ОБЛИЧЕНИЕ ПОРОКОВ В РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI—XVII веков

Отвращение от зла — начало добродетели
(«Пчела», 7:477)¹

Грешник хуже горбатого: горбатый
за собой носит уродство, а этот — в себе
(«Наставление отца сыну», 8:499)

Историческое событие Крещения Руси совершилось в 988 году. И тут же, спустя несколько десятилетий, в середине следующего, XI века, появляется оригинальная, глубокая по своему содержанию церковная литература. Этому содействовало, во-первых, то, что Константинопольская Церковь, духовенство которой крестило Русь, разрешила совершать богослужение и произносить проповедь на славянском языке; во-вторых, на Русь в обилии потекла литература из Болгарии, к тому времени не только ставшей христианской, но и уже видевшей золотой век расцвета своей литературы при царе Симеоне, и, наконец, в-третьих, по словам академика Д. С. Лихачева, «ко времени появления на Руси литературных произведений Византии и Болгарии на огромной русской территории было уже развито искусство устной речи... «Дарам волхвов» из далеких стран предшествовали «дары своих пастухов» — представителей неученой мудрости народа» (5:15). Все эти факторы были объединены мощной духовной силой Святой Православной Русской Церкви, что и послужило духовному подъему и дальнейшему развитию оригинальных творений.

Появившаяся с принятием христианства церковная литература, естественно, была направлена на духовное пересоздание людей. Поэтому в ней много внимания уделялось тому, как должен жить христианин, что он должен делать. Но наряду с этим отмечалось и то, что нельзя делать христианину или чем не подобает ему увлекаться. С древних пор (см., например, «Дидахи» и «Послание Варнавы» — конец I — начало II в.) представлялось православному христианину два пути: путь жизни и путь смерти, путь света и путь тьмы, или «меры оправдания» и «меры зла». То же находится и в «Памятниках древнерусской церковно-учительной литературы». Путь жизни — это: «Возлюби Господа твоего от вся души твоя и ближняго твоего, яко сам себе, и всего, его же не хошеши себе, того ни другу твори... Благослови кленущие тя, моли за гневающие тя. Люби враги твоя... Останися плотских похотей... Потшися всем праведное подаяти от своих праведных трудов... И не убий... Не укради... Не обиди... Не люби оклеветати, ни клеветы приеми на ближняго. Не помни зла... Блюди, да не будет слово твое тще и всуе... Не лжи... Не буди лицемер... Не буди гордяся... Не буди гневлив, не величав... ни дерзок... Не буди сквернословец... ни пьяница... Не буди любив злату... Не буди жестокосердц... Взыщи по вся дни лица святых, да почитаеши словеса их... Бегай от всякаго зла» (4: 110, 111, 112). Путь же смерти — «в делех злых видимых, в том же есть неуведение Божие, им же бывают блуды, убийства и пр.»

(4:112). Подобное выражено и в мерах оправдания или спасения и в делах «скверных». Первые – это: «Покаяние, пост, чистота, поклоны, воздержание от всякаго зла, любовь, смирение, кротость, трезвость, братолюбие, нагым одеяние, молчание, послушание словес и не осуждение, не оклеветание, не обида... не зловредность... не блуд, не прелюбодейство, не гордость, бдение, слезы, молитвы, к церквам хождение, больным посещение... к отцю честь и к матери любовь и ина многая дела добрая» (3:63). Другие – это: «Свар, величание, гордость, немилосердие, зависть, злоба, братолюбия презорство, обида, дмение, лицемерство, непокорение, мздоимство, осуждение, хуление, пьянство, объядение, прелюбодейство, грабление, насилие, непослушание Божиих словес, преступление Божиих заповедей, убийство, разбои, душегубство, кощюны, идолослужение... и вся злая дела» (3:63). В широко распространенном в Древней и Средневековой Руси «Хождении Богородицы по мукам» говорится, что в огненной реке находится много грешников, и указывается, какие грешники ввергнуты в нее: «Сводники и клеветники, и те, кто пожинали чужие нивы и срывали чужие плоды, те, кто питается чужими трудами, разлучают супругов, пьяницы, немилосердные князья, епископы и патриархи, цари, не творившие волю Божию, сребролюбцы, наживающие деньги, беззаконники» (6:175).

Соединение многих добродетелей в пути жизни, или в мерах оправдания, также и злых дел в иных путях заключает в себе глубокий смысл: и первое и второе имеют в себе самую тесную связь – добро с добром, а зло со злом. Это – две лестницы, только ведущие в разные стороны и к разным целям. Преподобный Ефрем Сирийский, творения которого любили читать на Руси – и в монастырях и в миру, – свидетельствует: «Сердце чисто – от любви Божией, любовь – от радости, радость – от кротости, кротость – от смирения, умиление – от службы боязненны, служба – от Господня упования, упование – от правды веры и непорочны, вера – от послушания, послушание – от беззлобья. Корень же всем сим добродетелям – беззлобие» (4:116). Другая лестница «противная», «злая», по словам того же святого подвижника, складывается так: «Ненависть – от ярости, ярость – от неверствия, неверство – от жестокосердия, жестокосердие – от слабости, слабость – от чревоугодия, объядение – от гордости, леность – от нетерпения, нетерпение – от велеречия, и прочие злобы сами себе содержатся. Корень же всем сим зависть» (4:116).

Отмеченная преподобным Ефремом связь одного порока с другим, как и связь добродетелей, не является эталоном духовной жизни. Она лишь указывает на ее закон: совершающий один грех совершит и другой, победивший один грех приобретает силу победить и другой.

Заканчивает свои рассуждения преподобный Ефрем знаменательными словами: «Сих же всех кийждо нас своєю волею привязуется» (4:116). И вот, чтобы православный русский человек не привязывался к порокам, церковная литература показывала их отвратительность, обнаруживала их пагубность, обличала их.

* * *

Во главе всех пороков стоит гордость, и потому «Измарагд» призывает христианина: «Первее останися (оставь) гордости» (3:30).

Гордыня – великий грех. Она низвела ангелов в бездну ада; ею же, по слову преподобного Максима Грека († 1555 или 1556), Адам «из рая изгнан бысть, и смерти и тлению подпаде» (27:104).

Что представляет собой человек, исполненный гордыни? Если можно было бы заглянуть в его душу, то оказалось бы, что вся она изъедена скорбями. «Ведь когда

горделивый видит кого-нибудь меньшим себя, весь он делается надменным, отверзает гортань подобно гробу, зловоние испуская; говорит нелепое; руками, как от изумления, машет; устами зияет, словно желая пожрать меньшего, чем он; весь выламывается, ногами насмешливо движет. А когда перед большим, чем он, станет, весь теряется, краснеет, стыдится, себя проклинает, родителей злословит, от скорби слабеет, готов скорей умереть, нежели жить, переносит тьму лютых страданий» («Великие Минеи Четии», 12:511, 513). Попавшийся ему в руки «милости не получит» (12:511). Но «седалище» гордого гнилое, «всеядя на ню скоро падет... Гордый монах, яко же древо без кореня, не потерпит бури ветренние. Говор (пузырь) на воде погибает, и память гордаго не пребывает по смерти» (4:84). Гордеца все сторонятся, убегают «от него, как от зверя», и гнушаются им, как зловонно смердящим трупом (12:511). И Господь отступает от него, ибо он мерзок «как изнутри, так и снаружи. Прежде суда осужден он» (12:507, 513). «Душа величаваго, — пишет св. Евагрий, — оставлена бывает от Бога, и бывает бесом радость о ней» (4:82), и если он творит какую-то добродетель, она «не угодна Богу» (4:82), а молитва его «не приятна Богу», как гнилой плод делателю (св. Иоанн Златоуст, 3:76), [и всем он] гневит Бога (св. Евагрий, 4:84). Св. Иоанн Златоуст прямо говорит: «Человек гордый не может спастися» (3:76). Св. Феодор, епископ Эдесский, рассказывает, что он встретил некоего столпника, который еще в юности вместе со старшим братом ушел в пустыню и за свои великие подвиги удостоился вместе с братом видения ангелов («ангели же Божии беяху утешающе нас», по слову столпника). Но потом возомнил, что он лучше брата, «уничжил брата», и для возвращения Божия благоволения ему понадобился подвиг в 49 лет. «И на сий столп вшед и умолкох, — говорил он епископу, — и уже есть ми 40 и 9 лет, со многими боролся мыслями. В пятидесятое же лето от ныне позде в субботу свет сладок осия ми сердце и страстный разгна мрак, и всю ночь со слезами блех. И в третий час дне, недели сущи, глас бысть ко мне от ангела: «Мир ти и спасение» (4:161 — 163). Отсюда понятным становится настоятельность призывов св. отцов изгнать гордость. «Не буди горд» («Столовец» св. Геннадия, 3:9). «Увеждь Вышняго... Человек еси, не преходи естества, но познай племя свое, яко твоего же естества» (св. Евагрий, 4:84). «О убогий человек, кто тя созда... на кого надеяшися и не боишися Бога, и гордишися, величанием душу свою губиши? Почто надмеваешися, яко водный говор (шум)? Земля еси, и не помнозе в землю паки пойдеши. Ныне горд, а помале (времени) червем покоише. О человече, разумей немощь свою, не гордися! Божие бо создание еси, не отмайся Создавшаго тя» (св. Иоанн Златоуст, 3:77). В Житии преподобного Феодосия Печерского повествуется, что великий игумен «постоянно учил братию не зазнаваться, а смиренным быть монаху, и самого себя считать недостойнейшим изо всех» (13:115).

Неразрывно с гордостью связано тшеславие. В этой связи они поставлены в том же Житии Киево-Печерского игумена. Составитель повествует, что Преподобный, поучая иноков «не зазнаваться», одновременно и наставлял «не быть тшеславными» (13:115). Тшеславие — это такой порок, который «лишает разумного существования» («Пчела», 7:509). Если гордый выше всего ставит свои преимущества, а подчас и способности, то тшеславный добивается, чтобы и другие также их ценили. По слову св. Евагрия, у тшеславного, как и у гордого, даже добродетель «не примется на жертвенник Господень», потому что и она у него «тшеславная» (4:148). Отсюда ясен вывод: «Не хвалиси, если кажешься лучше плохих, но печалься, когда не достигнешь хороших... Перестань хвалиться овечьей шерстью!» («Пчела», 7:509).

Христианин престоерегається и от с л а в ы з е м н о й: «Славы земныя ни в коем же деле не походи: слава бо земная угасает» («Столовец», 3:6). «Уподобиси

слава мира сего пламени огню, иже подгнешен дровы велик бысть, и потом во углие преложится и потом (бысть) пепел, и паки развеет (ветр) и место не обрящется» («Слово св. отец», 3:82 – 83). Для обладания славой, согласно свидетельству сборника «Пчела» (составлен в Византии в XI в., переведен на русский язык в конце XII в.), необходимо иметь «величье души и высокую мудрость, чтобы, ее получив, не утратить». И дальше: «Но если хочешь ты славу найти – отгони эту славу; если гонишься за славой – утратишь ты славу, ибо такая слава – тень славы» (7:511).

«Похоть славы», по выражению преподобного Максима Грека, рождает зависть (27:104). «Что представляет собой завистливый? Хотите, разберемся с ним? Не всегда ли его сердце томится в изнеможении внутренности?» – ставятся в «Великих Минеях Четиих» вопросы и вслед за ними даются духовно опытные ответы: «Чужую честь он считает своей бедой. А как видит кого-нибудь радующимся, тут он плачет. А увидав, что другой наслаждается, горем и скорбью тогда душу свою удручает, весь бывает печалью охвачен, совсем пропадает, от всего страдает его сердце: насулленный обычно, он постоянно сетует, и кости у него высыхают, и облик меняется, и лицо омрачается завистливой горечью. Пойдет ли пища ему на здоровье? Поспит ли он в сладость? Возвеселится ли, когда страх его душу, словно сильная буря, волнует? Прежде смерти он мертв и прежде вечной муки постоянно завистью мучим, окаянный» (12:511). Или вот еще подобное замечательное рассуждение в сборнике «Пчела»: «Как мухи здоровые части тела облетают, а к гнойным местам прилипают, так и завистники... Что стонешь, завистник, – о своем ли несчастье или о благе чужом?... Скифский мудрец, спрошенный, по какой причине люди всегда печальны, сказал: «Ибо не только о своих бедах печалются, но и о чужих удачах»... Зависть – язва на истине... Если бы не было в людях зависти, то все были бы равными» (7:513). «Зависть не умеет предпочитать полезного вредному» («Киево-Печерский Патерик», 13:321). Порок этот осуждается многократно (см. 21:10), и св. отцы советуют избегать его, «отринуть» покаянием (св. Кирилл, 3:75). «Аще бо кто и многи добродетели творит, а будет завидлив, то горши тата и разбойника осудится» (св. Иоанн Златоуст, 3:79).

Как «похоть славы» рождает зависть, так, в свою очередь, «зависть рождает всяческий образ губителен» (преп. Максим Грек, 27:104). Завидующий осуждает, клеветает, лжет, льстит, наговаривает...

О с у ж д е н и е – «грех есть тягчайший» (2:84). Чтобы судить о ком-либо, надо самому быть чистым от грехов: «безгрешнаго бо есть дело» («Стословец», 3:9). Но без греха только Бог – Он и есть единый Судья, «Иже воздаст комуждо по делом его» (св. Анастасий, 3:80). Он «инако судит епископу, и инако князю, и болярину, инако же судит игумену, и инако ученику, инако старцу <...> И кто возможет тыя судьбы уведати Его, токмо Он един, сотворивый всяческая и сведый вся» (2:84 – 85). Да и как может судить человек, не будучи в состоянии проникнуть во внутренний мир другого. Если же кто и видел своего ближнего вчера согрешающим, сегодня уже легко может ошибиться в своих заключениях о нем, «ибо мнози многожды согрешаша яве и покаыаша отай прилежно. И мы убо согрешения их видехом, покаыания же их и обращения не разумехом, да от нас яко грешницы осуждаются, а от Бога оправдание улучают» (св. Анастасий, 4:140, ср.: 3:80). Поэтому «не осуди» брата, «чужих грехов» (2:116; 3:75). Осуждать не должно «всякаго человека» (св. Анастасий, 4:140), «никого же», но особенно священников. «Аще видел еси (его) что сотворша, то не рцы, яко грешен есть и недостоин служить, но приступи к нему с чистою совестью и причастися Божественных Таин, да святыню получиши. Аще бо и ангел есть принося бескровную жертву, а ты недостойне приходиши, то никако и ангел от грех не очистит тебе» (св. Анастасий, 3:80. Ср.: 4:140 – 141). Надо не других су-

дить, а «о своих пещих гресех» (2:95), «о своих грехах поразмыслить» («Домострой», 11:163), считать себя грешнее («имей себе грешнее», 2:116). «Каждо (каждый) бо о своих делех ответ даст пред Богом. А не поможет там никто, ни отец сыну, ни сын отцу, ни брат брату, но дела кождо (каждого) осудят или спасут» (св. Кирилл, 3:75). Если не осудим – сами «прощение грехов сподобимся» (св. Анастасий, 4:140). В подтверждение последней мысли св. Анастасий рассказывает об одном «черноризце», который не отличался подвигом. Но вот пришел час его кончины. Присутствовавший при этом «един от великих отец» был удивлен спокойствием умирающего и обратился к нему с вопросом: «Откуда таковое беспечальство в страшный час?» Черноризец ответил, что он действительно провел дни «в небрежении», но с того времени как «отвергохся от мира и бых мних, не осудих никого же от человек и никому зла не сотворих. И ныне принесоша ангели Божии рукописание грехов моих, и свершилося на мне слово Господне, еже рече: не осуждайте, да не осуждени будете, оставите, оставлю вам, – и растерзано бысть рукописание грехов моих. И се радостно иду с беспечалием к Господеви Богу моему. И яко изрече се брат отцем и в том часе предал дух, многу пользу всем сотворив. Да се слышаше, братие, – заканчивает св. Анастасий, – потшимся не осуждати, ни зла помнити, да Господь Бог не осудит ны и не воспомянет прегрешений наших» (3:80 – 81).

Не осуждай и не слушай клеветы «брата на брата, – читаем в «Слове о покорении всякаго человека», – но возбрани ему, да умолчит, или рцы ему: «Яко аз, брате, есмь осужден отнюд и не могу иного судити», – и спасеши себе и онаго» (4:106).

Блаженный Иоанн Милостивый, рассуждая о памяти смертной и исходе души, говорил, что ему св. Симеон Столпник открыл следующее. Когда душа только что разлучится с телом, ее встречают «лицы бесов и пытаются первое лжи и клеветы. Да аще от того не покаялася <...>, то удержана будет [у] бесов» (2:99). В «Хождении Богородицы по мукам» рассказывается, что Пресвятая увидела женщину, жестоко страдающую, и спросила: «Что это за женщина и в чем ее вина?» Архистратиг Михаил ответил: «Эта женщина, Госпожа, ходила к своим близким и к соседям, слушала, что про них говорят, и ссорилася с ними, распуская сплетни. Из-за этого и мучается» (6:171). Великая казнь определена потому, что велик и грех: «лют есть клеветивый вред, паче бо диаволу есть подобен» (2:95). «Зело бо зло... клевета» («Слово св. отец», 3:39). С клеветой, как и с другими пороками, нужно бороться активно. «Утвердимся, братие, от всея злыя клеветы, боящеся горкие муки деющим таковая... да не будем осуждени со враги Христовы» (2:96). Если же кто совершил этот грех – должен незамедлительно попросить прощения у оклеветанного им и стараться впредь ничего подобного не допускать. «Аще оклеветаеши брата твоего и оскорбитя совесть твоя, шед поклонися ему до земли и рцы: «Отдаждь ми, отче, яко оклеветал тя есмь», и ктому опасывайся (остерегайся) оклеветати, смерть бо есть оклеветание души» («Слово о покорении всякаго человека», 4:105). И не только самому клеветать грешно, но грешно и не останавливать клеветы других. «Вернии же, – читаем в «Слове св. отец како жити христианом», – аще ведающе се и не обличают, ни наказуют таковых, то и тии осуждению соучастницы суть» (3:39). А оклеветанному – «по оклеветанию стражюща» – должно помочь «Христа ради», рассказать истину тому, перед кем он был оклеветан («Стословец», 3:12).

«А как обстоит дело с любящим неправду (разрядка моя. – К.С.) и не ищущим правого суда, свирепеющим в насилиях и обидах Божьих людей?» – ставится вопрос в «Великих Минях Четиих» и дается ответ: «Как бешеный пес, всех кусать начинает и о том всегда помышляет, как бы чужое похитить». Ему (любящему неправду. – Ред.) Господь воздаст «за лукавство», ибо обманутые им «постоянно во-

пиют к Господу» (12:513). Ложью человек, по мысли св. Евагрия, отходит от Бога и прилепляется к лукавому. Этот же святой отец различает три вида лжи: «Есть лжа от помышления, и есть словом лживый, есть же и на свое житие лжет» (2:101). Во всех видах ложь — порок и ее надо также избегать. «Да молю вы, братие, — взывает св. Иоанн Златоуст, — лжу и клевету отверзите от себе. Лжа бо есть первый грех и ремество диавола, той бо есть первый солга Адаму и весь наш род введе в пагубу» (4:94). Надо любить истину. «Аще убо хотели быхом воистину спастися, — рассуждает св. Евагрий, — должны быша были всею силою и всяким тщанием любити истину и хранитися от всякие лжи, да не отлучит нас от истины и живота» (2:101).

В мире, как говорится в «Памятниках литературы Древней Руси», «много л е с т и (разрядка моя. — К. С.) и лукавства» (10:517). Но есть случаи, когда лесь исчезает сама: при беде, несчастье человека. «Дельфины, — читаем в «Пчеле», — плывут с пловцами до самого берега, на берег же не выходят. Так и льстецы в благополучии остаются со своими друзьями; если же друзья впадут в бедность и тяжкую жизнь, то исчезают» (7:497). Лесь уподобляется красивому «рассвеченному», но некрепкому шиту: «смотреть на него приятно, нужды же в нем нет никакой» (7:497). «Да искоренится лесь и насадится истина» («Истолкование молитвы Господней», 3:133).

Против н а г о в а р и в а н и я рекомендуется весьма действенное средство — не слушать наговору. Когда к одному старцу пришел клеветник и сказал: «Вот такой-то предо мною так уж поносит тебя», старец ответил: «Если бы ты с таким наслаждением не слушал его, он бы меня не бранил» («Пчела», 7:495). Есть и другое средство, тоже полезное в борьбе с наговорами, хотя и не всеми понимаемое, — смиренно принять хулу. «Если случится, что кто-нибудь похулит тебя, — учит Печерского черноризца Поликарпа епископ Владимирский Симон, — а другой придет и расскажет, что такой-то зло порицал тебя, ответь сказавшему тебе это: «Хотя он и укорял меня, но он мне брат, видно, я достоин того: он же не от себя делает так, а враг-дьявол подстрекнул его на это, чтобы посеять вражду между нами. Да прогонит Господь лукавого, а брата да помилует!» (6:479).

Вообще рекомендуется избегать п р а з д н о с л о в и я. Церковная литература учит относиться к слову осторожно, вдумчиво, удаляться «от бесед, растлевающих душу» (митрополит Даниил, 10:531), и возлюбить «уста, говорящие добро» (инок Фома, 9:333). Св. Антиох утверждает, что «празднословие рождается от бесстрашия Божия и от нечаяния будущих [благ]. Аще бы муки боялися быхом, празднословцы никому же быхом были, зане Господня заповедь есть: слово воздати нам противу в день судный о праздне глаголе, яко пользы души не приносят праздны глаголы» (2:125). «Сын мой, — читаем в «Повести об Акире Премудром», — если хочешь кому-либо сказать слово, то не спеши, а поразмысли в сердце своем и скажи то, что нужно, лучше ведь ногой споткнуться, чем языком» (6:255). Св. Евагрий, будучи спрошен, почему человеку дано два уха, а один язык, ответил: «Ибо следует дважды услышать и лишь раз сказать» (7:511).

«Велми добро есть, — говорит св. Антиох, — удержать с т р а с т ь г н е в н у ю (разрядка моя. — К. С.) и сокрушить ярость душевную» (2:97). А еще лучше вовсе «гнева не имети» (3:46). В Киево-Печерском Патерике следуют один за другим ряд призывов: «... не предавайся скоро гневу», очисти от него душу (22:150), «не дай места бесу гнева»... «Да сохранит тебя Господь от всякаго гнева» (22:169). Неоднократность призывов не допустить гнев объясняется огромностью вреда, какой может гнев причинить духовной жизни человека и даже сломить ее. Все, что человек собрал многолетними трудами, «постом и молитвою, бдением или службами, то во один час» гнев может погубить — «и уже обрящется человек без вина пьян» (св. Антиох, 2:97 — 98). «Иде же бо гнев и ярость обладают, ту. — считает преподобный Максим Грек, — и

всякое души нестроение и безобразие и бесчиние... уму ослепленну <...> и омрачившуся бурей гневною» (27:104). Человек, наполненный гневом, это уже не человек, а «вепрь дикий» (св. Антиох, 2:98). «Аще бо ся удержу от хлеба, а от гнева ся не удержу, — размышляет святитель Иоанн Златоуст, — то несмы человек, но зверь, — зверь бо хлеба не ясть, но плоть ясть, якоже и мы во гневе ямы плоть други своих» (3:274). Гнев не способен творить правду Божию (2:98). Мало того, он приносит вред и телесному здоровью: «ярость и гнев умаляют дни» («Пчела», 7:503). Опасность гнева еще и в том, что не удержавшийся от него один раз будет впадать вновь и вновь — «кто раз послушается его, тот и поработится ему» (Киево-Печерский Патерик, 22:169). Отсюда вывод: «Хотяж к совершению приити и желая подвиги душевными подвизатися, от всего прихода гневнаго чюжд да будет» (св. Антиох, 2:98).

Много горя приносило неправильное отношение к земным благам — «п р и к и п а н и е» к б о г а т с т в у (9:305), л ю б о с т я ж а н и е.

Само по себе богатство не считалось злом, если «добре строим» («Слово св. отец», 3:46). Церковная литература Древней Руси смотрит на земные блага с общехристианской точки зрения. В Прологе под 23 декабря на вопрос: все ли «добро и красно» (прекрасно) в земной жизни? — дается ответ положительный: «Ей добре рече, добро зело, все еже в сей жизни: богатство, и сан, и красота, и имение, и пища, и одежда... злато и сребро, земли... и виноградъ». Одним словом, все прекрасно в мире и все предоставлено человеку, но человек должен пользоваться этим разумно, в согласии с Законом Божиим, быть добрым рачителем, а не алчным потребителем (29:454 об.). Если часть богатства отдается Богу («отдавай от него долю Богу», 3:70), если оно щедро раздается «сиротам, вдовам, маломощным», всем нуждающимся (3:46), в таком случае оно станет «яко друг добр, и яко вождь, ведый право, в Небесное Царство приведет» (св. Иоанн Златоуст, 3:70). Опасны жажда богатства, погоня за золотом, когда человек для удовлетворения своей ненасытной алчности становится готовым на любые преступления. «А всем убо злым корене сребролюбюю отрасль люта», — утверждает преподобный Максим Грек. — «Николи же бо сытость приемлет собрание злату и сребру. Люто бо, люто воистину желание злата и всех зол виновно» (27:9, 104 — 105; ср.: 4:117; 6:571). «Как мать всему благому есть нестяжание, — читаем в Киево-Печерском Патерике, — так, по Писанию, корень и мать всему злу — сребролюбие» (22:210). Человек, в которого вошел «змиин яд» «большая собирать» (3:70), духовно слепнет («богатии слепии», — определяет св. Петр Черноризец, 2:100). Такой человек, по слову св. Иоанна Златоуста, «без ума мятется и собирает, а не вест кому собирает, мятет бо ся», а «яко цвет увядает и яко дым расходится, яко огонь угасает. Мятет бо ся собирая богатство, а отходит сего света не взем ничтоже. Тому токмо мятеть и скорбь, а инем богатство и слава... Той бо алчет, а инии добра его (богатства) насыщаются; тому проклятие, а инии веселятся во имени его; тому стонание, а инии имением его чтятся; тому слезы, а инем радость; той во аде мучится, а инии во имени его упивающесе воспевают. Воистину, всеу мятется всяк человек, собирая много, а Бога ради не подавая» (3:88). Наставляя сына, отец говорит ему: «Тот, кто ищет земных благ, забывая о небесных, подобен человеку, который хочет пахаря иметь на стене изображенного, а не в поле пашущего» (8:497). Поэтому и церковная и светская литература Древней Руси одним голосом зовет: «Лихоимания же, аки кумирслужения <...>, бегайте; нестяжание же паче любите» («О здешней жизни и о Царстве Небесном», 2:121). «Не заботься о богатстве, человек многоумный почтен и без богатства... Безумный богач не заслужит чести» («Стефанит и Ихнилат», 10:201).

Благочестивые, святые люди не только учили других, как должно относиться к богатству, но и своей жизнью явили то, чему учили. Так, в Киево-Печерском Пате-

рике «о чернце Прохоре, который молитвою из лебеды делал хлебы, а из пепла соль», читаем: «Ничего не пугался, потому что жил, как птица: не приобретал ни сел, ни житниц, где собрать добро свое, не говорил, как тот богач евангельский: «Душа! Много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись». Не имел он ничего, кроме лебеды, да и ту заготавливал только на год, говоря себе: «Прохор! В эту ночь ангелы возьмут от тебя душу твою, кому же останется приготовленная тобою лебеда?» Он на деле исполнял слово Господа» (13:317, 319). А о святителе Новгородском Ионе († 1470) сказано: «Он получаемое богатство не для себя копил, но отдавал в общественное имущество всех живущих с ним, принося этим помощь обителю» (9:355). О таких Божиих людях вот что пишет преподобный Максим Грек: «Они не пекутся о том, как приобрести в изобилии имения, и богатства, и стада разного скота или большие земные сокровища, золото и серебро. Одно у них в изобилии богатство и сокровище неистощимое – прилежнейшее хранение и исполнение всех евангельских заповедей, посредством которых скоро и удобно достигается ими самая главная добродетель – любовь к Богу и ближнему своему... Непрестанно посвящая себя служению людям и как чадолюбивые отцы заботясь непрестанно о спасении многих, они у всех находятся в чести и всеми любимы, и потому все с великой благодарностью и с добрым расположением предлагают им ежедневно пищу и прочее, что для жизни необходимо» (10:477).

Строго осуждаются также мздоимство, воровство и грабеж, составляющие, согласно одному древнему поучению, «колесницу гордостнаго возатая – сатаны» (2:91). Требования по отношению к людям, впадшим в названные пороки, бескомпромиссны: «Не бери взяток, ибо взятка ослепляет очи судей» («Повесть об Акире Премудром», 6:253). «Должны есме заповедь присно блюсти: не укради» («На Рождество Христово», 2:122). «Кто, грабя чужое, созидает на том дом свой, тот будто камни складывает на замерзшей реке» («Пчела», 7:505).

В описании подвигов печерского инока, блаженного Григория Чудотворца, приводится поучительный рассказ о том, как этот святой сначала наказал воров, забравшихся в его «маленький огородец» (воры не могли сдвинуться с места), а после их раскаяния и обещания не творить такого греха, прощая им, сказал: «Если хотите работать и от труда своего других кормить, – я отпущу вас... Воры поклялись, что не ослушаются его». Свое обещание они исполнили (13:311, 313).

Больше других зол обличаются пороки плотские, а главным образом, пьянство. Против пьянства – этого старинного недуга – Русская Православная Церковь упорно боролась на протяжении всех лет своего бытия⁶.

Прежде всего указывалось на то, что пьянство есть «души пагуба» (архиепископ Новгородский Лука-Иоанн, XII в., 3:241), болезнь, от которой, естественно, надо лечиться («Домострой», 11:163). В пьянстве нет славы Божией («О праздновании воскресного дня», 3:69). «Где пирове бывают» – заповеди Божии забывают, «о душе своей не радеют» (св. Кирилл Философ, 3:288). «Егда пити начнут» – в церковь не ходят (3:69), Богу не молятся, священных книг не читают (9:581), страх Божий от сердца гонят (4:142; ср. 30:78 – 79). Пьянство ставится наравне с гордостью (10:531). Поэтому понятны приводимые в поучении св. Василия Великого слова злой силы, воплотившей в себе всю гордыню: «Мои суть пианицы, а трезвии Божии. И се рек диавол, и паки бесом рече: идите, поучайте христиан на пианство» (3:99; ср.: 3:103). Пьянство – зло независимо от того, как ведет себя человек. Некий старец, порицая пьянство, говорит, что есть такие люди, которые пытаются разделить пьяниц на две якобы разные по вине категории: на тех, кто ложится спать, и на тех, которые «толкуются, бьются, сварятся», и первых не считают преступниками. «Аз же, – заключает

старец, — покушаюсь указать, яко и кроткий, упиваяся, согрешает, аще и спати ляжет» (3:101). Плохо, когда пьяный муж, но еще хуже, когда пьяна жена. «Жена пьяная в миру не пригожа» («Домострой», 11:113), «посмешище меж людьми» (св. Кирилл Философ, 9:581). «У жены никак никогда и никоим образом хмельного питья бы не было, ни вина, ни меда, ни пива» (11:117).

Пьянство «всякому злу виновно» (преп. Максим Грек, 27:127), от него совершается всякое «злое беззаконие» (св. Кирилл Философ, 3:288). «Кто подружится со мною, — говорит как бы сам «хмель», — и начнет любить меня, тотчас же сделаю блудным» (св. Кирилл Философ, 9:579). «Всякий пьяница погибает, — рассуждает Белгородский епископ. — Нет человека несчастнее пьяницы: пьяница жизни своей лишается — для загробной жизни он больше, чем умер... Дым отгоняет чел, а пьянство Духа Святого прогонит; пьяница — весь из плоти, весь пороков исполнен и нечистот, пьяница ни о каком благе не помышляет» (6:405). Пьянство ослабляет ум, снижает сообразительность («хитрость портит», 4:142), меняет «зрак», «очи», «князю пусту землю сотворяет, простым людям долги содевает» (3:288), «сотворяет болезни, и срамоту, и бесчестие, и убожество, зло наводит, братию сваживает, злое питье, в свары и тяжбы; жены от мужей своих отлучает; детей работы доводит; ногам болезни творит, рукам дрожание» («Поучение к царем...», 4:142, ср.: 3:286). Какой огромный вред приносит пьянство человеку, красноречиво и убедительно говорит св. Кирилл Философ от имени «хмеля»: «Тако глаголет хмель всякому человеку: ...аще кто содружится со мною... наложу ему большую печаль на сердце... воздвигну в нем похоть плотскую на вся злая помышления, на дела неподобная... Аще спознается со мною царь или князь, первее учиню его горда... и несмысленным, люта зело и немилосерда на люди... Аще спознается со мною святитель или игумен ... сан свой погубит ...Аще спознается со мною боярин... князь извергнет его из сана... Аще ... селянин... доспею его в дому пуста... Аще... мастеровой человек ... отиму разум и младость его...» (3:286 — 287, Ср.: 21:14).

Страшно еще то, что от «зело упивающихся» отвращается Господь (Зиновий Отенский, 21:131). Если человек был крещен, причащался св. Таин Тела и Крови Христовых, не допустил в своей жизни какого-либо преступления и даже «ни единого обидел», но пьянствовал, то, по слову Зиновия Отенского, «за пьянство едино» «вложен» будет, «идеже огонь не угасает и червь не умирает» (21:134). «Если кто пьяницей умрет, — утверждает св. Иоанн Златоуст, — тот с иноверцами осужден будет» (11:65). И Русская Православная Церковь устами своего предстоятеля митрополита Даниила решительно напоминает 42-е и 43-е Алоостольские правила: «Епископ, или пресвитер, или диакон, обретающийся в пьянстве... иподиакон, или певец, или чтец, таковое же творящий, либо да перестанет это творить, либо да отлучен будет» (10:525).

Примечательно, что именно церковная литература еще в середине XVI в. поставила вопрос о необходимости запрещения светскими властями хмельного питья. «Смилуйся, Господи, — взывает инок Еразм, — и вразуми нашего царя уничтожить это (корчмы. — К. С.), и не только это, но и всякое хмельное питье ... Если благоволит Бог, следует, чтобы благочестивый царь наказал правителям всех русских городов, чтоб запрещали делать хмельные изделия, от этого упразднится смертоубийство, блуд, пьянство» (10: 661, 663).

Ввиду зла, приносимого пьянством, церковная литература не просто зовет, а велит: «От хмельного питья, Господа ради, откажись» («Домострой», 11:163), «бегайте пьянства» («Слово св. отец», 3:102. Ср.: 3:65, 75), «не упивайтесь вином» («На рождество Богородицы», 2:77), «не пей вина» («Поучение св. Стефана», 2:78), «не буди

винопийца» («Поучение...», 2:90), «не упивайтесь вином, ибо в этом блуд» (митрополит Даниил, 10:525), «отгоняйте пьянства содомского беса» (св. Кирилл Философ, 3:288). И, наконец, еще более твердое требование Белгородского епископа: «Прекратите, братья, проклятое (окаянное) пьянство ... Скажите мне: чем отличаетесь вы от неверных, когда напиваетесь до опьянения?... Раскайтесь! Откажитесь от такого веселья, что велит напиваться по праздникам, и восплачьте, каясь в ваших излишествах, иначе закроется Царство Небесное» (6:407).

Примером трезвости «всем людям» должны служить живущие «в священном дому» — епископы и клирики (митрополит Даниил, 10:525; ср.: 7:509).

Одновременно с пьянством обличались и пороки, тесно связанные с ним, — чревоугодие и телесная нечистота (см. Еф. 5, 3). «Якоже многа дрова велик огонь раждают, тако и множество брашен мысли злыя растят» («Слово об умеренности...», 2:89). «В «Хождении Пресвятой Богородицы по мукам» рассказывается, что «увидела Святая мужа», который пребывал в непрерывных страданиях от постоянно грозившего ему чудовищного змея за жизнь «в блуде и беззаконии» (6:175).

Преподобный Максим Грек, осуждая упомянутые пороки, говорит, что Господь, как искусный врач, каждому человеческому недугу дает особое лечение: пьянству — трезвость, чревоугодию — пост, телесной нечистоте — воздержание. «Премудр бо и душеспасителен врач сый Господь... не одну лечбу всем такожде сотворяет; но противно стужающей болезни» (27:111).

Порицалось также внешнее благочестие без участия в нем сердца (Мф. 15, 8 — 9). Тех людей, которые на словах были «богобоязливы, а делом нечестивии» (св. Иоанн Златоуст, 3:238) или других учили, а сами предлагаемое не исполняли, уподобляли гусям, «которые людям красивые звуки издают, а сами не слышат» («Пчела», 7:517). Особенно показательно выступление преподобного Максима Грека по поводу тверского пожара в 1517 году. На недоумение правящего епископа: за что же Господь наказал город, ибо праздники совершались торжественно с «пением красногласными» и «шумом колоколов», — дается ответ: не исполняли сути святого Евангелия; дары приносили «смешана слезами сирот и вдовиц» (27: 126 — 127).

В назидание всем лицемерам в Киево-Печерском Патерике рассказывается об одном недостойном иноке. В Патерике говорится, что у блаженного Онисифора был духовный сын и друг, который делал только вид подражания своему учителю: «являлся постником и притворялся целомудренным, втайне же ел и пил и худо проводил лета жизни своей». Но вот он внезапно умер — и от тела его пошел такой смрад, «что никто не мог приблизиться к нему». Так продолжалось и тогда, когда тело его было положено в пещеру, даже «бессловесные бегали от пещеры той». Мало того, «много раз слышался и вопль горький, словно кто-то мучил умершего». После усердной молитвы блаженного Онисифора ангел Господень открыл причину наказания: «В назидание всем согрешающим и нераскаянным, чтобы, видевши это, покались» (22:153 — 154).

Наконец, осуждались и лень, праздность, нежелание подвизаться, трудиться. «Кто в жизни своей в лени пребывает, тот не спасется» (св. Иоанн Златоуст, 11:63). «Лежать долго — не добыть добра, а горя не избыть» (св. Кирилл Философ, 9:579). И еще в развитие этой темы говорится: «Мати злым лень: доброты бо, яже имаши, крадеть, а их же не имаши, не дасть обрести» (преп. Исихий, 21:10). «Праздный же да не ясть» (там же). Церковная литература учит побеждать лень трудом: «Бегай праздности губительная, деланием же рук отгоняй уныние мысли своя» (преп. Максим Грек, 27:104).

* * *

Как бы обобщая обличение пороков, русская церковная литература еще и еще раз зовет: «Отложим дела тьмы, облечемся в оружие света» (преп. Максим Грек, 27:113). «Будьте смиренны и кротки... Не завиди, не клеветчи... Не суди брата ни мыслию... З братиею не буди ино на сердци, а ино в устех... Под братом ямы не рой... Ни молвити срамна слова, ни гнева на всяк день имети... Мзды не емлите... Не до пианства... Не ядите скверна» (архиепископ Лука Жидята, 1: 14 – 16). «Плотских любосластных вещей бегати» (св. Василий, 3:20 и далее; ср.: 3:142; 4:91). Должно помочь и ближнему, «погибающему в злых делах» (слово св. отец, 3:91). Если даже и «клирика или черныца видиши бесчинно ходяща, учти [его] достоин, да образ жития инем даст, а не соблазняет мира» (3:91). «Научися жити по евангельскому словеси: очима управление, а языку удержание, телу порабощение, уму смирение, помыслы чисты имея» (св. Василий, 4:88). «Живи по христианскому закону, во всяких обычаях, без лукавства и безо всякия хитрости ко всем» (Сильвестр сыну, 3:146). Если по такому пути будет идти человек, то станет сыном света и наследником Царства Небесного и будет на нем «милость Божия, и Пречистыя Богородицы и Заступницы нашей, и великих чудотворцев: Николы, Петра, Алексия, Сергия, и Никона, Кирилла, Варлаама, Александра и всех святых» (3:148). «Потому вам с мольбою говорю, — увещает пасомых Владимирский епископ Серапион, — раскаемся все мы сердечно... отвратимся от всех злодеяний — и Господь Бог да вернется к нам» (7:455).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цифры перед двоеточием указывают порядковый номер источника, а после двоеточия — страницу.

² Часть литературных памятников, свидетельствующих об этой борьбе, издана Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой в конце прошлого столетия в книге «Всем пьющим и непьющим о погубительном пьянстве» (см. в списке «Источники, литература», № 30). В книге представлены материалы по следующим темам: 1. «О вине и пьянстве» (из творений св. Иоанна Златоуста); 2. «Грозное слово святителя Василия Великого на упивающихся»; 3. «Десять горьких гроздов пьянства» (из сочинений св. Димитрия, митрополита Ростовского); 4. «До чего доводит пьянство» (письмо слабому человеку); 5. «Непобежденный враг русской земли»; 6. «О том, как изобретательны пьяницы»; 7. «В чем корень пьянства?»; 8. Древнерусские поучения против пьянства. I. Из рукописи «Златая Цепь». II. Из рукописного «Сборника»; 9. Слово о пьянстве из «Статира» (старинная рукопись, содержащая поучения сельского священника); 10. Отголоски древнерусской проповеди против пьянства; 11. Слово покаявшегося пьяницы «О многопотопном пьянстве»; 12. «Слово о пьяницах» (архимандрита Гавриила, конец XVII в.); 13. «Великопостное послание духовного отца к духовному сыну-пьянице» (из «Измарагда»); 14. «Обет воздержания от опьяняющих напитков» (слово митрополита Московского Сергия); 15. «Благодатное врачество против пьянства»; 16. «Как помочь нашему общерусскому горю?»; 17. «Из грешника — мученик» (о св. Вонифатии); 18. «Доброе слово жене, у которой муж пьяница»; 19. «Слово Кирилла Философа о хмельном питии ко всем».

ИСТОЧНИКИ, ЛИТЕРАТУРА

1. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск первый, содержащий поучения: Луки Жидяты, митрополита Илариона, Феодосия Печерского и Кирилла Туровского. Издание журнала «Странник», под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1894. V+200 с.

2. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск второй. Славяно-русский пролог. Часть первая. Сентябрь-декабрь. Издание журнала «Странник», под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1896. LXVI+224 с.
3. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск третий: 1. Поучения о разных истинах веры, жизни и благочестия. 2. Слова на св. Четыредесятницу. 3. Поучения против язычества и народных суеверий. Издание журнала «Странник», под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1897. XVIII+330 с.
4. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск четвертый. Славяно-русский пролог. Часть вторая. Январь-апрель. Издание под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1898. VII+228 с.
5. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. (Выпуск 1). М.: Худож. лит., 1978. 413 с.
6. Памятники литературы Древней Руси. XII век. (Выпуск 2). М.: Худож. лит., 1978. 704 с.
7. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. (Выпуск 3). М.: Худож. лит., 1981. 616 с.
8. Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. (Выпуск 4). М.: Худож. лит., 1981. 606 с.
9. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. (Выпуск 5). М.: Худож. лит., 1982. 688 с.
10. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. (Выпуск 6). М.: Худож. лит., 1984. 768 с.
11. Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. (Выпуск 7). М.: Худож. лит., 1985. 638 с.
12. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. (Выпуск 8). М.: Худож. лит., 1986. 640 с.
13. «Изборник» (Сборник произведений литературы Древней Руси). М.: Худож. лит., 1969. 800 с.
14. Хрестоматия по древнерусской литературе. Составители М. Е. Федорова и Т. А. Сумникова. М.: Высшая школа, 1985. 256 с.
15. Сокровища древнерусской литературы. Русское историческое повествование XVI – XVII веков. Составление, предисловие, подготовка древнерусских текстов, перевод и примечания Ю. А. Лабынцева. М.: Советская Россия, 1984. 352 с.
16. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV – XVII вв. Составители С. Д. Бабишин, Б. Н. Митюров. М.: Педагогика, 1985. 368 с.
17. Лихачев Д. С. Прошлое – будущему. Статьи и очерки. Л.: Наука, 1985. 576 с.
18. История русской литературы XI – XVII веков. Под редакцией Д. С. Лихачева. М.: Просвещение, 1985. 432 с.
19. Водовозов Н. В. История древней русской литературы. М.: Просвещение, 1972. 384 с.
20. Кусков В. В. История древнерусской литературы. М.: Высшая школа, 1982. 296 с.
21. Памятники русской литературы X – XVII вв. – ТОДРЛ, т. 25. М.–Л.: Наука, 1970. 360 с.
22. Художественная проза Киевской Руси XI – XIII веков. Составление, переводы и примечания И. П. Еремина и Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1957. XII + 370 с.
23. Древнерусская литература в исследованиях. Хрестоматия. Составитель В. В. Кусков. М.: Высшая школа, 1986. 336 с.
24. Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Сборник научных трудов. Л.: Наука, 1985. 352 с.
25. Дмитриев Л. А. Житийные повести русского севера как памятники литературы XIII – XVII вв. Л.: Наука, 1973. 304 с.
26. Рыбаков Б. А. Из истории культуры Древней Руси. М., Изд-во Московского университета. 1984. 240 с.
27. Громов М. Н. Максим Грек. М.: Мысль, 1983. 200 с.
28. Писатели и книжники XI – XVII вв. (Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси»). – ТОДРЛ, т. 40. Л.: Наука, 1985, с. 31 – 189.
29. Пролог, декабрь-февраль. На славянском языке. Без тит. листа. 351 – 696 + 16 листов.
30. Троицкая народная беседа. Кн. 1.: Всем пьющим и непьющим многопользная книжица о погибельном пьянстве. Троице-Сергиева Лавра, 1896. 120 с.

ПЛАТОН И СВЯТООТЕЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

«Никто не приблизился к нам более, чем философы платоновской школы. Поэтому зачем подвергать разбору других?» – так писал некогда блаж. Августин¹. И мы, следуя его совету, в качестве основного представителя античной мудрости также избираем Платона, выясняя, в чем выразилось его влияние на формирование христианского богословия. Данная статья ни в коем случае не претендует на какое-либо изложение философии Платона, она лишь о восприятии Платона святыми отцами и учителями Церкви, о преломлении платоновской философии в святоотеческой литературе.

Современный исследователь Платона Анри Жоли (Henki Joly) справедливо считает, что нам нелегко ощутить подлинного Платона, поскольку он зачастую воспринимается сквозь призму позднейших комментариев и толкований: «Платон был объектом почти постоянного комментирования. Но множество совершенно различных комментариев к одним и тем же текстам не предполагает ли если не бесконечное множество возможных Платонов, то, по крайней мере, множество различных Платонов? Следовательно, платоновская философия – как она воспринималась и толковалась в истории – не является в собственном смысле философией Платона»². Это действительно так. Например, с легкой руки Аристотеля распространилось мнение, что платоновские идеи трансцендентны вещам. Однако далеко не все платоновские тексты подтверждают это мнение. Платон – философ слишком свободный и диалектически противоречивый, чтобы можно было из его философских текстов сконструировать некую «систему». И отцы Церкви воспринимали учение Платона не как некую систему суждений, но, скорее, как отдельные высказывания и образы, одни из которых – по причине созвучности Священному Писанию – одобрялись и творчески использовались, другие же – как противоречившие Писанию и подававшие повод к ересям – подвергались критике. Поэтому и мы в данной статье не будем ориентироваться ни на античные, ни на современные комментарии к Платону, не будем пытаться систематично излагать его взгляды. Мы расскажем лишь о роли некоторых платоновских текстов в святоотеческой письменности.

Следует согласиться и с другим мнением А. Жоли: «Поскольку платоновская философия предстает в виде квазитотальности, проблема исследователя состоит также в том, чтобы и обозначить ее в целом, и не впасть в поверхностность и многословие. Поэтому любое новое исследование Платона должно быть возможно более кратким и определенным по методу»³. Итак, руководствуясь методом сравнения и стараясь быть по возможности краткими, приступим к исследованию влияния Платона на святоотеческую литературу.

ОНТОЛОГИЯ

Отправной точкой онтологии Платона можно, на наш взгляд, признать разделение бытия на «истинно-сущее» и «мнимо-сущее». Именно с этого разделения сам

Платон начинает повествование о происхождении мира в «Тимее»: «Для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и разъяснения, очевидно, и есть вечно-тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле»⁴.

Рассуждения об истинно- и мнимо-сущем (в смысле противопоставления Божественного бытия тварному) встречаем у многих отцов Церкви. *Блаж. Августин* пишет: «Я рассмотрел всё, стоящее ниже Тебя (Бога), и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, ибо всё от Тебя, и его нет, ибо это не то, что Ты... Ничто не призрачно, кроме того, что мы считаем существующим, тогда как оно не существует...; «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14), то есть как бы в сравнении с Ним, Который существует истинно, ибо неизменяем, всё, что сотворено изменяемым, — не существует, — мысль, которой горячо держался и которую старательно проводил Платон»⁵. *Блаж. Августин* даже допускает, что Платону «не были неизвестны» книги Писания, что «пламенная любознательность», возможно, побудила его ознакомиться с ними через переводчика. *Дионисий Ареопагит* использует термины Платона в рассуждениях об ангельском мире: «Наименование святых Господств означает господство, не прилепляющееся ни к чему случайно существующему, но всегда всецело к истинно-сущему обращающееся»⁶. *Св. Григорий Богослов* пишет: «Нужно размышлять о настоящем как преходящем, а об уповаемом как вечно присущем, отличать истинно-сущее от кажущегося и к первому стремиться, а последнее — презирать»⁷. Но не только у знаменитых богословов встречаются подобные высказывания. Святитель Игнатий (Брянчанинов) обращает наше внимание на слова *св. мученика Тивуртия*, который, сравнивая временную и вечную жизнь, произносит: «Мнится быти — и несть; и мнится не быти — и есть»⁸.

Разделив, таким образом, бытие на вечное и возникшее, Платон постулирует, что вечное бытие является первообразом или образцом (παράδειγμα) космоса: «Космос был создан по тождественному и неизменному образцу, постижимому с помощью рассудка и разума»⁹. *Блаж. Августин* пишет по этому поводу: «Платоники поняли, что существует нечто, в чем заключается первообраз неизменный, и совершенно справедливо полагали, что в нем-то и лежит начало вещей, которое не сотворено, но которым сотворено всё. Так «разумное Божие Бог явил им» (Рим. 1, 19)»¹⁰. Сам термин «образец» («парадигма») особенно часто употребляет автор «*Corpus Aereopagiticum*»: «Все существующее является неким изображением и подобием Божественных парадигм»¹¹; «Первопричина предзаключает в себе парадигмы всех сущств»¹².

Далее, Платон задается вопросом: кто же Тот, Кто устроил космос, взирая на вечный первообраз? «Конечно, — говорит он, — Творца и Отца этой вселенной нелегко отыскать, а если мы Его и найдем, о Нем нельзя будет всем рассказывать»¹³. Любопытный комментарий к этим словам встречаем у *св. Григория Богослова*. Он понимает слова Платона в апофатическом смысле и, со своей стороны, старается усугубить этот смысл: «Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно», — так философствовал один из эллинических богословов, и, думаю, не без хитрой мысли: чтобы считали его постигшим, — сказал он «трудно», а чтобы избежать обличения, — наименовал сие неизреченным. Но как я полагаю — изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно»¹⁴.

Отправляясь от красоты и гармонии космоса, Платон полагает причину его сотворения в благодати Творца: «Рассмотрим. по какой причине устроил возникновение и эту вселенную Тот, Кто их устроил. Он был благ, а Тот, Кто благ, никогда и

ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, Он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобными Ему Самому... Ибо невозможно, чтобы Тот, Кто есть высшее Благо, производил нечто, что не было бы прекраснейшим»¹⁵.

В святоотеческом богословии учение о благодати Божией как первопричине творения является практически общепринятым. Ориген: «Бог не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого Себя, то есть кроме Своей благодати»¹⁶. *Св. Афанасий Великий*: «Бог выше всяческих по естеству благ и выше всякой благодати, и посему человеколюбив, ибо в благом не может быть ни к кому зависти. Посему не завидует Он никому в бытии, но хочет, чтобы все наслаждались бытием и всем мог Он являть Свое человеколюбие»¹⁷. *Преп. Иоанн Дамаскин*: «Бог вседольный произвел тварей из небытия в бытие, не потому, чтобы в чем-либо имел нужду, но чтоб они, соответственно приемлемости своей, причащаясь Его блаженства, наслаждались. Сам же Он веселится о делах Своих, видя их веселящимися и всегда ненасытно насыщающимися ненасытимым»¹⁸. *Блаж. Августин*: «И Платон за самую основательную причину сотворения мира признает то, что благие творения должны были произойти от благого Бога. Этой причины – благодати Божией, причины такой справедливой и достаточной, – не признавали многие еретики»¹⁹. Под еретиками блаж. Августин имеет в виду манихеев, полагавших, что к миротворению Бога вынудило приступить враждующее против Него извечное зло, для обуздания которого Бог вынужден был смешать с ним Свое доброе естество. Так, человеческая душа, по мнению манихеев, это часть Бога, но находится она в оковах зла, то есть тела.

Первоначально Творец вселенной, согласно Платону, созидает неподвижные звезды, являющие собой вечносущие божественные существа, и затем обращается к ним с речью, в которой поручает им созидать все роды живых существ: «Если эти существа возникнут и получают жизнь от Меня, – говорит Он, – они будут равны богам. Итак, чтобы они были смертными, обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ... Впрочем, поскольку подобает, чтобы в них присутствовало нечто соименное бессмертным, называемое божественным началом, Я вручу вам семена и начатки созидания; но в остальном вы сами довершайте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным»²⁰.

Критику этого платоновского мифа встречаем у *блаж. Августина*. Он пишет: «Платон полагал, что меньшие боги, созданные верхним Богом, творили прочих живых существ так, что бессмертную часть брали от Него, а смертную придавали сами. Поэтому он признавал их творцами не душ наших, а тел. Но так как Порфирий говорит, что ради очищения души следует избегать всякого тела и вместе со своим Платоном и другими платониками полагает, что жившие невоздержно и нечестно возвращаются в смертные тела, чтобы терпеть наказания (по Платону – даже и в тела животных, а по Порфирию – только в тела людей), то, чтобы быть последовательными, они должны бы сказать, что эти боги, которых они заставляют нас почитать за родителей и творцов, суть не что иное, как устроители наших оков и тюрем... Но если жизнь в этом теле дается только для того, чтобы терпеть, то как же Платон говорит, что мир не мог бы быть прекраснейшим и наилучшим, если б не был наполнен всякого рода существами, то есть бессмертными и смертными?... И если Бог, о чем постоянно напоминает Платон, содержал в вечном Уме образы как всего мира, так и всех существ, то почему Он не сотворил всего Сам? Или Он не захотел быть Творцом некоторых тварей, хотя для сотворения их Его неизреченный и неизреченно-достохвальный Ум и владел искусством? Итак, истинная всемирная религия справедливо признает и проповедует, что Он был Творцом всего существа живущих, то есть душ и тел»²¹.

Далее, Платон повествует о «материале», из которого создан космос. Это – «восприимница и как бы кормилица всякого рождения», назначение которой состоит в том, чтобы «хорошо воспринимать отпечатки всех вечносушущих идей», а для этого она сама должна быть чужда каким бы то ни было формам. Итак, это «незримый, бесформенный, всевосприемлющий вид»²². Исследователи отмечают, что обычным античным наименованием материи – υλη, буквально означающим строительный материал, Платон не пользуется, зато обозначает материю термином «пространство» (χωρα). Однако это не пространство в нашем понимании слова: «оно вечно, неразруσιμο, но воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно»²³. Исследователи полагают, что в данном случае следует иметь в виду этимологию слова χωρα от χαοζ – зияние, бездна. Но для нас важнее всего отметить косвенное утверждение в некоторых фразах «Тимея» вечности материи, точнее сказать, ее существования до того, как ее «коснулся Бог»²⁴, которому отводится, вследствие этого, лишь «оформительская» роль. Эта мысль вызывает резкую критику отцов Церкви. *Св. Григорий Богослов* пишет: «То, что эллинские мудрецы представляли о материи и форме, что они собезначальны, – это ни на чем не основанный миф. Видел ли кто когда-нибудь материю без формы? Или кто нашел форму без материи, хотя и очень много трудился в сокровенных изгибах ума? А я не находил ни тела бесцветного, ни бестелесного цвета. Кто отделил друг от друга то, чего не отделила природа, но свела воедино? Но отделим форму от материи... Кто кроме Бога слил их между собою? Но если Бог – соединитель, то Его же признай и Творцом всего... Помыслил многохудожный родитель вселенских – Божий Ум, и произошла материя, облеченная в формы»²⁵. Следует также иметь в виду, что неприязнь святых отцов Церкви к данным рассуждениям Платона объясняется не только богословскими мотивами, но и использованием платоновских схем в гностицизме. Об этом говорится у *св. Иринея Лионского*: «Называя эти вещи образами того, что существует в горнем мире, они (валентиниане), очевидно, высказывают мнение Демокрита и Платона. Ибо Демокрит первый сказал, что многие и различные формы из всеобщего пространства низошли в этот мир. Платон же говорил о материи, образце и Боге. Следуя им, валентиниане называли формы Демокрита и образец Платона «подобиями», изменив лишь название»²⁶. Однако в видоизмененном варианте основная схема Платона о взаимосвязи образца и материи встречается и в святоотеческом богословии. Так, например, у *преп. Максима Исповедника* говорится: «Чувственный мир существует в умопостигаемом посредством логосов, а умопостигаемый в чувственном – посредством отпечатлений»²⁷.

Следует также отметить, что святоотеческая критика платоновского идеализма частично основана на распространенном мнении Аристотеля, согласно которому платоновские идеи трансцендентны вещам, существуют отдельно от них и являются их ненужными удвоениями. Современные филологические исследования различных платоновских текстов выявляют предвзятости этого мнения. Так, исследователь Д. Росс (D. Ross) пишет, что, говоря об отношении идей к вещам, Платон, с одной стороны, употребляет выражения: «само-по-себе», «образец», «определять», «уподобляться», «подражать», как бы говорящие о трансцендентности идей. Но он также использует выражения: «заключаться», «входить», «иметь», «быть причастным», «присутствовать», «присоединяться», которые, напротив, говорят об имманентности идей. Первую группу выражений Росс обозначает типологическим термином «прообраз», а вторую – термином «причастность». По его мнению, Платон вполне сознательно использует столь различные метафоры. Исследователь Э. Хейвлок (E. Havelock) тоже приходит к выводу, что «никакой теории идей у Платона не су-

ществовало, поскольку он ее нигде строго и последовательно не проводил. Он хотел лишь показать, что за видимыми, чувственно воспринимаемыми вещами скрываются невидимые и абсолютные закономерности»²⁸. Повод к односторонним толкованиям давал, по-видимому, «Тимей», взятый изолированно от других диалогов Платона. Судя по всему, именно его имеет в виду *св. Василий Великий*, когда пишет: «Сотвори Бог небо и землю» – то есть самую сущность, взятую вместе с формой, потому что Он не только изобретатель образов, но Зиждитель (Демииург) самой природы существ. Иначе, пусть ответят нам: как встретились между собою деятельная сила Божия и страдательная природа вещества, встретились между собою вещество, являющееся материей без образа, и Бог, имеющий знание образов без вещества, встретились так, что недостающее у одного подается другим – Зиждителю дается то, над чем показать искусство, а веществу то, что отлагает его безобразие и неимение формы?»²⁹. Ироническое изложение «демиургизма» «Тимея» сквозит и в следующей фразе *св. Василия*: «Их (философов) ввела в заблуждение бедность человеческой природы. Поскольку у нас каждое искусство трудится над каждым веществом отдельно, например: кузнечное – над железом, плотничное – над деревом; поскольку в этих искусствах иное есть материал, иное – форма, а иное – произведенное по форме, так как вещество берется совне, форма придается искусством, а производением бывает нечто, составленное из того и другого, из формы и материи, – то они рассуждают таким же образом и о Божием созидании»³⁰. Впрочем, примечательно, что ни *св. Василий*, ни *св. Григорий* имени Платона в данных текстах не упоминают. Зато *св. Афанасий Великий* учение об извечном существовании материи относит к самому Платону: «Другие же, и в числе их великий Платон, рассуждали, что Бог сотворил вселенную из готового и несотворенного вещества»³¹. Любопытно, что окончательное решение вопроса о происхождении материи в платонизме было родственным христианскому: Творцом материи является Бог. Последний выдающийся платоник, Прокл, говорит об этом следующее в своей комментарии к «Тимею»: «На наш взгляд, материя – это беспредельность, а идея – предел. Если же Бог производит всякую беспредельность, то Он производит и материю как последнюю беспредельность. Вот это и есть первоначальная и несказанная Причина материи»³². И о том же – в «Первоосновах теологии»: «Материя получила свою субстанцию от Единого, ... материя, будучи субстратом всего, эманировала из Причины всего»³³.

Диалектика взаимосвязи Бога как «Единого» и тварного мира как «многого» или «иного» представлена Платоном в диалоге «Парменид». Материальный мир является в «Пармениде» ино-бытием Единого, то есть Единым, сущим в мире множественности и становления. Если рассматривать Единое Само по Себе, как Абсолют, совершенно не причастный множественности, то Оно непостижимо и мы даже не можем назвать Его существующим. Познать же Единое можно лишь в Его связи с бытием, в котором Единое присутствует не как сущее в Себе, но в «ином», то есть в материальном, множественном, становящемся мире. Это уже не просто «Единое», но «Единое сущее». В своей связи с бытием Единое есть «и одно и многое», не будучи ни одним, ни многим»³⁴. Рассуждения об ино-бытии Единого встречаем у *Дионисия Ареопагита*: «Что же касается божественной инаковости, то мы не должны предполагать, что она является неким нарушением неизменной тождественности Бога, но лишь Его многообразием в единстве»³⁵. И далее: «Инаковость же присуща Богу потому, что Он над всем промышляет и, все спасая, всем во всё становится»³⁶.

Будучи причастным иному, то есть бытию, Единое, тем самым, причастно и таким характеристикам бытия, как становление или изменение, покой и движение, равенство и неравенство, подобие и неподобие. Чтобы пояснить эту причастность,

Платон вводит в «Пармениде» понятие некоей границы между Единым и иным, где Единое оказывается одновременно тождественным Самому Себе (отличаясь от иного) и тождественным иному со всеми его характеристиками (отличаясь от Себя). Отождествляясь с иным, то есть бытием, Единое изменяется: покоится и движется, становится большим и меньшим, подобным и неподобным. Но, отличаясь от иного, будучи самотождественным, Единое не изменяется, не становится великим, малым или равным, подобным или неподобным³⁷. Своеобразный христианский комментарий к этим рассуждениям встречаем у того же *Дионисия*, автора «*Corpus Aegoragiticum*». Он пишет: «Всепричине приписывается и величина, и малость, тождество и инаковость, подобие и несходство, покой и движение... Например, Бог прославляется в Писании и в Величии, и в «веянии тихого ветра» (3 Цар. 19, 12), обозначающего божественную Малость; Он воспевается Тожественным, когда Писание говорит: «но Ты – тот же...» (Пс. 101, 28), и Иным, когда в Писании изображается многовидным и разнообразным; Подобным в качестве основы того, что обладает сходством и самого подобия; Неподобным же чему-либо, ибо ничто на Него не похоже; Постоянным же, и Неподвижным, и Почивающим вечно; и Подвижным, поскольку ко всему нисходит; ...Равенством, потому что всякое равенство предвосхищается в Нем запредельным образом»³⁸. Как видим, *Дионисий* перечислил здесь все упомянутые в «Пармениде» характеристики причастности Единого бытию.

Поскольку Единое причастно бытию, Оно причастно и времени. В «Тимее» время определяется как «движущийся образ (εἰκὼν) вечности»³⁹. Вечность всегда есть, а время было, есть и будет, оно движется, имеет начало и конец, впрочем, движется, подражая вечности, кругообразно. Определение времени, явно вдохновленное Платоном, встречаем у *преп. Максима Исповедника*: «вечность есть время, лишенное движения, а время есть вечность, измеряемая движением»⁴⁰. Отклик в святоотеческой литературе находит и следующее замечание Платона: «Было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку»⁴¹. *Блаж. Августин*, отвечая на «легкомысленный» вопрос, что делал Бог в течение бесчисленных веков до творения мира, говорит: «Прежде времен Ты был не во времени, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда? Когда не было времени, не было и «тогда»⁴². Та же концепция, а, вернее, запрет переносить на вечное временные категории, используется святыми отцами и в триадологии. *Св. Григорий Богослов*: «Но когда произошло сие рождение (Сына) и исхождение (Св. Духа)? Прежде всякого «когда»⁴³. *Св. Василий Великий*, разбирая фразу еретиков «Сын после Отца», которой они хотели указать на подчиненность Сына Отцу, пишет: «На каком основании говорится, что Сын после Отца? Как младший по времени или по достоинству и чину? Но никто не будет столь бессмыслен, чтобы утверждать, что Творец веков есть второй по времени. Измерять бытие Жизни, превосходящей всякое время и вся веки, сверх всякой меры неразумно»⁴⁴.

Разделяя время на части – было, есть, будет, Платон говорит, что самотождественное Единое приобщается времени через «есть» или «теперь», то есть через пребывание. Но существует ли само это пребывание? Ведь настоящее – это всего лишь некий мгновенный переход будущего в прошлое. Платон обозначает его словом «вдруг» и пишет: «Вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени»⁴⁵. Мысли Платона о времени получили развитие в «Физике» Аристотеля. Он пишет: «Время – мера движения и покоя... С движением связаны «прежде» и «после» – они же и есть время... «Теперь» есть граница, оно не есть время... «Теперь» в одном отношении тождественно, в другом – нет: оно различно, ибо оно всегда в ином и

ином времени (в этом и состоит его сущность как «теперь»), с другой стороны, «теперь» по субстрату тождественно... Если бы «теперь» не было каждый раз иным, но было тождественным и единым, – времени не было бы»⁴⁶. Итак, «одна часть времени была и уже не существует, другая в будущем и ее еще нет»⁴⁷, а «теперь» есть неуловимый переход одной части времени в другую. Рассуждения о времени, в значительной степени основанные на Платоне и Аристотеле, встречаем у *блаж. Августина*: «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить на части. Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается»⁴⁸. А вот та же тема у *св. Василия Великого*: «Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано?»⁴⁹

И еще у *блаж. Августина*: «Время не бывает без некоей подвижной изменчивости. Время образуют моменты движения и изменения. Происходящее во времени происходит после одного и прежде другого: после того времени, которое прошло, и прежде того, которое имеет быть»; «Мы измеряем время не будущее, не прошедшее, не настоящее – но проходящее»⁵⁰.

В заключение главы следует сказать об имеющихся в текстах Платона зачатках триадологии – учения о трех Первопричинах бытия. Как писал английский исследователь Ч. Бигг (Ch. Bigg), «происхождение платонической Триады – это один из наиболее трудных вопросов в истории философии, поскольку платоническая триадология, имея своим источником разнообразные спекуляции самого Платона, впоследствии подвергалась различным модификациям. В «Государстве» Бог описывается Платоном как Благо, как Источник бытия. В «Тимее» Демиург (Мастер, Устроитель) устроит космос в соответствии с идеями («образцами»), независимыми в своем вечном существовании. Здесь же говорится и о Мировой Душе, источнике космической жизни. Итак, налицо три начала: Бог, идеи и Мировая Душа. Таким образом, у Платона появляется божественная Триада»⁵¹. Согласно Плотину, «Платон различал Благо (Отца Причины), Ум (Причину сущего) и Душу, распростертую вокруг мира» (V, I, 8). Но о трех Первопричинах совместно Платон говорит лишь во 2-м письме сиракузскому тирану Дионисию, да и то весьма извлекательно. В этом же письме есть и замечательные слова о богопознании как вечной жажде, боли человеческой души: «Ты говоришь, что тобой недостаточно воспринято учение о природе Первопричины... Вот в чем дело: всё тяготеет к Царю всего и всё совершается ради Него. Он – Причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему – третье. Человеческая душа стремится познать, каково все это..., и вопрошает: что это такое? Это прирожденная нашей душе боль, которую если не исторгнуть, никто никогда не постигнет подлинной правды... Я никогда не встречал никого, кто бы это открыл, вся моя деятельность была именно на это направлена»⁵². Уже *Климент Александрийский* считал этот текст таинственным указанием на Святую Троицу: «Третье – это бытие Святого Духа, второе же – Сына»⁵³.

Упоминания о каждой из Первопричин рассеяны в различных диалогах Платона. В «Государстве» Благо сравнивается с солнцем: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, питание, хотя само оно не есть становление; (так и) познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря Благому, Оно же дает им и бытие, и существование, хотя Само Благо не есть существование, Оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой»⁵⁴. В святоотеческом богословии часто встречаются как наименования Бога Благом, так и сравнения Его с солнцем. *Преп. Иоанн Дамаскин*: «Отец – пресущественное солнце, источник благодати, бездна сущности»⁵⁵. Следует отметить, что выражение «пресущественное (сверх-существенное) солнце» аналогично заявлению Платона, что

Благо превышает существования, за пределами существования. *Дионисий Ареопагит* пишет: «Как наше солнце не рассуждает или предпочтительно не выбирает, но в силу самого своего существования освещает всё, что в меру своих сил способно приобщиться к его свету, так и Благо, Которое превосходит солнце, подобно тому, как запредельный образ превосходит слабое свое изображение, изливается на все существующее в меру его восприимчивости»⁵⁶. *Св. Григорий Богослов* дает парафраз платоновского высказывания: «Благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому будет тем же, чем в области зримого будет солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам»⁵⁷. *Св. Григорий* пишет: «Солнце в чувственном — то же, что Бог в мысленном, сказал один не из наших. Оно просвещает взор, как Бог — ум, и всего прекраснее в видимом, как Бог — в умозерцаемом»⁵⁸. *Блаж. Августин*: «Есть только одно простое и потому неизменяемое Благо — это Бог. Этим Благом сотворены все блага, но не простые, а потому изменяемые»⁵⁹.

Теперь приведем несколько высказываний Платона о Мировом Уме, Который еще Анаксагор считал Управителем космоса. Платон пишет: «Во всеобщем движении наблюдается стройный порядок, так как над светилами и прочими телами господствует все упорядочивающий Ум»⁶⁰; «Ум устроит всё»⁶¹; «Ум у нас — царь неба и земли»⁶²; «Целым правит Ум и некое изумительное, всюду вносящее лад, разумение»⁶³; «Мысль Бога питается Умом и чистым знанием»⁶⁴; «Ум относится к тому роду, который назван Причиной вещей»⁶⁵. Некоторые сходные описания Божественного Ума, хотя и редко, встречаются у отцов Церкви. Например, у *св. Григория Богослова*: «Всё породил в Себе Ум»⁶⁶; «Мир водружен великим бесконечным Умом, Который всё носит в Себе и Сам превышает всего»⁶⁷; «Высокое Слово Ума, следуя великому Уму Отца, водрузило несуществовавший дотоле мир»⁶⁸.

Мировую Душу Платон определяет как первоисточник движения, как «движение, способное двигать само себя»⁶⁹. Отзвук этого определения находим у *преп. Иоанна Дамаскина*: «Святого Духа понимаем как Силу... самодвижущую»⁷⁰. Впрочем, самодвижность, по преп. Иоанну, это не ипостасное свойство, его следует приписать всем Трем Лицам, ибо у Них «одна и та же деятельность, одно и то же движение»⁷¹. Далее, Платон именует Душу «Первоначалом»⁷²; «жизнью»⁷³; «причиной изменения и всяческого движения вещей»⁷⁴ (ср. у *преп. Максима Исповедника*: «На основании движения видов мы познаем наполняющую сущее Самосушую Жизнь (Святого Духа)»⁷⁵). Наконец, Платон дает, так сказать, нравственное определение Души: «Душа, восприняв вечно божественный Ум, ведет все к истине и блаженству»⁷⁶. Эта фраза уже близка к христианскому определению Святого Духа как Утешителя и Духа истины. Любопытно, что в рассуждениях Платона о Мировой Душе уже присутствует почва для субординационизма (учения о неравночестности Ипостасей). В «Тимее» сказано, что Бог сотворил Душу «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах», и, таким образом, получился «третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного»⁷⁷. Другими словами, природа Мировой Души — и Божественная, и тварная одновременно. Эта концепция, развитая в неоплатонизме, будет вдохновлять еретические мнения в христианской триадологии.

БОГОПОЗНАНИЕ

В рассуждениях о богопознании у христианских богословов мы часто встречаем одну метафору из платоновской притчи о пещере из 7-й главы «Государства». В этой притче Платон изображает человечество в виде узников, заключенных в тесной пе-

щере, неподвижно сидящих спиной к свету и имеющих возможность наблюдать лишь тени предметов, находящихся вне пещеры. Но вот с одного из них сняли окулы, извлекли на свет, и глаза его настолько поражены сиянием, что он вынужден «сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом на небо ему легче смотреть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и луну, а не на солнце и его свет... И, наконец, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на само солнце и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или других средах»⁷⁸. Эту метафору творчески использует уже *Ориген*, который пишет: «Наши глаза не могут созерцать саму природу света, то есть субстанцию солнца; но, созерцая блеск его или лучи, льющиеся в окна, или другие небольшие проводники света, мы можем сообразить, сколь велик сам жар и сам источник телесного света. Так и дела Божественного Промышления и искусство устройства вселенной суть как бы некоторые лучи Божественной природы в сравнении с самой субстанцией и природой. Наш ум своими силами не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной». Тут же *Ориген* в духе платонизма говорит, что ум не может созерцать Бога, потому что «он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в материи, остается относительно неподвижным и тупым»⁷⁹. Иной смысл имеет эта метафора у *св. Василия Великого*: «Посвятив себя предварительному изучению внешних писателей, потом уже начнем слушать священные и таинственные уроки и, как бы привыкнув смотреть на солнце в воде, обратим, наконец, взоры к самому свету»⁸⁰. Сходно с *Оригеном* рассуждает *св. Григорий Богослов*: «Кто, обложенный еще дольным мраком и грубой плотью, может цельным умом созерцать всецелый Ум, находясь среди непостоянного и видимого, вступить в общение с постоянным и невидимым? Даже из самых очищенных едва ли кто может видеть здесь хотя бы такой образ Красоты, каково изображение солнца в водах»⁸¹. Как видим, *св. Григорий* словно бы выражает сомнение в правомочности метафоры, полагая, что она недостаточно выражает степень непостижимости Божества. Однако в другом контексте он использует ее без оговорок, тем самым ее признавая: «Великолепие, видимое в твари, есть «задняя Божия» (Исх. 33, 22), то, что после Бога доставляет нам познание о Нем, подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым глазам, которые не могут смотреть на него, ибо живость света поражает чувство»⁸². Довольно подробный парафраз платоновского текста встречаем и у *блаж. Августина*, который пишет: «Благо есть некий невыразимый и непостижимый умственный свет..., но некоторые болезненно поражаются тем сиянием, которое горячо желают видеть, и часто, не увидев его, с удовлетворением уходят обратно во мрак. Поэтому им сначала нужно показывать такое, что не само собою светит, но может быть видимо при помощи света. Затем показывать то, что издает блеск, хотя и не собственный, а отраженный, – золото, серебро и тому подобное, не настолько, впрочем, блестящее, чтобы производить боль в глазах. Потом, пожалуй, с некоторой осторожностью следует показать огонь, затем – звезды, затем – луну, затем – блеск зари и сияние белеющего неба. Привыкнув к этой постепенности, всякий уже без трепета и с великим наслаждением увидит солнце»⁸³. Любопытно у Платона окончание притчи: если бы узревший истинный мир вновь вернулся в пещеру, ему бы не поверили, а если бы он попытался освободить узников, они бы его непременно убили. Очевидно, и этот мотив притчи о «тьме века сего» (Еф. 6, 12) привлекал к ней внимание святых отцов Церкви.

На «подступах» к богопознанию чрезвычайно важной представляется Платону диалектика. Диалектики – это люди, «способные охватить взором единое и многое»,

а именно: «различать всё по родам, не принимая один вид за другой», а также «различать одну идею, повсюду пронизывающую многое»⁸⁴. Диалектика обращена к истинному бытию, и это – удел избранных: «Философа, который постоянно обращается разумом к идее бытия, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области; духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания Божественного»⁸⁵. Одобрительный отзыв о диалектическом методе и его определение находим у св. *Василия Великого*, который пишет: «Обычно думают, что сила диалектики в том, чтобы научить подробно разбирать свойства предметов, распознать однородное и различить противоположное... Сила диалектики есть стена для догматов и не дозволяет расхищать и брать их в плен всякому, кто захочет»⁸⁶.

Но помимо защиты догматов, диалектике суждено было сыграть важную роль и в самом их формировании. Чрезвычайно важными для догматики оказались диалектические выводы платоновского «Парменида»: а) Единое, взятое Само-по-себе, без того, что Ему причастно, то есть вне Его связи с бытием, абсолютно непостижимо: «нельзя ни назвать Его, ни высказаться о Нем, ни составить себе о Нем мнения, ни познать Его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять Его»⁸⁷; б) познать Единое можно лишь в Его связи с бытием, то есть в Его инобытии. В Своем инобытии в мире множественности Единое существует как бы в раздробленном состоянии, представляя Собою принцип единения для всего сущего. Вследствие связи с иным Единое уже доступно познанию: «есть для Него имя и слово, Оно именуется и о Нем высказываются, и всё, относящееся к иному, относится и к Единому»⁸⁸. Эти выводы великолепно выражены у *Дионисия Ареопагита*: «Сверхсущности и Всепричине подобает безымянность и в то же время наименование всем тем, что существует»⁸⁹.

На этом диалектическом основании развивалось апофатическое (отрицательное) и катафатическое (положительное) богословие. По определению *Дионисия*, Бог есть «всё, что существует, и, опять-таки, ничто из того, что существует»⁹⁰, а потому, «будучи всем во всем и ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо»⁹¹. В плане наименований Он есть «неизреченная и неименуемая многоимянность»⁹². Рассуждения об именах апофатических (отрицательных) и катафатических (положительных) встречаем у многих отцов Церкви. Вот, что пишет, к примеру, св. *Василий Великий*: «Из Божественных имен одни показывают, что в Боге есть, а другие, напротив, чего в Нем нет. Ибо этими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некий отпечаток Бога. Например, называем Бога нетленным, невидимым, бессмертным, нерожденным... Всеми этими запрещающими именами производится как бы некое отрицание чуждого Богу... Также называем Бога благим, праведным, Творцом, Судьей и т. д. Эти имена, напротив, означают утверждение и выражение свойственного Богу и приличным образом о Нем умопредставляемого»⁹³. Св. *Григорий Богослов* пишет: «Исследующий естество Сущего, сказав, чем Он не является, присовокупит и то, чем Он является»⁹⁴. У преп. *Иоанна Дамаскина* читаем: «Одни из Божественных имен образуются через отрицание, объясняя то, что сверх-существенно, ...имена же, образуемые через утверждение, говорят о Нем как о Причине всего»⁹⁵.

Один из диалогов – «Тезтет» – Платон полностью посвящает критике сенсуалистической теории познания. Ее выражением служило известное изречение софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей», означавшее, что чувственное восприятие идентично истинному познанию. Платон выводит из этого тезиса ироническое заключение, что видящий что-либо тотчас становится знающим это, если же не видит, то и не знает. Но в таком случае, закрыв глаза, но еще помня о чем-то, человек

этого уже не знает. Но это нелепо, следовательно, наличие памяти обличает ложность тезиса Протагора. Кроме того, этот тезис делает каждого обладателем истинного знания. «Но разве не препираются тысячи людей, имея противоположные мнения?»⁹⁶ Да и сам процесс восприятия выявляет ложность тезиса. Ведь поскольку все материальное текуче, каждый предмет изменяется уже во время нашего восприятия. Но восприятие вещей происходит через их сравнение, а для этого уже необходимо нечто постоянное и нетекучее, то есть принцип умозаключений. Итак, человек постигает истину в качестве «идеи, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино»⁹⁷.

С другой стороны, познание Божественных истин есть «припоминание» того, что видела душа в своем предсуществовании, сопутствуя Богу и созерцая истинное бытие. Концепция «припоминания» (ἀνάμνησις) у Платона связана с орфико-пифагорейскими влияниями. Близкий к этим кругам поэт Пиндар выразил идею «анамнезиса» в следующих стихах: «На небе знать — то же, что видеть; на земле — то же, что вспоминать. Счастлив тот, кто проник в тайнства! Он познал источник и конец жизни»⁹⁸. «Припоминание» происходит уже не на уровне рассудка: Платон описывает его как своего рода исступление, неистовство, которое «уделяется как Божий дар». «Это неистовство, которое у людей от Бога, прекраснее рассудительности — свойства человеческого»⁹⁹.

Идею богопознания как «припоминания» (анамнезиса) из христианских богословов обсуждает *блаж. Августин*. «Мне кажется, — говорит он, — что душа принесла с собою все (знания), и так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем»¹⁰⁰. В диалоге «Об учителе» *блаж. Августин* рассуждает о процессе восприятия знаний. Знание передается посредством знаков. Но знак не может научить ничему, если я не знаю, какого предмета он служит знаком. Мы скорее постигаем знак после того, как на основании предшествующего опыта мысленно узнаём предмет, чем постигаем предмет по данному знаку. Знаки сами по себе не доставляют знания. Слушающий учится не словами, а припоминает, воспроизводя про себя соответствующие образы, учится от внутренней истины: «Обо всем постижимом для нас мы спрашиваем не у говорящего человека, который внешним образом произносит звуки, а у самой, внутренне присущей нашему уму, истины, хотя и побуждаемые к этому словами»¹⁰¹. Итак, слова есть лишь стимул, побуждающий к раскрытию знание, уже присутствовавшее в душе ученика, но как бы в свернутом виде. Это внутреннее знание и осознается вслед за «напоминанием» говорящего. Особенно это проявляется на высших уровнях духовной жизни: здесь ничего нельзя «передать», можно лишь «пробудить» или «раскрыть» в душе ученика. Затрагивая ту же тему уже в аспекте богопознания в «Исповеди», *блаж. Августин* констатирует, что «знание о бестелесном» не могло к нему прийти через органы чувств. «Единственное объяснение: они (знания) уже были в моей памяти, но были словно запряты и засунуты в самых отдаленных ее пещерах, так что, пожалуй, я и не смог бы о них подумать, если бы кто-то не побудил меня их откопать»¹⁰². В трактате «О Святой Троице» и сама жажда богопознания объясняется *блаж. Августином* за счет припоминания: «То, что разум совершенно не представляет, он не может захотеть знать, и то, что совершенно не знает, ни в коем случае не может любить»¹⁰³. Итак, «понимание, открывающееся в размышлении, рождается от знания, уже присутствовавшего в памяти, но сокровенно»¹⁰⁴. Если в диалогах «О количестве души» и «Об учителе» еще можно усмотреть некоторую связь концепции «припоминания» с платоновской идеей предсуществования души, то в «Исповеди» и в трактате «О Святой

Троице» *блаж. Августин* объясняет «припоминание» самой Божественной природой души, точнее, образом и подобием Божиим в человеке, а также и непосредственной связью человеческой души с Богом.

Что же именно, по Платону, припоминает, окрыляясь, философ? «Глядя на здешнюю красоту, он припоминает Красоту истинную»¹⁰⁵. Но вначале он должен от частной, конкретной красоты обратиться к созерцанию телесной и нравственной красоты во всем ее разнообразии, как бы «повернуть к открытому морю красоты»¹⁰⁶ (если перевести точнее, — к «огромному, многому (πολύ) морю красоты»). Это выражение, по мнению французского исследователя Жака Русса (Jacques Rousseau), «вдохновило *св. Григория Богослова* на определение Бога как «бесконечного (απειρον) моря сущности»¹⁰⁷. Впрочем, не только *св. Григория*. Сходный образ есть и у *св. Василия Великокого*, у которого сказано: «Словно в какое-то необъятное море погружая взор в бесконечность Божией жизни, не можем найти никакого начала, от которого она произошла»¹⁰⁸.

Миновав море красоты, созерцатель в своем мысленном восхождении в прекрасном достигает, наконец, Прекрасного самого-по-себе или Прекрасного по-природе. Это — Прекрасное в его Божественном единообразии, «не обремененное человеческой плотью или красками». Чтобы его увидеть, нужно, «начав с отдельных проявлений прекрасного, все время, словно по ступенькам, подниматься вверх ради Прекрасного самого-по-себе»¹⁰⁹. Тема восхождения к Первообразной Красоте находит отражение в богословии *св. Григория Нисского*, у которого говорится: «Сильный любитель красоты желает насытиться видением отличительных черт Первообраза... Чувствовать это свойственно душе, которая наполнена каким-то пламенеющим любовью стремлением к Прекрасному по-природе и которую от видимой ею красоты надежда всегда влечет к Красоте высшей»¹¹⁰. Созерцание Первообразной Красоты возможно, по *св. Григорию*, в состоянии духовного экстаза, когда созерцатель, будучи «как бы вне себя», видит «эту невыразимую и непостижимую Красоту в блаженном иступлении»¹¹¹. У *блаж. Августина* встречаем яркую метафору, являющуюся своеобразной импровизацией на платоновскую тему: «Философия» и «филокалия» (любовь к красоте) — две сестры, из них вторая — пала, потеряв крылья, и призвание философии — ее освободить. Филокалия совлечена силками похоти с неба, и, опозоренную, без крыльев, ее свободно парящая сестра — философия — узнаёт, но освобождает редко, ибо филокалия и не знала бы, откуда ведет род свой, если б не философия»¹¹².

Нашло отражение в святоотеческом богословии и описание «Прекрасного по-природе», о котором у Платона говорится: «Во-первых, вечное, не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения; во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим — безобразное». В-третьих, Оно предстает не в виде конкретного человека, земли или неба, а Само-по-Себе», всегда в Самом Себе единообразное; все же разновидности прекрасного причастны к Нему таким образом, что они возникают и гибнут, а Его не становится ни больше, ни меньше»¹¹³. Небольшой парафраз этого описания есть у *св. Григория Нисского*: «Единое Прекрасное по природе есть причина всякой красоты и блага. Оно прекрасно от Себя и через Себя и имеет красоту всегда равную себе, недоступную никакой перемене»¹¹⁴. *Дионисий Ареопагит* дает почти буквальный пересказ платоновского текста: «Прекрасным же называется никогда не начинающееся и никогда не перестающее; не возрастающее и не убывающее; и не такое, что оно то прекрасно, то безобразно; то такое, то не такое; и не относительно красивое, относительно же безобразное; ни в одном месте прекрасное, в другом же — нет; ни кра-

сивое для одних, некрасивое же для других; но само-по-себе и в себе всегда пребывающее Единой Красотой и источником всё украшающей красоты»¹¹⁵.

Итак, согласно Платону, истинное познание направлено в занебесную область, которую занимает «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму»¹¹⁶(Ср. у св. *Афанасия Великого*: «Человеческий ум может касаться Божественного и мысленного на небесах»)¹¹⁷. Но сама возможность познания подлинного бытия обусловлена тем, что душа уже созерцала его в своем бесплотном предсуществовании. Таким образом, платоновское учение о созерцании является частью его мифологической антропологии, к рассмотрению которой мы и переходим.

АНТРОПОЛОГИЯ

Человеческая душа, будучи поначалу совершенной и окрыленной, парит над миром, видит блаженные зрелища, питается созерцанием истины. Но «по какой-нибудь случайности она может исполниться забвения и зла и, отяжелев, утратить крылья»¹¹⁸. Тогда душа падает на землю и воплощается в человеческом теле. По окончании своей первой земной жизни некоторые души отбывают наказание за грехи, другие отдыхают в некоей небесной обители. На тысячный год они получают новый удел, причем могут соединиться как с плотью человека, так и с плотью животного. Души также могут «окрылиться» и вернуться на небо: самые достойные – через три воплощения, то есть через три тысячи лет, остальные же – не ранее, чем через десять тысяч лет...

Учение о «метемпсихозе» – перевоплощении душ – вызывает суровую критику святых отцов Церкви, и, пожалуй, наиболее суровую – со стороны св. *Иоанна Златоуста*, который в связи с метемпсихозом ставит под сомнение всю платоновскую философию: «В Платоне нет ничего удивительного, кроме красноречия. И как гробы, покрашенные снаружи, если откроешь, то увидишь исполненными гноя, зловония и сгнивших костей, так и учения этого философа, если отбросишь риторское красноречие, увидишь исполненными многими гнусностями и непристойностями, особенно, когда он философствует о душе, безмерно ее возвышая, а через то и хуля. Ибо иногда он именует душу происшедшею из Божия существа, иногда же ее, так безмерно и нечестиво возвысив, другим безмерием бесчестит, переселяя ее в свиней, ослов и других еще более бесчестных животных»¹¹⁹. Справедливости ради следует заметить, что Платон не говорит, что человеческая душа произошла из существа Божия (в «Тимее» лишь говорится, что она сотворена непосредственно Богом, тогда как тело – низшими богами), а из «бесчестных» животных у Платона упоминается лишь обезьяна.

Более обоснованную критику метемпсихоза находим у св. *Ириней Лионского*: «Учение о переселении душ из тела в тело мы можем опровергнуть тем, что души не помнят ничего из того, что с ними было прежде... Соединение с телом не могло бы совершенно уничтожить память и ясное представление прежде бывшего. Как теперь душа спящего многое из того, что видит и делает во сне, вспоминает и сообщает, так она должна помнить и то, чем занималась долгое время, в течение целого периода протекшей жизни. Ввиду этого Платон, тот древний афинянин, который первым ввел это мнение, когда не мог защитить его, придумал чашу забвения... Но если чаша забвения, после испития из нее, может изгладить память о содеянном, то откуда ты, Платон, знаешь это?»¹²⁰ Св. *Ириней* имеет в виду повествование о реке забвения, которым заканчивается «Государство»: души, перед тем как вернуться в тела, долж-

ны испить воды из реки «забвения» или «беззаботности», и те, которые пьют без меры, забывают абсолютно всё.

Блаж. Августин критикует метемпсихоз, называя его теорией круговращений душ, то есть так, как называли его неоплатоники. Он пишет: «Направим свою веру и ум в сторону от суетного и безрассудного «круговращения» нечестивых. Если платоник Порфирий не захотел следовать мнению своих об этих кругообращениях и непрерывных попеременных исхождениих и возвращениях душ и предпочел сказать, что душа посылается в мир для познания зла, чтобы, очистившись и освободившись от него, она, когда вернется к Отцу, уж ничему подобному не подвергалась, — то во сколько раз более должны мы отвращаться и удаляться от этой лжи, враждебной христианской вере?... Ибо душа освобождается с тем, чтобы никогда не возвращаться к несчастьям (жизни), восприняв никогда не прекращающееся вечное блаженство»¹²¹. Основной аргумент *блаж. Августина* против метемпсихоза следующий: это учение охлаждает любовь к Богу, поскольку обещается не вечная блаженная жизнь, а такая, которая может быть утрачена, вследствие чего блаженство становится мнимым, а злополучие — истинным.

Роковую роль сыграл метемпсихоз в богословии *Оригена*. По его мнению, души первоначально существовали в качестве бесплотных умов, а затем, вследствие охлаждения любви к Богу, получили в удел телесность: «Души, вследствие крайних уклонений ума, получили нужду в этих грубых и плотных телах»¹²². Платоническая основа этой теории очевидна. Что касается собственно метемпсихоза, то *блаж. Иероним* и император Юстиниан приписывали Оригену это учение: по их отзывам, он считал, что души могут входить в тела животных. Однако в сохранившемся латинском переводе книги «О началах» Ориген отвергает метемпсихоз: «Ни в коем случае нельзя принимать того, будто души доходят до такого упадка, что низвергаются даже в состояние неразумных животных»¹²³. Поэтому вопрос об отношении Оригена к метемпсихозу до сих пор остается открытым. «Если верить *св. Иерониму*, — пишет французский исследователь Э. Жильсон (E. Gilson), — *Ориген* допускал, что души могут деградировать, как в метемпсихозе пифагорейцев. Но в собственных текстах Оригена нет отрывков, позволяющих приписать ему эту доктрину»¹²⁴. Как бы то ни было, именно метемпсихоз стал одной из причин отрицательного отношения к Оригену и его богословскому наследию.

Учение о метемпсихозе у Платона, по мнению исследователей, связано с орфико-пифагорейскими влияниями и в конечном счете с Египтом. О том, что это учение греками было заимствовано, сообщает еще Геродот: «Когда умирает тело, души переходят в другие существа. Этот круг продолжается три тысячи лет. Это учение заимствовали некоторые эллины как в древние времена, так и недавно»¹²⁵. *Климент Александрийский* в «Строматах» (1, 5) также сообщает, что Пифагор заимствовал это учение у египтян. Прокл в комментарии к «Государству» связывает метемпсихоз с учениями орфиков. Сохранился, кстати, орфический отрывок, ярко повествующий о «ниспадении» душ и их воплощении в земных телах: «Как трепещут они в необъятной вселенной, как они вьются и ищут друг друга, эти бесчисленные души, исходящие из единой великой Души Мира! Они падают с планеты на планету и оплакивают в бездне забытую отчизну... О великий Дух, о божественный Освободитель, прими обратно твоих дочерей в твоё лоно неизреченного света!»¹²⁶

Платон многократно говорит о том, что душа бессмертна. В «Федоне» он дает 4 доказательства бессмертия души:

1) Взаимопереход противоположностей — один из законов бытия: большее возникает из меньшего и наоборот; за бодрствованием следует сон, а за сном бодрство-

вание. Так и за жизнью следует смерть, а за смертью должна следовать жизнь — «оживание» и «возникновение» живых из мертвых.

2) Истинное познание, то есть познание сущностей вещей, есть припоминание того, что душа знала до своего существования в теле. Само наличие в сознании абстрактных понятий, источником которых не может быть чувственное восприятие, свидетельствует о предсуществовании души. (Это доказательство в видоизмененном варианте находим у *св. Афанасия Великого*: «Душе, созерцающей бессмертное и помышляющей о бессмертном, необходимо и самой быть бессмертной»¹²⁷).

3) Все составное и сложное по природе подвержено распаду. Но душа, в отличие от тела, проста, не составлена из частей. Она подобна «божественному, бессмертному, единообразному, неразложимому самому по себе»¹²⁸, следовательно, бессмертна.

4) Душа — идея жизни. Причина существования вещи — ее смысл или идея. Когда вещи погибают, то не гибнут их идеи, принципы. Так и в области чисел: если четная двойка становится нечетной тройкой, то этим не уничтожается идея четности. Но душа есть жизнь, животворное начало тела. Поэтому, когда тело умирает, душа лишь отступает от него. «Душа приносит жизнь, она не примет того, что ей противоположно, то есть смерти»¹²⁹. (Это доказательство в сочетании с определением души как «самодвижущего начала» («Федр», 245) также использует *св. Афанасий Великий*: «Если душа движет тело, а сама ничем другим в движение не приводится, значит, душа самодвижна и, сложив с себя тело в землю, опять будет сама себя приводить в движение. Ибо не душа подвергается смерти, а умирает тело, вследствие разлучения с ним души. Поэтому, если бы душа была приводима в движение телом, то по разлучении с движущим ей следовало бы умереть. А если душа движет тело, то тем более ей необходимо приводить в движение и себя»¹³⁰. Еще ближе к Платону рассуждение *блаж. Августина*: «Душа есть жизнь известного рода. Следовательно, душа не может умереть. Ибо если бы она могла лишиться жизни, она была бы не душою, а чем-то одушевленным»¹³¹).

Каково же загробное существование душ? После суда умерших может ожидать тройкая участь («Федон», 113 а — 114 а):

1) тяжкие преступники (например, убийцы, святотатцы) попадают в тартар;

2) «державшиеся в жизни середины» несут наказания на некоем острове и постепенно очищаются;

3) прожившие жизнь свято попадают в страну горней чистоты, где полнота блаженства, истинный свет, истинное небо, истинная земля.

В «Законах» Платон так говорит о божественном правосудии: «Бог держит начало, середину и конец всего сущего... За ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона»¹³². Парафраз и одобрение этих слов находим у *св. Иринея Лионского*: «Платон оказывается гораздо благочестивее еретиков, ибо он одного и того же Бога признавал правосудным и благим, имеющим власть над всем и творящим суд, говоря так: «Бог, Который есть также Первоначальное Слово, владея началом, концом и серединой всех существующих вещей, праведно действует, обращаясь с ними сообразно с их природой, но всегда с Ним следует правосудие, карающее тех, которые отступают от божественного закона»¹³³. Под еретиками *св. Иринея* имеет в виду последователей гностика Маркиона, считавших, что благой Бог Отец не может быть судьей, поскольку судящего Бога нельзя считать благим.

Посмертная участь зависит от земной жизни человека и его добродетелей. Обычно Платон говорит о четырех главных добродетелях: мудрости, мужестве, рассудительности, справедливости¹³⁴, к которым иногда добавляются благочестие¹³⁵ и щедрость¹³⁶. Восхваление четырех добродетелей, правда с привнесением целомудрия,

находим у *св. Василия Великого*: «Для всякого похвально целомудрие, достойна одобрения справедливость, удивительно мужество, вождельно благоразумие»¹³⁷. Любопытно, что платоновское описание рассудительности весьма сходно с христианским пониманием целомудрия: рассудительность, говорит Платон, это «власть над удовольствиями и вожделениями, преодоление самого себя»¹³⁸. Иногда в этических рассуждениях отцов Церкви встречаем прямые цитаты из Платона. Так, *св. Василий*, говоря о том, что справедливость не должна быть показной, вспоминает фразу из «Государства» (316 а): «Если поверить Платону, то крайний предел несправедливости – казаться справедливым, не будучи таковым»¹³⁹.

Добродетель (ἀρετή) у Платона связана с понятием меры: «Все доброе, без сомнения, прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры»; «заблуждающаяся душа безобразна и несоразмерна»; только «сохраняя меру, совершают все хорошее и прекрасное»¹⁴⁰. Мера же, по общепринятому определению, есть «середина между избытком и недостатком»¹⁴¹.

Сходные рассуждения встречаем и у отцов Церкви. *Блаж. Августин*: «Обратиться к Богу – означает подняться до самого себя посредством добродетели и умеренности, удалившись от неумеренности пороков»¹⁴². *Св. Василий Великий*: «Добродетель есть некая середина и соразмерность, а избыток и недостаток в ту или иную сторону есть уже неумеренность и безобразие. Так, мужество есть середина, излишек его – дерзость, а недостаток – робость»¹⁴³. *Св. Григорий Богослов*: «Умеряй свою смелость, иначе она будет дерзостью, а не мужеством»; «Не надо иметь ни справедливости неумолимой, ни благоразумия, избирающего кривые пути. Лучше всего – во всем мера»¹⁴⁴.

Другая важнейшая основа добродетели для Платона – это некая соразмерность Богу, которая состоит в богоуподоблении. Об этом – рассуждение в «Законах»: «Какой образ действий любезен и соответствует Богу? Только один, согласный со старинным изречением: подобное любезно подобному, если оно сохраняет меру; несоразмерные же вещи нелюбезны как друг другу, так и вещам соразмерным. Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом Бог... Поэтому, кто хочет стать любезным Богу, непременно должен, насколько возможно, уподобиться Ему. В силу этого, кто из нас рассудителен, тот и любезен Богу, ибо подобен Ему. Так же и во всем остальном»¹⁴⁵. Сходное рассуждение находим в «Тезтете», только уже по поводу справедливости, которая также должна быть богоподражательной: «Бог не бывает несправедлив; напротив, Он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться Ему, чем стать как можно более справедливым»¹⁴⁶. Таким образом, через идею добродетели как богоуподобления или богоподражания нравственное совершенствование получает бесконечную перспективу. Впрочем, в христианской этике эта идея выражена гораздо ярче, поскольку основана на прямой евангельской заповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

Платон различает в душе три начала: разумное, гневное и вожделевающее («Государство», 439 в – 444 а). В «Федре» (253 d) он уподобляет их возничему и упряжке из двух коней, один из которых благороден, другой – строптив. Судя по расшифровке этого образа в «Государстве», возничий – это разум, строптивый конь – вожделение, а благородный конь – гнев, который зачастую становится союзником разума в борьбе с неразумными желаниями. Этот образ, несколько видоизмененный, находим у *св. Григория Богослова*. Он говорит о душе, которая правит тремя конями, то есть разумом, гневом и вожделением: «Душе даны бразды, и она должна управлять как бы колесницей, в которую впряжены три коня несходных свойств. Один конь благороден, другой – бесчинен, третий – кроток. Если ослабишь бразды

буйному — он встает на дыбы, упрямится, приводит тебя в затруднение во время пути, кидаясь, сам не зная куда; он привлекает к себе и среднего коня, убеждает его быть с ним заодно; а коня благородного, как пленника, порабощает и увлекает против воли... Если б душа рассуждала сообразно со своей природой, то с радостью бы предоставила весь путь благоразумному коню, который хорошо знает стезю, ведущую в горнее; среднему же строго бы внушила, чтоб он показывал свою рьяность только там, где должно, и бежал заодно с умным конем; а коня бесчинного стала бы усмирять сильными бодцами (то есть ударами шпор. — *Ред.*), ни на минуту не ослабляя узды»¹⁴⁷. А вот как использует платоновский образ св. Григорий Нисский: «Если разум (λόγος) имеет господство над тем, что привзошло в нас извне, то ни одно из движений души не будет содействовать пороку, но гнев (θυμός) произведет мужество, а вожделинию (ἐπιθωρία) доставит чистое божественное удовольствие. Если же разум кинет бразды и, подобно возничему, привязанному к колеснице, будет влачиться сзади нее, увлекаемый туда, куда понесет неразумный порыв коней, — тогда стремления превращаются в страсти, как это можно видеть у животных»¹⁴⁸.

Болезнь и порочность души, считает Платон, можно определить как несоразмерность душевных проявлений, когда «мнения находятся в раздоре с желаниями, воля с удовольствиями, рассудок со страданиями, и все они — между собой»¹⁴⁹. (Ср. у св. Григория Нисского: «Духовное в человечестве было здорово, когда душевные движения были растворены в нас равномерно»¹⁵⁰; также у Дионисия Ареопагита: «Зло представляется собой... несоразмерность»¹⁵¹). Душа несоразмерная непременно будет заблуждаться в отношении истины. «Заблуждение, — говорит Платон, — есть не что иное, как отклонение мысли, когда душа стремится к истине, но пронесется мимо понимания... Ведь если какая-либо вещь, находясь в движении и ставя перед собой цель, к достижению которой стремится, при каждом порыве минует ее и ошибается, — это происходит вследствие несоразмерности вещи и цели»¹⁵². (Ср. у Дионисия Ареопагита: «Зло является заблуждением, бесцельностью... Зло, находящееся в душах, проистекает из беспорядочного и ложного движения»¹⁵³). Кстати, любопытно, что слово *σάρτα*, переводимое на русский язык как «грех», по-гречески буквально означает «промах», «непопадание в цель». Отсюда становится понятным и высказывание преп. Максима Исповедника: «Зло созерцается не в природе созданий, но в ошибочном и неразумном их движении»¹⁵⁴.

Заблуждения и порочность души Платон объясняет и ее связанностью с плотью. В «Тимее» говорится, что ощущения «настигали», «обрушивались» на душу первозданного человека, вызвали смуту, сотрясали движения души. «Душа и теперь, вступив в смертное тело, поначалу лишается ума»¹⁵⁵. Платон любит сравнивать тело с могилой и темницей: «Многие считают, что тело, или плоть (σῆμα), подобна могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. Душа терпит наказание, находясь в теле, как в застенке»¹⁵⁶; «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей»¹⁵⁷. В «Федоне» темница описывается как связанность страстями и неведением: «Душа туга-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Философия видит всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам, крепче любого стражника, караулит собственную темницу»¹⁵⁸. Эти образы нередко встречаются и в святоотеческой литературе. Св. Григорий Богослов пишет: «Гибельная плоть — корень многовидных страстей, грязная цепь, тяжелый свинец, порождение воющего со мной вещества, гроб и узы царя твоего — небесного обра-

за»¹⁵⁹. И в другом месте: «Душа — это свет, заключенный в пещере, однако ж божественный и неугасимый»¹⁶⁰. *Блаж. Августин*, обозначая тело отвлеченным термином «смертность», восклицает: «Оглух я от звона цепи, наложенной смертностью моей». И в другом месте: «Истину знает только Бог и, может быть, узнает душа человека, когда оставит тело — эту мрачную темницу»¹⁶¹. *Св. Василий Великий* пишет: «Не должно служить телу, но должно философией, как от темницы, освобождать душу от общения с телесными страстями»¹⁶².

Следует, конечно, отметить и различие позиций: если по учению отцов Церкви телесность в ее нынешнем страстном состоянии («кожаные ризы») является результатом отпадения от Бога, то в платоновском «Тимее» эту враждебную душе телесность творят боги. Сам человек в этом неповинен. Поэтому Платон и подчеркивает, что «смертную природу зло посещает по необходимости»¹⁶³, и, следовательно, «все дурные люди бивают во всем дурными лишь против воли»¹⁶⁴. Отцы Церкви, наоборот, подчеркивают, что зло явилось результатом свободного выбора самого первозданного человека. Правда, с другой стороны, после грехопадения и человеческая воля в значительной степени утратила свободу, стала больной, и ее, по известному выражению *блаж. Августина*, излечивает лишь благодать. Позиция *блаж. Августина* в вопросе о свободе воли в какой-то степени созвучна платоновской: *Августин* полагает, что воля настолько утратила свободу, что человек не может сам по себе творить добро. Есть, конечно, и существенное различие: если, по Платону, «освобождать душу — дело философии»¹⁶⁵, то, по Августину, ее может освободить лишь благодать Христова. Как пишет французский исследователь Э. Жильсон, «Августин настаивал на необходимости благодати с такой убежденностью, какой не знали со времени апостола Павла. Без благодати можно познать закон, с благодатью можно его исполнить. Добрые дела рождаются от благодати, а не наоборот. Благодать — это помощь человеческой воле, дарованная Богом, она восстанавливает способность человека к добру, которой его лишает грех. Без благодати не было бы стремления творить добро, а если б и было, невозможно было бы его реализовать. Эта способность пользоваться волей для добра и есть свобода. Способность творить зло неотделима от воли, но лишь способность не делать его является признаком ее свободы. Чем полнее благодать Христова в человеке, тем он свободнее: «*Libertas vera est Christo servire*» («истинная свобода — рабство Христу»)»¹⁶⁶.

Размышляя в «Федоне» о взаимоотношении души и тела, Платон отвергает пифагорейскую теорию, согласно которой душа есть гармония тела, точнее, гармония материальных начал, из которых тело составлено. Один из аргументов Платона состоит в следующем: если считать порочность дисгармонией, то душа, оставаясь собою, то есть гармонией, никогда не будет причастна дисгармонии, то есть порочности. Отсюда следует, что души всех существ одинаково хороши, а это абсурдно. Потому не надо думать, что «душа — гармония и ею руководят состояния тела, но, наоборот, она сама руководит и властвует, и она гораздо божественнее любой гармонии»¹⁶⁷. Критику взгляда на душу как гармонию («организацию») тела встречаем у *блаж. Августина*: «Кто, хорошо всматриваясь в себя, не испытывал, что он тем более здраво понимает что-либо, чем более бывает в состоянии отвлечь и освободить умственное внимание от телесных чувств? Этого никак не могло бы быть, если б душа была организацией телесной»¹⁶⁸. *Св. Григорий Богослов* рассуждает следующим образом: «Душа — не гармония составных частей тела, приводимых в единство, — ибо не одна и та же природа плоти и бессмертной формы. Да и какое преимущество имели бы добродетельные перед самыми порочными, если б растворение стихий делало их добрыми или худыми? Почему и у неразумных жи-

вотных нет разумной природы, если и у них есть гармония формы и смертной плоти? По сему учению тот и лучший, в ком есть благоустройство стихий»¹⁶⁹. Тут же св. Григорий критикует и метемпсихоз, повторяя аргумент св. Иринея Лионского: невозможно, чтоб после многих перевоплощений душа ничего о них не помнила.

Отношения души и тела, по Платону, антагонистичны, поэтому философские занятия состоят в «освобождении» и «отделении» души от тела. Тело является злом в том смысле, что чувственные ощущения не дают подлинного знания: «тело нельзя взять в соучастники философских изысканий»¹⁷⁰. Последнюю фразу, значительно смягчая ее смысл, передает св. Василий Великий: «К телу нужно быть привязанным лишь настолько, говорит Платон, насколько оно участвует в служении философии. Эти слова несколько напоминают совет апостола Павла «заботы о плоти не превращать в похоти» (Рим. 13, 14)¹⁷¹. Платон советует ограничивать связь души с телом, чтобы «не заразиться» от его природы, приучать душу сосредоточиваться в себе, презирать тело, освобождаясь от него, как от оков, постигать истину «чистой мыслью», без посредства ощущений. Но полное постижение истины в пределах земной жизни невозможно: «пока мы обладаем телом, и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть истиной»¹⁷². Чистое знание достижимо лишь после смерти, когда Бог освободит душу от тела. Впрочем, такое отношение к телесности имеет у Платона не только гносеологическое, но и онтологическое основание. Это прекрасно отражено у блаж. Августина, который, согласно с платоновской традицией, именуется тело «несущим» (в смысле мнимо-сущего), а духовное начало — «сущим» (в смысле истинно-сущего): «Бог овлекает с нас несущее и облекает нас сущим... Ведь тело состоит из некоей формы и вида, которых если б не имело — не было бы телом, а если б имело их истинные — было бы душою»¹⁷³.

Отношения Платона к телесности современные христианские исследователи зачастую оценивали как «однобокий спиритуализм» или «антропологический дуализм». Но не следует забывать, что дуализм свойствен и христианской антропологии. Достаточно вспомнить хотя бы слова апостола Павла: «Умом моим служу закону Божию, а плотию — закону греха» (Рим. 7, 25), или: «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5, 17). Этот дуализм, по мысли Апостола, снимается лишь Божественной благодатью, да и то в пределах земной жизни, только частично. Следует обратить внимание и на то, что главное в антропологии Платона — не презрение к плоти как таковой, но забота об очищении ума и скорбь о том, что в земной жизни полнота истины недостижима. И вновь вспомним слова апостола Павла: «Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же — лицом к лицу: теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13, 12). Для Платона «отрешение», освобождение души от тела имеет целью познание божественной, вечносущей, непреходящей истины. Настоящий философ должен как бы «вынырнуть из области становящегося», «вернуть душу от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия»¹⁷⁴. В этой напряженной устремленности к истинно-сущему божественному бытию, вероятно, и заключена гениальность как антропологии, так и всего философского наследия Платона, равно как и причина необыкновенного к нему интереса со стороны христианских мыслителей.

* * *

Наше исследование, по-видимому, подтверждает мнение блаж. Августина, что никто не приблизился к христианству более, чем платоники. Конечно же, это сказано не столько в отношении последователей Платона, сколько в отношении его са-

мого. Объясняя эту необыкновенную близость, *блаж. Августин* писал, что «факт обладания философией, не всякой, а именно истинной, следует признать делом Божественной благодати»¹⁷⁵. Встречаются у Платона высказывания, в приложении к которым мнение *блаж. Августина* кажется особенно основательным. Например, загадочная фраза в «Законах», смысл которой состоит в указании на некую троичность Божества: «При каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Ясно, что это бывает тогда, когда Первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от нее — к ближайшей следующей; проделав до трех переходов, Оно становится ощутимым для тех, кто способен ощущать»¹⁷⁶. Подобные фразы выпадают из философских контекстов того времени и кажутся прообразами христианских догматов. Не случайно еще *Ориген* восхищался искусством, с каким Платон «под внешней оболочкой мифов мог и скрыть, и поведать великие истины» (*догмата*)¹⁷⁷.

Но говоря о близости платонизма некоторым христианским догматам, нельзя не сказать и о границе этой близости. Она определяется тем, что платонизм остается все-таки в пределах естественного Откровения, будучи результатом естественной деятельности человеческого разума. Любопытное, хотя и не бесспорное, рассуждение на эту тему встречаем у известного католического исследователя кардинала Ж. Даниэлу (*J. Danielou*), который пишет: «Рационализм и гордыня духа, претендующие «овладеть» Богом, представляют страшную опасность; в противоположность этому прекрасно бесстрашное стремление разума, который, преклоняясь перед тайной, тем не менее не отказывается от постижения, пока не исчерпает всех своих возможностей, и останавливается только тогда, когда его побеждают непреодолимые лучи ослепительного света... Хотя познание Бога никогда не становится адекватным, оно тем не менее вполне реально. Бог как необходимая Причина подразумевается существованием случайного бытия; в качестве абсолютной Истины Он предполагается самой деятельностью разума; как абсолютное Благо Он постулируется существованием нравственности. Философский подход к богопознанию парадоксален: Бог есть его объект и вместе с тем граница; верховная цель и вместе с тем реальность, ставящая его под вопрос. В той мере, в какой философия отказывается от признания своих границ, уступая платоновскому искушению, Бог, до Которого она доходит, уже не есть истинный Бог. Как говорит *св. Григорий Нисский*, «поскольку Бог выше всякого определения, тот, кто думает, что Бог есть нечто определяемое, обманывается, принимая познаваемое им за Бога»¹⁷⁸.

Таково положение философии с точки зрения христианства... Ошибка всякого рационализма в том, что он рассматривает Бога в том же плане, что и другие объекты разума, а не как объект совершенно иной природы. То, чем овладевает интеллект, не может быть Богом. Итак, познание Бога есть одновременно и дело разума, и постановка разума под вопрос»¹⁷⁹.

Рассуждение Даниэлу основано на принадлежащем Паскалю противопоставлении Бога философов Богу Авраама, Исаака и Иакова, то есть Богу сверхъестественного Откровения. При всей убедительности этого рассуждения наименование искушения описать и определить Бога — «платоновским» вызывает сомнения. Является ли здесь имя Платона нарицательным именем философа вообще, или же имеется в виду сам Платон? Но Платону свойственно не определять Бога, а скорее говорить о Нем, как обитающем в «неприступном свете» (1 Тим. 6, 16), описания же Божества даются им всегда иносказательно, в форме мифов, что справедливо отметил еще *Ориген*.

Платон по своей сути — мыслитель глубоко религиозный. Он утверждает «бытие богов, их Промысл и полнейшую неумолимость в отношении несправедливого»¹⁸⁰. Он отвергает атеизм, характеризуя его следующим образом: «Учения, под влиянием

которых развивается душа нечестивого человека, объявляют то, что служит Причиной возникновения и гибели всех вещей, не первичным, а возникшим позднее, а то, что на самом деле возникло позднее, объявляют первичным»¹⁸¹. Именуя первичным идеальное бытие, Платон признает за ним максимальную реальность, которой лишь «причастен» вторичный уровень материального бытия. Тем самым Платон становится не только родоначальником идеализма, но и реализма в его схоластическом понимании. Об этом прекрасно говорит Э. Жильсон, являющийся, как известно, неотомистом: «Платон, с одной стороны, кажется нам отцом всякого идеализма, поскольку он отождествляет реальное с идеями; с другой стороны, он предстает как отец всякого реализма, ибо он возводит в реальные виды бытия даже то, что считается лишь понятиями»¹⁸². Действительно, по Платону, например, красота может рассматриваться и как Красота-в-Себе, и как красота космоса, и как субъективное переживание красоты. А ведь это — основание известной «реалистической» формулы Фомы Аквинского, согласно которой «универсалии» существуют: «до вещей» — как их прообразы в Божественном Разуме; «в вещах» — как их сущности и «после вещей» — как абстрактные понятия.

Платона, впрочем, можно назвать родоначальником не только идеализма и реализма, но и религиозной философии вообще, ибо стержень его размышлений — невидимое Божие, являющееся в творениях (Рим. 1, 20). Не случайно *блаж. Августин* оценивает платонизм как своего рода образец истинной философии: «Многими веками и продолжительными спорами, думается мне, наконец, выработана одна система философии. Философия эта не есть философия этого мира, которой совершенно заслуженно отвращается наша религия, но философия мира иного, умопостигаемого». Однако при всей своей истинности философия, по мнению *блаж. Августина*, не могла «воззвать» человеческие души к Богу, потому и необходимо было Боговоплощение: «В этот умопостигаемый мир и самый изощренный разум никогда не воззвал бы души, ослепленные разнообразным мраком заблуждения, залепленные толстым слоем телесной скверны, если б Верховный Бог, по милосердию к людям, не низвел бы Божественного Ума с высоты до человеческого тела, чтоб души, возбужденные не только заповедями, но и делами Его, могли вернуться к себе и устремить взор к (небесной) Отчизне»¹⁸³. В честь же самого Платона *блаж. Августин* слагает следующую похвалу: «Платон — мудрейший и ученейший муж своего времени, который так говорил, что всё, что бы ни сказал, было великим; и такое говорил, что как бы ни высказал, оно не было малым»¹⁸⁴. Похвалой Платону является и наименование его «эллинским богословом»¹⁸⁵ у *св. Григория Назианзина*. Так именовал его и неоплатоник Прокл. Но то, что не удивительно в устах Прокла, то в устах *св. Григория*, с его трепетным отношением к богословствованию, является и похвалой, и своеобразным признанием: со стороны великого христианского богослова — заслуг «богослова» античного.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ¹ *Блаж. Августин*. О граде Божием. Кн. 8, гл. 5 // Творения, ч. 4. Киев, 1905. — С. 9.
- ² *Joly, Henri*. Le Renversement platonicien. Logos, episteme, polis. Paris, 1974. — P. 375.
- ³ *Ibid.*, p. 376.
- ⁴ *Платон*. Тимей, 28 а // Сочинения в 3-х томах. Т.3(1). М., 1971. — С. 469.
- ⁵ *Блаж. Августин*. Исповедь, 7, 11; 7, 15. — Богословские труды, сб. 19. М., 1978. — С. 132, 134; О граде Божием. Кн. 8, гл. 11. — С. 23.

- 6 Дионисий *Ареопагит*. О небесной иерархии, 8, 1. М., 1893. — С. 31.
- 7 *Св. Григорий Богослов*. Слово 15 // Творения в 2-х томах. Т.1. СПб., 1912. — С. 217.
- 8 Цит. по: ЖМП, 1989, N 5. — С. 57.
- 9 *Тимей*, 29 в. — С. 470.
- 10 О граде Божиим. Кн. 8, гл. 6. — С. 14 — 15.
- 11 Дионисий *Ареопагит*. О божественных именах, VII, § 3, Буэнос-Айрес, 1957.
- 12 Там же, V, § 8.
- 13 *Тимей*, 28 с, т. 3 (1). — С. 469.
- 14 *Св. Григорий Богослов*, Слово 28, О богословии, второе. Творения. Т. 1. — С. 393.
- 15 *Тимей* 29 е — 30 в. С. 470 — 471.
- 16 *Ориген*, О началах, II, 9, 6. Казань, 1899. — С. 156.
- 17 *Св. Афанасий Великий*. Слово на язычников. Творения, ч. 1. Св.-Троице-Сергиева Лавра, 1902. — С. 181.
- 18 *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, III, 46. СПб., 1894. — С. 203.
- 19 О граде Божиим. Кн. 11, гл. 22. — С. 208.
- 20 *Тимей*, 41 с. — С. 481.
- 21 О граде Божиим. Кн. 12, гл. 36 — 37. — С. 284 — 285.
- 22 *Тимей*, 49 а, 52 а. — С. 490 — 492.
- 23 Там же, 52 в. — С. 493.
- 24 Там же, 53 в. — С. 495.
- 25 *Св. Григорий Богослов*. Песнопения таинственные. Слово 4. О мире // Творения. Т. 2. — С. 24 — 25.
- 26 *Св. Иринея Лионский*. Опровержение и обличение лжеименного знания. Кн. II, гл. 14, §3. Сочинения св. Иринея. СПб., 1900.
- 27 *Преп. Максим Исповедник*. Тайноводство, II. — ЖМП, 1987, № 5. — С. 70.
- 28 Цит. по кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. — С. 351 — 357.
- 29 *Св. Василий Великий*. Беседы на Шестоднев. Беседа 2 // Творения в 3-х томах. Т.1. СПб., 1911. — С. 16.
- 30 Там же. — С. 15.
- 31 *Св. Афанасий Великий*. Слово о воплощении. Параграф 2. — Богословские труды, сб. 11: М., 1973. — С. 130.
- 32 Цит. по кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М., 1988. — С. 73.
- 33 *Прокл*. Первооснова теологии, §72. Тбилиси, 1972. — С. 60.
- 34 *Платон*. Парменид, 144 с // Сочинения. Т.2. М., 1970. — С. 456.
- 35 О божественных именах, IX, §5.
- 36 Там же.
- 37 Парменид, 157 а, в. — С. 458.
- 38 О божественных именах, IX, §1, 10.
- 39 *Тимей*, 37 d. — С. 477.
- 40 Цит. по кн.: *Булгаков С.* Свет Невечерний. Петроград, 1917. — С. 200.
- 41 *Тимей*, 37 е. — С. 477.
- 42 Исповедь. Кн. II, гл. 13. — С. 186.
- 43 *Св. Григорий Богослов*. Слово 29. О богословии, третье // Творения. — Т.1. — С. 414.
- 44 *Св. Василий Великий*. О Св. Духе, к Амфилохию, гл. 6 // Творения. Т.1. — С. 586.
- 45 Парменид, 156 d. — С. 458.
- 46 *Аристотель*. Физика, IV, гл. 11 — 14 // Сочинения в 4-х томах. Т. 3. М., 1981. — С. 147 — 157.
- 47 Там же, т. IV, гл. 10. — С.145.

- 48 Исповедь. Кн. 11, гл. 15, §20. — С. 188.
- 49 Беседы на Шестоднев, гл. 1. — С. 7.
- 50 О граде Божиим. Кн. 11, гл. 6. — С. 183; Исповедь. Кн. 11, гл. 27, §34. — С. 193.
- 51 *Bigg Ch. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913. — P. 299.*
- 52 Платон. Письма, 312 d — 313 в // Сочинения. Т.3 (2). — С. 511.
- 53 Климент Александрийский. Строматы. V, 14. Ярославль, 1892.
- 54 Платон. Государство. Кн. VI, 509 в // Сочинения. Т.3 (1). — С.317.
- 55 Точное изложение православной веры, II, 12. — С. 35.
- 56 О божественных именах, IV, §1.
- 57 Государство. Кн. IV, 508 с. — С. 315.
- 58 Св. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии, второе // Творения. Т.1. С. 411.
- 59 О граде Божиим. Кн. 11, гл. 10, с. 189.
- 60 Платон. Законы. Кн. 12, 966 е // Сочинения. Т.3 (2). — С. 475.
- 61 Платон. Филей, 28 е // Сочинения. Т.3 (1). — С. 33.
- 62 Там же, 28 с. — С. 33.
- 63 Там же, 28 d. — С. 33.
- 64 Платон. Федр, 247 d // Сочинения. Т.2. — С. 183.
- 65 Филей, 30 е. — С. 36.
- 66 Песнопения таинственные, сл. 4. — С. 26.
- 67 Там же, сл. 5. — С. 27.
- 68 Там же, сл. 7. — С. 33.
- 69 Законы, 896 а. — С. 390.
- 70 Точное изложение православной веры, I, 7. — С. 12 — 13.
- 71 Там же, I, 8. — С. 24 — 25.
- 72 Законы, 892 с. — С. 385.
- 73 Там же, 895 с. — С. 390.
- 74 Там же, 896 в. — С. 391.
- 75 Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. — Богословский вестник, 1917. — С. 81.
- 76 Законы, 897 в. — С. 392.
- 77 Тимей, 35 а. — С. 474.
- 78 Государство. Кн. 7, 514 а — 516 в. — С. 321 — 323.
- 79 О началах, I, 1, §§ 5 — 6. — С. 16 — 17.
- 80 Св. Василий Великий. Беседа 22 // Творения. Т.2. — С. 256.
- 81 Св. Григорий Богослов. Слово 3 // Творения. Т.1. — С. 51.
- 82 Св. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии, второе // Творения. Т.1. — С. 393.
- 83 Блаж. Августин. Монологи, I, 13 // Творения, ч. 2. — С. 252.
- 84 Платон. Тезтет, 253 е // Сочинения. Т.2. — С. 376; Федр, 266 в. — С. 205.
- 85 Там же, 254 в. — С. 376.
- 86 Св. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию, гл. 2 // Творения. Т.1. С. 283, 342.
- 87 Парменид, 142 а. — С. 428.
- 88 Там же, 155 е. — С. 456.
- 89 О божественных именах, I, §7.
- 90 Там же, I, §6.
- 91 Там же, VII, §3.
- 92 Там же, I, §8.
- 93 Св. Василий Великий. Опровержение Евномия. Кн. I // Творения. Т. 1. — С. 470.
- 94 Св. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии, второе. — С. 397.
- 95 Точное изложение православной веры, I, 12. — С. 33 — 34.

- 96 Теэтет, 170 d. – С. 263.
- 97 Федр, 249 с. – С. 185.
- 98 Цит. по кн.: *Шюре Эдуард*. Великие посвященные. Изд. Source. Нью-Йорк, 1985. – С. 231.
- 99 Федр, 244 – а – d. – С. 179 – 180.
- 100 *Блаж. Августин*. О количестве души, гл. XX // Творения, ч. 2. – С. 365.
- 101 *Блаж. Августин*. Об учителе, гл. XI // Творения, ч. 2. – С. 464.
- 102 Исповедь. Кн. 10, гл. X, §17. – С. 165.
- 103 *S. Augustin. De Trinit, X, 1, 1.* (PG, t. 42, col. 972).
- 104 *Ibid., XV, 21, 40, col. 1088.*
- 105 Федр, 249. – С. 185.
- 106 Пир, 210. – С. 142.
- 107 *Rousse J. Gregoire de Nazianze.* – Dictionnaire de spiritualite, vol. VI. Paris, 1967. – P. 938.
- 108 *Св. Василий Великий*. Опровержение Евномия. Кн. 1. – С. 476.
- 109 Пир, 211 е. – С. 143.
- 110 Там же, 211 с. – С. 142.
- 111 *Св. Григорий Нисский*. О жизни Моисея // Творения. Т.1. М., 1861. – С. 345.
- 112 *Св. Григорий Нисский*. О девстве // Творения. Т.7. – С. 333.
- 113 Пир, 211 а – в. – С. 142.
- 114 О девстве. – С. 340.
- 115 О божественных именах, IV, §7.
- 116 Федр, 247 с. – С. 183.
- 117 *Св. Афанасий Великий*. Слово на язычников. – С. 127.
- 118 Федр, 248 с. – С. 184.
- 119 *Св. Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна, беседа 2.
- 120 *Св. Ириней Лионский*. Цит. соч. Кн. II, гл. 33, §§1 – 2. – С. 211.
- 121 О граде Божиим, кн. 12, гл. 20. – С. 274.
- 122 О началах, кн. III, гл. V, §4. – С. 285.
- 123 Там же, 1, гл. VIII, §4. – С. 86.
- 124 *Gilson E. La Philosophie au Moyen Age. Vol I.* Paris, 1976. – P. 56.
- 125 *Геродот*. История. В 9-ти кн., II, 123. Т.1. Л., 1972. – С. 118.
- 126 Цит. по кн.: *Шюре Эдуард*. Великие посвященные. – С. 132.
- 127 Слово на язычников. – С. 170.
- 128 Федон, 80 в. – С. 45.
- 129 Там же, 105 d – е. – С. 78.
- 130 Слово на язычников. – С. 169.
- 131 *Блаж. Августин*. О бессмертии души, гл. IX // Творения, ч. 2. – С. 315.
- 132 Законы. Кн 4, 716 а. – С. 189.
- 133 *Св. Ириней Лионский*. Цит. соч. Т. III, 25, 5. – С. 315.
- 134 Государство, 427 е. – С. 217.
- 135 *Платон*. Протагор, 349 в // Сочинения. Т.1. – С. 237.
- 136 *Платон*. Менон, 74 а // Сочинения. Т.1. – С. 374.
- 137 Беседы на Шестоднев. Беседа 9. – С. 88.
- 138 Государство, 430 е. – С. 221.
- 139 *Св. Василий Великий*. Беседа 22. – С. 260.
- 140 *Платон*. Софист, 288 d // Сочинения. Т.2. – С. 339; *Тимей*, 87 с. – С. 535; Политик, 284 а // Сочинения. Т. 3 (2). – С. 46.
- 141 *Платон*. Определения, 415 а // Диалоги. М., 1986. – С. 433.
- 142 *Блаж. Августин*. О порядке, 1, 8 // Творения, ч. 2 – С. 159 – 160.

- 143 Толкования на пророка Исаию, гл. 5. – С. 343.
- 144 *Св. Григорий Богослов*. Мысли, писанные двустушиями // Творения. Т. 2. – С. 99.
- 145 Законы, 716 с. – С. 189 – 190.
- 146 Тезтет, 176 в. – С. 270.
- 147 *Св. Григорий Богослов*. Упреки неразумным стремлениям души // Творения. Т. 2. – С. 116.
- 148 *Св. Григорий Нисский*. О душе и воскресении // Творения. Т. 4. – С. 242.
- 149 Софист, 228 в. – С. 338.
- 150 *Св. Григорий Нисский*. О молитве // Творения. Т. 1. С. 432.
- 151 О божественных именах, IV, §32.
- 152 Софист, 228 с – d. – С. 338 – 339.
- 153 О божественных именах, IV, §32; IV, §28.
- 154 *Преп. Максим Исповедник*. О любви, IV, 14. Добротолюбие. Т. 3.
- 155 *Тимей*, 44 в. – С. 484.
- 156 *Платон*. Кратил, 400 с // Сочинения. Т. 1. – С. 438.
- 157 *Федон*, 62 в. – С. 19.
- 158 Там же, 82 е. – С. 48.
- 159 *Св. Григорий Богослов*. На плоть // Творения. Т.2. – С. 117.
- 160 Песнопения таинственные. Сл. 7. О душе. – С. 31.
- 161 Исповедь, II, 2. – С. 81.
- 162 *Св. Василий Великий*. Беседа 22. – С. 263.
- 163 Тезтет, 176 а. – С. 270.
- 164 Законы, 860 d. – С. 346.
- 165 *Федон*, 84 а. – С. 50.
- 166 *Gilson E.* Op. cit. – P. 135.
- 167 *Федон*, 94 е. – С. 64.
- 168 Песнопения таинственные. Сл. 7. О душе. – С. 32.
- 169 *Блаж. Августин*. О бессмертии души, гл. X. – С. 316.
- 170 *Федон*, 65 в. – С. 23.
- 171 *Св. Василий Великий*. Беседа 22. – С. 264.
- 172 *Федон*, 66 в. – С. 24.
- 173 *Блаж. Августин*. Монологи, I, 1; II, 18. – С. 230, 293.
- 174 Государство, 525 в, 521 с. – С. 335, 329.
- 175 О граде Божиим. Кн. 22, гл. 22. – С. 375.
- 176 Законы, 893. – С. 387.
- 177 *Ориген*. Против Цельса. Кн. IV, §39, ч. 1. Казань. 1912. – С. 394.
- 178 О жизни Моисея. – С. 404.
- 179 *Даниэлю Ж.* Бог философов. – «Логос», 1971, N 4. – С. 26 – 30.
- 180 Законы, 907. – С. 406.
- 181 Там же, 891 е. – С. 384 – 385.
- 182 *Gilson E.* L'etre et l'essense. Paris, 1940. – P. 24.
- 183 *Блаж. Августин*. Против академиков, III, 19 // Творения, ч. 2. Киев, 1905. – С. 102.
- 184 Там же, III, 17. – С. 97.
- 185 *Св. Григорий Богослов*. Слово 28. О богословии, второе. – С. 393.

К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ СЕДМИЧНЫХ ПАМЯТЕЙ ОКТОИХА

В книге своих воспоминаний «В родном углу» писатель и историк Сергей Николаевич Дурьлин, описывая глубокое благочестие своего отца, потомственного купца, приводит пример одного обычая, которому тот неукоснительно следовал всю жизнь: «Каждый понедельник — день, посвященный ангелам, отец неопустительно ходил к обедне в Архангельский собор, особенно почитая Архангела Михаила... Это неопустительное хождение в Архангельский собор по понедельникам, нарушавшее обычное течение его «трудов и дней», отец исполнял по обету, данному еще в молодых годах, и исполнял до старости. Никто не знал, когда и при каких условиях дан был отцом этот обет, но он никогда — разве болезнь приковывала его к постели — не нарушал исполнения этого обета и, сколько помню, никого никогда не брал с собою в эти понедельники в Архангельский собор»¹. Откуда идет эта традиция, как видим, глубоко укоренившаяся на Руси, посвящать дни недели памяти определенных святых или событий Священной Истории?

Истоки ее следует искать в Византии и связаны они с историей Октоиха — одной из наиболее употребительных книг в греческом богослужении.

Современная наука употребляет термин «Октоих» в основном в двух смыслах: первый — это система пения на восемь гласов, принятая в церковном богослужении; второй — книга, используемая в современном православном богослужении².

Если традиция церковного пения на гласы уходит корнями в глубокую древность и наиболее ранние сборники литургической поэзии восьми гласов датируются VI — VII веками (Октоихи Севира Антиохийского, Иоанна Дамаскина), то об Октоихе как богослужебной книге в современном ее значении можно говорить лишь начиная с IX века. IX век — это переломное для истории византийской гимнографии время, когда получила окончательное оформление вся система церковного пения, заимствованная из Палестины, были заложены основы современного богослужебного устава и в результате деятельности крупнейших константинопольских песнописцев того времени: преподобных Феодора и Иосифа Студитов, Иосифа Песнописца, Феофана Начертанного и других, — появился комплекс основных книг Восточно-Православной Церкви: Триоди, Октоиха, Служебных Миней и тем самым завершена работа по созданию годового круга церковных песнопений.

Одним из главных достижений Константинопольской Студийской школы гимнографии является выработка системы седмичных памятей. Именно этот важнейший фактор повлиял на процесс оформления разнородных собраний песнопений восьми гласов в единую книгу. Благодаря этому исполнение определенных гимнов в честь святых было приурочено к определенным дням церковной седмицы. Единый седмичный цикл, повторяющийся на протяжении каждой из восьми недель, стал вторым после осмогласия организующим принципом Октоиха как литургической книги.

Существует обширная литература по истории и теории осмогласия, но, кажется, не было достаточно исследовано происхождение и структура седмичных посвяще-

ний – этого важнейшего принципа циклизации церковных песнопений. В одной статье не представляется возможным охватить все существующие источники по данной теме – они разнообразны и далеко не всегда доступны для исследователя. Сосредоточимся лишь на самых важных из них, позволяющих наметить основные этапы образования круга седмичных памятей.

Самый поверхностный анализ современного богослужебного Октоиха показывает, что в нем последовательно реализуется не один, а два цикла посвящений:

I

понедельник	покаянные (Спасителю)	
вторник	покаянные (Спасителю)	1. Первые стихиры на
среда	Кресту	«Господи, воззвах»
четверг	святым апостолам	2. Стихиры на стиховне
пятница	Кресту	3. Седальны
суббота	святым мученикам, святителям, преподобным и усопшим	4. Первые каноны утрени

II

понедельник	святым Ангелам (бесплотным Силам)	
вторник	святому Иоанну Предтече	1. «Ины» стихиры на
среда	Божией Матери	«Господи, воззвах»
четверг	святителю Николаю Чудотворцу	2. Вторые каноны утрени
пятница	Божией Матери	
суббота	усопшим, святым мученикам	

Попробуем установить, который из этих двух циклов памятей хронологически более ранний. Чисто логически можно предположить, что более ранним является тот цикл, который организует древнейшие по своему происхождению песнопения Октоиха. Что же представлял собой Октоих в первые века своего существования и какой объем песнопений он первоначально содержал? На эти вопросы нам поможет ответить материал древнерусских (а также южнославянских) рукописей, являющихся бесценными и до сих пор не изученными источниками по истории литургики. Мы имеем в виду три рода памятников XI – XV веков: древнерусские Студийские уставы Алексеевской редакции, так называемые «изборные» Октоихи (сборники стихир и других мелких песнопений восьми гласов) и древнерусские Параклитики – сборники утренних канонов Октоиха.

Древнейшие редакции Студийского устава, представленные рукописями К-5349 собрания Государственной Третьяковской галереи конца XI – начала XII века («Типографский устав») и № 330 Синодального собрания Государственного Исторического Музея XII века свидетельствуют о том, что объем песнопений Октоиха в средневековый период значительно отличался от современного. Указанные рукописи называют лишь три жанра песнопений Осмогласника будничного цикла: стихиры на стиховне, седальны, один канон на утрени.

«На литургии рекшы в понедельник начинается пост святых апостол... на стиховне поются стихира в октаице... На заутрњи в понедельник поеться по пении псалтыре канон в октаице... седален в октаице... от того бо (дня. – О. К.) начинается петь октаичная стихира яве яко троичная и седальны и канон».

(Типографский устав, л. 19 об. – 20)

Слово в слово повторяет это место и рукопись Синодального собрания № 330 (л. 65 об. – 66).

Тексты стихир на стиховне и седальнов отыскиваются в славянских «изборных» Октоихах³, где они составляют наиболее устойчивое ядро песнопений, повторяющихся практически во всех рукописях данного типа, за исключением дефектных. Эти тексты представляют собой наиболее древнюю часть певческого репертуара Октоиха, ведущую свое происхождение из Палестины. В их основе лежат самогласные песнопения анонимных авторов, использовавшиеся в богослужении в иерусалимских монастырях VII – VIII веков⁴. Древние самогласные стихиры на стиховне носили покаянный характер, воспевали мучеников, апостолов, крестные страдания Христа:

«Хотех слезами омыти моих прегрешений рукописание Господи, и прочее живота моего покаянием благоугодити Тебе, но враг льстит мя, и борет душу мою: Господи, прежде даже до конца не погибну, спаси мя» (Глас 4, стихира покаянная в неделю вечера);

«Прехвальнии мученицы, вас ни земля потаила есть, но небо прият вы, и отверзошася вам райския двери, и внутрь бывше, древа животного наслаждаетеся, Христови молитесь, даровати душам нашим и велию милость» (Глас 1, стихира мученична в среду вечера);

«Возвеличил еси Спасе, во вселенней верховных апостол имена: навыхоша бо небесным, и неизреченна даша земным исцеления: и сени их едины недуги уврачевашу, иже от рыбаей чудотворяше, и иже от иудей богословяше благодати учения: иже ради Милосерде, даждь нам велию милость» (Глас 2, стихира апостольская в среду вечера);

«Дал еси знамение боящимся Тебе Господи, крест Твой честный, имже посрамил еси начала тьмы и власти, и возвел еси нас на первое блаженство. Темже Твое человеколюбное смотрение славим, Иисусе всеильне, Спасе душ наших» (Глас 4, стихира крестная в среду и пятницу утра); «Со духи праведных скончавшихся души раб Твоих Спасе упокой, сохраняя их во блженней жизни, яже у Тебе Человеколюбче» (Глас 4, стихира мертвена в пятницу вечера).

Будничные седальны Октоиха по происхождению и певческому жанру – древнейшие и известнейшие тропари в честь святых, мучеников, Креста. Приведем несколько примеров:

«Помилуй нас, Господи, помилуй нас: всякаго бо ответа недоумеюще, сию Ти молитву яко Владыце грешнии приносим, помилуй нас» (Глас 6, седален покаянный в понедельник утра); «Апостолов первопрестольницы, и вселенныя учителие, Владыку всех молите, мир вселенней даровати, и душам нашим велию милость» (Глас 4, седален апостольский в четверг утра); «Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы на сопротивныя даруя и Твое сохраняя крестом Твоим жительство» (Глас 1, седален крестный в среду утра); «Мученицы Твои Господи, во страданиях своих венцы прияша нетленные от Тебе Бога нашего: имуще бо крепость Твою, мучителей низложиша, сокрушиша и демонов немощныя дерзости. Тех молитвами спаси души наша» (Глас 4, седален мученичен в субботу утра); «Глубиною мудрости человеколюбно вся строяй, и полезное всем подаваяй, едине Содетелю, упокой Господи, души раб Твоих: на Тя бо упование возложиша, Творца и Зиждителя и Бога нашего» (Глас 8, седален мертвен в субботу утра).

Уже в первых, наиболее кратких записях Студийского устава – в так называемом «Начертании» Феодора Студита (конец IX века) – упоминаются умиленные, апостольские и мученические стихиры⁵. Циклы будничных песнопений Осмогласника,

называвшихся *κατανυκτικα, σταυρωσιδα, αλοστολικα, μαρτυρικα*, входили в состав древнейших греческих стихирарей – сборников стихир Октоиха и Триоди⁶. В славянских «изборных» Октоихах эти песнопения образуют единое целое с воскресными стихирами и не отделяются от них особым заголовком, что подтверждает общность их происхождения. Точно так же и седальны будничных дней имеют заглавие «Седальны воскресны» и открываются воскресным отпустительным тропарем⁷. Внутри гласовых групп они следуют в порядке исполнения их в седмичные дни. Схема посвящений у стихир и седальнов следующая:

понедельник	}	покаянные
вторник		
среда	}	Кресту
пятница		
четверг		апостолам
суббота		мученикам (иногда святителям), усопшим

Пометы, сопровождающие будничные стихиры и седальны в «изборном» Октоихе указывают не на дни недели, а на содержание памяти: «пок/а/ялне», «кр/е/стн», «апслм», «зауп», «м/у/чнч». Можно предполагать, что вначале эти песнопения не были приурочены к определенным дням недели, а различались лишь тематически и только впоследствии на византийской почве были приспособлены к кругу седмичных памятей. Для сравнения: у более поздних по происхождению «молебных» стихир II цикла посвящений из того же «изборного» Октоиха пометы в первую очередь указывают на день недели, а затем на содержание памяти: «В понедельник вечера молебны глас а (первый) Предтечи, подобны небесным» (РГАДА, ф. 381, № 75, л. 40 об.).

Итак, мы видим, что наиболее древняя часть песнопений Октоиха – его стихиры на стиховне и седальны – следуют I модели священных памятей седмицы. Схема эта впервые была использована еще преподобным Феодором Студитом при создании трипеснцев для Постной Триоди (813 – 820)⁸. Принадлежит ли самому автору трипеснцев идея этого седмичного цикла, его план? Скорее всего, нет. Преподобный Феодор Студит, по всей видимости, опирался на сложившуюся в палестинской гимнографии традицию, следы которой обнаруживаются, например, в Часослове Лавры преподобного Саввы Освященного. Известно, что многие черты своего богослужебного устава студиты заимствовали из Лавры преподобного Саввы, в том числе перенесли к себе савваитский Часослов. Текст его по синайской рукописи IX века был опубликован в Риме в 1964 году. В службе каждого часа этого древнего памятника содержится тропарь применительно к тому или иному дню седмицы. Так, на первом часе для понедельника и вторника полагался тропарь: «Грешников трепещущих услыши, Господи, якоже приял еси блуднаго раскаявагося, и нас прими, благий Спасе...»; для среды и пятницы: «Яко имеяй множество щедрот ко смирению нашему и хотяй грешныя спасти, Блаже, крест и копие претерпел еси, Искупителю...»; для четверга: «Пречистая Богородице, в отчаянии от тяжких наших грехов обуреваемая, на Тя надежду возлагаем, поспеши, спаси, свободи нас...»; в субботу: «Прехвальнии мученицы, агнцы словесныя, всесождение духовное, жертва приятная Богу, вас земля не потаила, но небо прият вы...»⁹. Нетрудно заметить, что тропари понедельника и вторника в Часослове имеют покаянный характер, среды и пятницы – посвящены крестным страданиям Христа, четверга – Божией Матери, субботы – мученикам. В

этой схеме лишь память четверга (Божией Матери, а не святым апостолам) отличается от аналогичного цикла константинопольской Троицы и Октоиха.

Особого рассмотрения заслуживает циклизация седмичных канонов Октоиха. Мы помним, что ранние списки Студийского устава предписывали исполнение на утрени лишь одного канона из Октоиха – без указания, какого именно. Можно предполагать, что они зафиксировали такую стадию развития богослужения, когда вторых канонов еще не существовало. Какой же из двух циклов этих произведений имелся в виду в Студийском уставе Алексеевской редакции? На этот вопрос помогает ответить акростих субботного канона всем святым 8-го гласа, завершающий каноны первого седмичного круга: «Октоиха нового божественный конец. Труд Иосифа». Это означает, что именно эти каноны, следовавшие первой схеме памятей, составляли первоначальное ядро «нового» Октоиха, продолжавшего воскресный Октоих преподобного Иоанна Дамаскина, и завершал их именно субботний канон мученикам, святым и усопшим преподобного Иосифа, а не субботний канон усопшим преподобного Феофана. Таким образом, первоначальный состав будничного Октоиха включал произведения разных жанров: стихиры, седальны, каноны, а возможно, и блаженны, – объединенные общей схемой седмичной циклизации.

К более поздним элементам Октоиха относятся «молебные» стихиры «изборного» Октоиха – стихиры на «Господи, возвах» будничных дней. Они исполнялись «на подобен», то есть по образцу других, более известных песнопений. Возможно, они были предназначены заполнить пустоты тех дней, для которых не было службы в Минее (ср. указание в современном печатном Октоихе, что эти стихиры поются «еще ли несть минеи»¹⁰). Схема седмичных посвящений у «молебных» стихир в «изборном» Октоихе несколько отличается от современной:

воскресенье веч.	святым Ангелам
понедельник веч.	святому Иоанну Предтече
вторник веч.	Божией Матери
среда веч.	апостолу Петру или святителю Николаю
четверг веч.	Божией Матери
пятница веч.	пророкам

В некоторых памятниках (например, ГПБ, Соф. 122, 123) этот цикл открывается песнопениями в честь Животворящей Троицы, которые исполнялись в субботу вечера. Как видим, составители второго седмичного цикла стремились дополнить первый, не повторяя его.

Свою структуру памятей предлагает греческий Туринский кодекс XII – XIII веков – южно-италийская редакция Студийского устава – в главе 22 «О канонах всех седмиц»¹¹. Он различает каноны, исполняющиеся на утрени (в понедельник и вторник – покаянные, в среду и пятницу – Кресту, в четверг – святым апостолам, в субботу – усопшим), и каноны повечерия:

воскресенье	бесплотным Сидам Небесным
понедельник	святому Иоанну Предтече
вторник	молебный Пресвятой Богородице
среда	молебный святителю Николаю
четверг	молебный Пресвятой Богородице
пятница	молебный великомученику Пантелеимону
суббота	Пресвятой Богородице

Это необыкновенно ценное свидетельство Туринского кодекса проливает свет на происхождение вторых канонов Октоиха из служб повечерия, для которых они, по всей видимости, и предназначались. Эпитет «молебный», сопровождающий каноны второго цикла, возможно, связан с молебными службами, которые в древности служились не утром, а вечером, после вечерни¹², и могли совпадать с повечерием. Отсюда традиция петь на повечерии особый «молебный» канон.

Еще один интересный источник, разрешающий загадку происхождения второго цикла памятей, — глава «О службах», являющаяся приложением к основному тексту Типографского устава (конец XI века). Эта глава начинается перечнем служб Шестоднева, построенных по II седмичной модели:

понедельник	святым Ангелам
вторник	святому Иоанну Предтече
среда	Пресвятой Богородице
четверг	апостолам (общая)
пятница	Кресту
суббота	пророкам

Прокимны, Апостолы и Евангелия для этих служб предлагается искать в месяцесловной части устава: «Служба ангелом — ищи септября в S (шестой) день» (Воспоминание чуда Архистратига Михаила в Хонех), «Служба Святеи Богородици — ищи септября в и (восьмой)» (Рождество Пресвятой Богородицы), «Служба святых апостол — ищи юня въ л (тридцатый) днии» (Собор 12 апостолов) и т. д.¹³. Интересно то, в каком контексте появляются службы Шестоднева в древнейшем уставе. Они открывают список молебных пений на разные случаи: бездождие, нашествие поганых, трус (землетрясение), недужным исцеление и т. д., — образуя с ними одно целое. Это наблюдение подтверждает нашу догадку о том, что II цикл седмичных памятей объединял первоначально особые, молебные песнопения (ср. также «молебные» стихиры в «изборном» Октоихе), дополнявшие основной корпус произведений Октоиха.

Молебные каноны в древности входили в состав особой книги — Параклитика (греч. *παρακλητικὴ* от *παρακλητικοῦς* — «призывающий», «взывающий», «молебный») и не смешивались с умилительными (*κατανοητικοί*) преподобного Иосифа¹⁴. Следы этого типа книги обнаруживаются в рукописном наследии Древней Руси XII — XIV веков, где довольно значительное место занимают Параклитики — гимнографические сборники, содержавшие только каноны Октоиха. В этих сборниках именно II цикл посвящений является ведущим, хотя и испытывает влияние со стороны умилительных канонов I цикла. Наиболее типичная структура древнерусских Параклитиков следующая:

понедельник	святым Ангелам
вторник	святому Иоанну Предтече
среда	Божией Матери
четверг	апостолам
пятница	Кресту
суббота	пророкам

Как видим, памяти четверга и пятницы здесь взяты из I цикла песнопений Октоиха. Произведения молебного цикла в древнерусских Параклитиках зачастую

включают отдельные тропари первых канонов Октоиха и, по существу, являются компиляцией двух различных по происхождению канонов дня.

Подытоживая все сказанное о происхождении седмичных циклов Октоиха, мы можем отметить следующее. Структура I цикла памятей была заимствована византийской гимнографией из Палестины вместе с древнейшими песнопениями Октоиха — стихирами и седальными и получила свое дальнейшее развитие в творчестве преподобных Феодора и Иосифа Студитов (Постная Триодь) и Иосифа Песнописца (первые каноны Октоиха). Этот цикл седмичных памятей практически без изменения вошел во многие средневековые уставы и гимнографические сборники.

Вторая седмичная модель Октоиха возникла позднее, на византийской почве, из молебных песнопений восьми гласов в честь святых, которые в уставах различных монастырей и церковных центров полагались в определенные дни недели. Репертуар таких произведений в древности был намного обширнее современного и отражал местные традиции почитания святых в той или иной обители.

В некоторых произведениях молебного жанра связь текста с конкретным храмом, послужившим источником для его создания, — как жилищем прославляемого святого — прослеживается особенно отчетливо: «Любовию твою созидающего божественный дом, вышняго жития улучити моли, иже верою храму твоему служащая, храмы Духа Бжественнаго сотвори, Крестителю и Предтече, ходатайствы твоими» (канон святому Иоанну Предтече 2-го гласа, песнь 2).

«Нам любящим тя, и любовию почитающим, и в божественном храме твоём ликующим, даждь с небесе разрешение лютых Предтече Господень, и жития исправление, и прегрешений избавление» (канон святому Иоанну Предтече 2-го гласа, песнь 9).

«Имуще тя к Владыце и Богу Зиждителю и Господу заступника тепла, к тебе прибегаем, верою зовуще: не отврати нас без успеха притекающим под кров храма твоего святого...» (стихира 8-го гласа апостолу Петру) (РГАДА, ф. 381, № 75, л. 60 об.).

В дальнейшем высокий авторитет некоторых авторов (например, преподобных Феофана Начертанного, Иосифа Гимнографа), прекрасные художественные достоинства их произведений обусловили выделение написанных ими циклов песнопений из множества аналогичных гимнов другим святым, оставшихся в рукописях, и объединение их в один богослужебный сборник. Заслуга составления этого сборника принадлежит, как утверждает церковное предание, преподобному Иосифу Песнописцу. Наконец, следующим этапом было присоединение песнопений Параклитика к первоначальному ядру Октоиха и образование единого последования, сочетающего произведения обоих седмичных циклов. С этого момента молебные песнопения становятся частью книги Октоиха, которая благодаря им получает второе название — *лораклѣткѣ*, в славянском переводе — «Книга молебна с Богом Святым осмогласника»¹⁵.

Однако в рукописях еще долгое время продолжают сохраняться следы местных традиций и обычаев, видоизменяющих общую схему седмичных памятей. Так, например, в некоторых греческих рукописях Параклитика вместо гимнов в честь бесплотных Сил в понедельник полагались песнопения Животворящей Троице¹⁶, отличные от аналогичных канонов Митрофана в неделю на полунощнице. Различаются посвящения четверга: кроме гимнов двенадцати апостолам, в рукописях представлены стихиры и каноны апостолу Петру, Петру и Павлу, святителю Николаю. Особенно разнообразен выбор памятей субботы: в различных источниках на этот день помещаются молитвословия в честь святых мучеников (или великомученика Пантелеимона), пророков, усопших, Божией Матерью. Практически каждый ранний литургический источник дает свой вариант общей седмичной схемы.

В процессе многовекового развития православного богослужения утвердилась единая структура священных памятей, являющаяся контаминацией двух циклов посвящений Октоиха:

понедельник	святым бесплотным Силам
вторник	святому Иоанну Предтече
среда	Божией Матери
четверг	апостолам, святителю Николаю
пятница	Кресту
суббота	всем святым и усопшим

Она нашла отражение в различных церковных книгах: Часослове (дневные тропари святым), Шестодневе служебном, Следованной Псалтири, канониках, акафистниках, сборниках поучений и пр. Эту схему использовал святитель Кирилл Туровский при создании своего цикла седмичных молитв (молитв на все дни недели). Наконец, интересной живописной иллюстрацией седмичных памятей стали древнерусские иконы XVI – XVII веков, использовавшие сюжет Шестоднева. Они представляют собой композиции из шести клейм: Воскресения, Собора Архангелов, или Собора Архангела Михаила, Усекновения главы святого Иоанна Предтечи, или Собора святого Иоанна Предтечи, Благовещения, Умовения ног, Распятия. Парной иконой к Шестодневу является «Суббота всех святых» – многофигурная композиция с различными ликами святых, которая иногда составляет единое целое с Шестодневом¹⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Дурьлин С. Н. В родном углу. М., 1991, с. 161.

² Reese G. Music in the Middle Ages. New York, 1940, p. 72.

³ См.: РГАДА, ф. 381 (Синод. тип.), № 67, 74, 75; ГПБ, Соф. 122, 123, 126; Гильф. 20; ГИМ, УВАР. 521 и др.

⁴ Так, например, некоторые самогласные стихиры обнаруживаются в составе древнегрузинского Иадгари X века – памятнике иерусалимской гимнографии VII – VIII веков (См.: Древнейший Иадгари. Тбилиси, 1980 (на груз. языке). В конце издания – список песнопений Иадгари, отождествленных по современным греческим богослужебным книгам. См. также: Момина М. А. О происхождении греческой Триоди). Палестинский сборник. Вып. 28/91. Л., 1986, с. 117.

⁵ Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. I, ч. I, ТУПИКА. Киев, 1895, с. 229, примеч. 7.

⁶ Follieri E., Strunk O. Triodium Athoum. – MMB, v. 9. Pars Suppletoria. Munksgaard, 1975, p. 51.

⁷ Подробнее о структуре «изборного» Октоиха см.: Крашенинникова О. А. Древнерусские Октоихи XIV века и проблема типологии гимнографических рукописей. – Герменевтика древнерусской литературы XI – XIV вв. Сборник 5. М., 1992, с. 301 – 315.

⁸ Карабинов И. Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910, с. 123.

⁹ Цит. по: Успенский Н. Д. Чин всенощного бдения (ἀγρυπνία) на Православном Востоке и в Русской Церкви. – Богословские труды, сб. 18. М., 1978, с. 42 – 43.

¹⁰ Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1 – 4. М., Московская Патриархия, 1981, с. 376.

¹¹ Дмитриевский А. Указ. соч., с. 805 – 806.

¹² Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1 – 4, с. 705.

¹³ ГТГ, К-5349, л. 22 об. – 23.

¹⁴ Подробнее об этом см.: *Крашенинникова О. А.* Октоих и Параклитик (к истории двух названий одной литургической книги) — Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 6 (в печати).

¹⁵ Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1 – 4, с. 21.

¹⁶ *Hannick Ch. Dimanche.* Office selon les huit tons. ΟΚΤΟΗΘΕΩΣ. La priere des Eglises de Rite Byzantin, 3. Chevetogne, 1972, p. 54.

¹⁷ *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. М., 1963, т.1, с. 342; т. 2, с. 341, 343, 352, 491.

НЕИЗДАННЫЕ ТВОРЕНИЯ СЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (Брянчанинова)

Святитель Игнатий, епископ Кавказский и Черноморский (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов) (1807—1867), канонизированный Русской Православной Церковью в 1988 году, принадлежит к числу ее известнейших подвижников-наставников.

Вырос он в Вологодском крае, именуемом по обилию подвизавшихся в нем святых Северной Фиваидой (по подобию Южной Фиваиды — Египетской), а закончил свой земной путь на покое в Николо-Бабаевском монастыре Костромской епархии. «Пресвященный Игнатий, — писал в одном из своих писем к архиепископу Тверскому Александру митрополит Московский Филарет, — исторгнул себя из службы. Иные говорят, что это на время, до открытия высшей кафедры. А мне кажется, счастлив кто мог законно устраниваться от трудностей времени, дабы внимать Богу и своей душе».

Всю свою жизнь святитель Игнатий провел в служении Богу, Святой Церкви, в стяжании спасения. Он сам шел путем правильного — православного духовного делания и вел по нему других примером своего подвига и своими многочисленными творениями.

Творения святителя Игнатия это не столько плод размышлений богослова-теоретика, сколько выражение живого опыта деятельного подвижника. Как таковые, они вводят читателя в аскетическое богословие святых отцов, помогают ему понять его дух, облегчают ему усвоение. В одном из писем, полученных святителем после издания его творения «Аскетические опыты», говорилось: «Опыты приняты с великой любовью, эта книга заменяет «Добротолубие» для нас, будучи гораздо понятнее, чем «Добротолубие», и содержит все, о чем говорится в «Добротолубии». Святитель Игнатий наставляет, дает ценные советы, руководит христианина в духовной жизни».

От святителя Игнатия осталось богатое письменное наследие. Оно известно, ибо издавалось немалым тиражом.

К публикации в данном сборнике «Богословских трудов» предлагается лишь небольшая часть неизданных творений святителя, которые собрал доцент Московской Духовной академии иеромонах (в конце своей краткой жизни — 1939—1973 — игумен и профессор) Марк (Лозинский) на тему: «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова)». Троице-Сергиева Лавра, Загорск, 1968 (машинопись, в 8-ми томах).

Прежде всего, это отдельные письма к монашествующим и мирянам. В своих письмах святитель Игнатий, отвечая на частные вопросы, касается многих сторон духовной жизни и иногда делает это полно, подробно. Вот, например, как он рассуждает об «истинном счастье»: «Первое условие сего счастья есть то, что я христианин и монах, хотя и недостойный. Во-вторых, есть кругом меня люди, на коих могу взглянуть с искреннейшей сердечной любовью...» «Наружное счастье не может вполне напитать человека; источник истинного счастья должен быть в его сердце, а эти святые, чистые воды дарует Христианину Вера...» «Познание Спасителя, а чрез то и получение блаженной вечности, есть первое счастье на земле, есть единственное сокровище человека...»

Из других творений публикуются здесь:

1. «Жизнь схимонаха Феодора». Это первое по времени творение святителя, когда он был еще послушником Дмитрием. Послушник объективно описывает подвиги старца, излагает взгляд на монашество и на присущее ему «умное делание», считая его основой богоугодного жительства. «Благочестивый читатель! — обращается послушник Дмитрий. — В сем жизнеописании беспристрастно обнаружены тебе и доблести и слабости старца: подражай доблестям, не осуждай слабости».

2. «Христианский пастырь и христианин-художник». Творение это изложено в форме диалога и является результатом бывших бесед святителя (тогда архимандрита) с великим русским композитором М. И. Глинкой, просившим св. Игнатия изложить на бумаге свои мысли о духе и характере православного церковного пения.

3. «Понятие о ереси и расколе». Творение полемического характера. Привлекает внимание в этом творении рассуждение святителя Игнатия об иконописании. «Все русские поняли, — утверждает он, — что итальянские картины не могут быть святыми иконами». И еще: «Россия уже не повинуетя и не подражает слепо Европе; она подвергает западную образованность благо-разумной критике; она желает явиться в общество Европейских государств в собственном своем характере, а не в характере, взятом на время заимобразно, на прокат».

Ради сохранения подлинности текста редакторская правка, по существу, не проводилась.

ЖИЗНЬ СХИМОНАХА ФЕОДОРА

Полезно и приятно рассматривать прошедшее: время, уничтожая влияние страстей, обнаруживает и мрачность зла, и свет добродетели. Таким образом, деяния предков соделываются лучшим наставлением для потомков. Вот цель, с которой предлагается здесь жизнеописание схимонаха Феодора.

Он родился в 1756 году, в городе Карачеве Орловской губернии от благочестивых и правоверных родителей, принадлежавших к купеческому сословию. Потеряв отца в младенчестве, был отдан матерью в дом карачевского протоиерея для обучения российской грамоте и церковному пению. Дитя, руководимое добродетельным протоиереем, ходило часто в церковь, читало добродетельные книги и, мало-помалу знакомясь с Богом, возлюбило Бога. Когда Феодор достиг юношеского возраста, родительница взяла его обратно к себе в дом, и он должен был по ее приказанию заниматься торговлей, но любовь Божия и любовь мирская не могут жить вместе в сердце человеческом. Не может оно работать в одно время двум господам: Богу и миру; если одного возлюбит, то о другом нерадети начнет (Мф. 6, 24). Так случилось и с Феодором; занимаясь торговлей в продолжение двух лет, он не мог к ней привыкнуть. И потому оставляет родительский дом и, никому не открывая своего намерения, уходит в Плошанскую пустынь, лежащую в 80 верстах от Карачева. Обителью управлял добродетельный и довольно искусный старец Серапион; братия в ней была благонравная, и чин церковного служения стройный. Однако мать Феодора скоро узнала о местопребывании его. Водимая родительскою любовию, столь естественною, она приходит в пустынь, видит там сына, принуждает его возвратиться в Карачев и заниматься опять торговлею. По времени он уходил в другую пустынь — Белые берега, но и здесь был отыскан и возвращен в Карачев к своей лавчонке. Утомленный препятствиями, думая, что его намерения монашествовать Богу не угодны, Феодор решил пещись о своем спасении посреди мира. Он принимал странных, подавал милостыню нищим, услуживал больным, ходил в церковь ко всякой службе и занимался чтением отеческих книг. Между тем в городе открылось выгодное приказчицкое место у некоторой вдовы — женщины престарелой и простодушной. На оное был приглашен Феодор и, поскольку хозяйка сама не могла заниматься торговыми оборотами, все управление дел было вручено ему. Вдова была матерью четверых дочерей, уже взрослых. Юноша, обращаясь беспрестанно с женским полом, ощутил в сердце порочную страсть... Не станем оком любопытства измерять глубину его падения. Скажем только, что, вступая в брак, он принес в сие новое состояние и некоторую укоризну совести. Движимый раскаянием, сопровождаемый глубокой печалию, он удваивает прежнее усердное служение странным и прочие добрые дела, которые во время расстройства душевного были им почти забыты. Но печаль не престаёт снедать его сердце. Что ж делает Феодор? Решается на поступок необыкновенный и, по общественному порядку, неправильный. Он отправляется для богомолья в Киев, взяв с собой четыре рубля с полтиною и, поклонившись мощам угодников Печерских, идет к тогдашним границам с Польскою Подолиею, переходит оное и устраивается в молдавский Свято-Вознесенский Нямецкий монастырь. Сей монастырь находился ниже

Ясс, в 120 верстах от оных при подошве Карпатских гор. В нем было тогда около 700 братьев из различных народов, а настоятелем — россиянин, уроженец полтавский, архимандрит Паисий Величковский, имевший большие природные способности, превосходное монашеское образование. Сначала он безмолвствовал в Афонской горе с другим единомудренным братом, отыскивал в тамошних библиотеках отеческие книги и прочитывал их с глубоким вниманием. Чем более вникал он в сии книги, тем более убеждался в необходимости умного делания, которое предписано нам во Святом Евангелии, которым занимались все святые, без которого, как говорит Великий Варсонофий, суетны подвиги телесные. Паисий, возложась на помощь Божию, занялся умным деланием и так успел в оном, что удостоился благодатных даров, подобно монахам древних времен; в особенности раскрылось в нем отличное дарование руководить ближних в духовной жизни. Многие афонские иноки начали с ним советоваться и получали пользу, от сего возрастала к нему доверенность и число приверженных. Доверие мало-помалу превратилось в безусловное послушание. Тогда необходимость понудила Паисия и чад его составить правильное общество по уставам иноческим, для чего с дозволения турецкого правительства они переселились из Святой горы в Молдавию, сперва в запустевший монастырь Драгомирску, а оттуда в Нямецкий. Порядком и добродетельною жизнью обитель Нямецкая напоминала общежитие Тавеннисийской киновии Феодосия и Саввы. Паисий был полезен не только для одного монастыря своего, но и для Церкви. Он перевел с эллино-греческого языка на славянский многие отеческие книги, как-то: Добротолюбие, св. Исаака Сирианина, св. Симеона Нового Богослова, Варсонофия Великого, Иоанна Лествичника. Сии переводы, хотя по древнеобразному слогу затруднительны, но тем драгоценны, что с необычайною точностию выражают деятельные мысли отцов и сохраняют всю силу подлинников.

Когда Феодор пришел в Молдавию, Паисий был уже лет весьма преклонных. Изможденный трудами и болезнями, он редко выходил из келлии. Приближенные его не соглашались принять Феодора по многочисленности братства и по затруднительности содержания. Странник находился в крайности: деньги, бывшие при нем, истощились, летнее платье, в котором он вышел из Карачева, обветшало от путешествия. Наступила зима. Он было решился идти обратно в Россию и просил, чтобы допустили его по крайней мере принять благословение старца. Сие позволено; Паисий увидел рубище и жалостное положение юноши, прослезился, утешил его, присовокупил к своему стаду, строго запретив, чтобы впредь никому не отказывать без его ведения. В обители находилось шесть духовников; каждый имел у себя назначенное число братьев, которых он обязан был исповедовать, наставлять в духовной жизни и помогать им в сердечных бранях. Из сих духовников опытейшим почитался иеросхимонах Софроний, по кончине Паисия управлявший Нямецким монастырем. Софронию был вручен Феодор для душевного назидания, а для трудов монастырских определен в хлебню. В общежительном монастыре печение хлебов есть тяжелое послушание по многолюдству братии и по обычаю общежитий предлагать пищу всем богомольцам, коих иногда бывает тысячи. Проведя несколько дней в хлебне, Феодор видит сон: ему представился широко разложенный огонь, пред которым стояло множество людей, как будто приготовленных к истязанию. В числе прочих был и он. Внезапно явились некоторые необыкновенные мужи, похитили его из среды множества и ввергнули в пламень. «Отчего бы, — размышлял он, — из толкового числа я один брошен в сей свирепый огонь?» «Так угодно Богу», — отвечали мужи. Сие сонное видение Феодор рассказал старцу Софронию, который растолковал оное следующим образом: обильным пламенем означает горнило искусней, ку-

да ввергаются иноки, отлучающиеся мира, дабы работать единому Господу. В обители Нямецкой сохранялся обычай, древний обычай, по которому всяк, вступающий вновь в монастырь, должен был исповедать духовнику все грехи, соделанные от младенчества. И в самом деле, весьма прилично начинать поприще покаяния и плача о грехах исповеданием грехов; притом наставник, узнав наши слабости и поползновения, удобнее может нас управлять, предохранять и руководить. По сему обычаю Нямецкого монастыря Феодор поведал старцу Софронию все грехи, соделанные всю жизнь, и был отлучен на пять лет от причащения Святых Христовых Таин. Феодор впоследствии сказывал: «С каким тщанием исповедовал меня старец, что сия исповедь продолжалась более часа».

Когда усмотрели в Феодоре большую горячность к подвигам, то перевели его из хлебни в пчельник, над которым главный надзор имел весьма строгий старец. Здесь, кроме телесных трудов, должно было переносить часто укоризны. В сем послушании он находился два года; потом его сделали помощником в просфорне в монастыре Секуле, который стоит от Нямецкого в 12-ти верстах, и от оното тогда зависел, так же как и многие другие скиты и пустыни. Одна из таковых пустынь была на потоке Поляна Ворона в 5-ти верстах от скита того же имени. В ней жили два друга: иеросхимонах Николай и схимонах Онуфрий, уроженцы черниговские, привлеченные из России в Молдавию слухом о высоких достоинствах Паисия. Они шли путем царским, что в монашеском смысле означает благоразумную умеренность в подвигах и взаимный совет двух или трех иноков, вместе безмолвствующих. Таковое название почерпнуто из слов Царя верных и Царя всех Господа Иисуса Христа: «Идеже еста два или трие, собрани во имя Мое, ту есмь посреди их» (Мф. 18, 20). Николай наблюдал в постоянном молчании за своим сердцем; Онуфрий по благословению настоятеля принимал братий, приходивших к нему для душевного назидания. Оба старца были уже в летах; а Онуфрий притом чувствовал большую слабость и боль в желудке, который он расстроил в юности неумеренным постом. Архимандрит обратил внимание на старость и болезненное состояние Онуфрия и, дабы оказать ему вспоможение, повелел молодому, наделенному хорошею телесною силою Феодору переселиться в пустынь на поток Поляну Ворону и служить старцам.

Таким образом, Феодор переходит от послушания к послушанию. До сих пор он упражнялся в телесных трудах и повиновался телесно, то есть в своих трудах следовал не своей, но ближнего воле; теперь он начал знакомиться с послушанием духовным, мысленным, то есть мыслить и чувствовать не по своей воле, но по указанию ближнего. Если телесное послушание затруднительно и болезненно, то сколь труднее и болезненнее оного послушание мысленное и духовное? Если первое делает человека благонравным, то второе не сделает ли его святым? В наши времена известно более послушание первого рода, а святые отцы заповедают и похваляют более послушание второго рода, от коего первое само по себе истекает. Они его называют духовным мученичеством, распятием своей воли, скорейшим, удобнейшим, правильнейшим путем к достижению святости, последованием Спасителю, Который был послушлив до смерти, смерти крестныя. От сего послушания рождается болезненное сердечное чувство, называемое плачем, и мысль, постепенно охладевая ко всему временному, начинает непрестанно притекать и припадать к Богу, в чем и состоит начало истинного умного делания.

Пустынное уединение доставило Феодору возможность исповедовать все помыслы и чувствования старцу Онуфрию, который имел о нем отеческое попечение. Узнав собственным опытом, что неумеренное воздержание — как и невоздержание, он убеждал ученика своего не возлагать упования единственно на телесный подвиг, но, обре-

меня тело умеренно, все старание обращать к очищению сердца, из коего, по слову Спасителя, исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, татьбы и прочее зло, оскверняющее человека (Мк. 7). Сии пустынники имели прекрасный обычай причащаться ежемесячно Святых Христовых Таин, для чего они ходили в скит.

Когда однажды по сей причине Феодор пошел в скит, напали на их пустынь разбойники, похитили небольшое количество съестных припасов и прибили обоих старцев столь жестоко, что они едва могли выздороветь через продолжительное время. Потом Феодор занемог сильною горячкою. Был почти на краю гроба и с трудом пришел в прежние силы. Промысл Божий посылает скорби рабам Своим и скорбями искушает их верность.

Протекли 5 лет по пришествии Феодора на поток Поляна Ворона, и старец Онуфрий, отягченный летами и болезнями, скончался. Кончина его была довольно тяжела: 12 часов он томился и произносил как бы ответы на различные вопросы. Некоторые опытные старцы предполагали, что попушено было ему грозное истязание за излишнюю строгость над теми, кои советовались с ним в своих душевных недугах. Когда же через 3 года, по тогдашнему обычаю Нямецкого монастыря, осмотрели его тело, то нашли главу и перси нетленными во свидетельство спасения.

По смерти Онуфрия Феодор жил в пустыни с Николаем полгода, потом переместились они оба в Нямецкий монастырь.

Около сего времени переведена архимандритом Паисием книга святого Исаака Сирианянина, которую Паисий по ее духовному достоинству называл избранным златом. В ней с особенной ясностью и подробностью изложено, каким образом душа очищается Христовыми заповедями, каким образом благодать Божия сама собою вселяется в чистые души и ознаменовывает Свое вселение различными действиями, как-то: непрестанною молитвою, всегдашними слезами, необыкновенною радостью, независимыми от внешних обстоятельств. Паисий весьма желал распространения сей книги, ибо большая часть монахов нынешнего времени, не зная, что в науке монашества есть свое введение, начало, середина и конец, тотчас ищут раскрыть в себе благодатные действия (как будто Бог подчинен воле человеческой!), не позаботясь наперед сделать сердце способным к приятию Божества. От сего неправильного действия, основанного на ложных понятиях, обыкновенно рождаются двух родов последствия: или бесплодность, или произрастание плодов ложных, вместо плодов истинных.

Братия Нямецкой обители по доверенности к настоятелю и по собственному признанию с большим усердием переписывали книгу святого Исаака Сирианянина. Николай и Феодор также переписали оную для себя уставным письмом. Паисий, желая оказать услугу и российскому монашеству, приказал Феодору вторично переписать упомянутую книгу с особенным тщанием на хорошей бумаге и отправил оную к Высокопреосвященнейшему Гавриилу, митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому, убеждая его, дабы повелел оную напечатать и разослать по монастырям российским. Неизвестно, получена ли сия книга архипастырем. Впоследствии некоторый богобоязливый житель Москвы дарит Феодора книгою, в которой сей узнает сочинение святого Сирианянина, им переписанное для Высокопреосвященнейшего Гавриила по повелению Паисия и подписанное рукою сего старца.

Между тем безмолвный Николай начал весьма ослабевать от старости и болезни. Он чувствовал необыкновенный холод во всем теле и большую часть времени проводил на постели. Феодор служил ему с особенным усердием, целовал его руки и ноги и, раскрывая свои недра, оными согревал охладевшие члены старца. Николай умер весьма тихо в объятиях Феодора, и когда чрез три года осмотрели умерше-

го, то нашли его совершенно нетленным. Феодор, продолжая заниматься различными трудами, жил в Нямецком монастыре до 1801 года. Вслед за Николаем скончался архимандрит Паисий, коего преемником в управлении избран старец Софроний, лишенный зрения и согбенный под бременем лет, но богатый духовными дарованиями. Сей новый настоятель весьма любил Феодора и, видя его ревность к подвигам иноческим, постриг его в схиму.

В 1801 году вступил на престол Российский государь император Александр Павлович. Милостивый Манифест, им обнародованный, дозволял свободное возвращение в Россию бежавшим из оной. Сие дозволение Российского монарха подало мысль архимандриту Софронию, родом также россиянину, пересадить несколько лоз из Нямецкого монастыря в отечество, дабы и отечество воспользовалось духовными трудами и дарованиями Паисия. В числе прочих назначено и Феодору оставить Молдавию. Какие же богатства понес с собою инок сей из Нямецкой обители? Какое направление получил он от жительства с Паисием?

Природа одарила Феодора здоровым и крепким телосложением, которое при действии горячего нрава обыкновенно располагает человека к деятельности и подвигам. И Феодор любил нестяжание до нищеты, бдение, продолжительные стояния на молитве, труды телесные, пост, строго наблюдаю оный и в качестве и в количестве пищи. Притом ему известно было, что очищается душа единственно заповедями Христовыми, а не телесными трудами, кои, утомля плоть, облегчают нам исполнение заповедей Христовых. И потому с большим усердием ходил за больными, принимал странных и совершал прочие дела милосердия. Еще в нем было важное достоинство: он выдержал жестокую войну с плотскою страстию и, получив опытность в сей войне, мог пользоваться других советами.

Российские монастыри отставали благоустройством от Нямецкого: в них и церковное богослужение совершалось с меньшею стройностию, и относительно пищи делались от устава некоторые, и притом малозначащие, отступления, и сами монахи недолго имели понятия о истинной духовной жизни, занимаясь почти исключительно телесными трудами. Кажется, сие состояние монастырей и монахов российских имело не безвредное влияние на Феодора, жившего продолжительное время в обители благоустроеннейшей и посреди искуснейших монахов того времени. Поистине тесен путь, ведущий в живот: ибо, с одной стороны, стесняют его наши неправды, а с другой — самые правды, когда они сопряжены с презрением и осуждением ближнего.

Путешествие Феодора из Молдавии в Россию наставительно. Деньги, данные ему на дорогу и попечение о своем теле, он вручил безотчетливо спутникам и в путешествии пребывал как бы в келлии, не заботясь ни о чем суетном и непрестанно занимаясь богомыслием. Так достиг он Орла и по назначению тогдашнего епископа Досифея поместился в Волненном монастыре. Его супруга была еще в живых, но Феодор отказался от свидания с нею и вообще, узнав собственным горестным опытом, сколь человек удобопреклонен ко греху, наблюдал большую осторожность от женского пола: он, хотя и принимал к себе в келлию жен, однако никогда не беседовал с ними без свидетеля, и учеников своих обучал тщательному хранению чувств, в особенности зрения, каковым хранением избегаем был многих волнений.

Монастырь имел штатное положение. Феодор, пожив в оном короткое время, рассудил переместиться в Белобережскую пустынь, общежительную пустынь, начинавшую тогда приходить в цветущее состояние под управлением строителя Леонида, его духовного друга. Обители сей и ее настоятелю Феодор оказал большую услугу своими познаниями в монашеской жизни, примером и советами. Им руководимый строитель с полным отречением самолюбия завел в монастыре общежитие в на-

стоящем его смысле. Какова была одежда на начальнике, точно таковая же на последнем послушнике; выходили братия на труды — начальник был впереди их, и ко всякой работе рука его прикасалась прежде всех других. Церковное служение совершалось с глубоким благоговением, со всеми чтениями на всенощных бдениях и утренях, со всею стройностию, столько приличною богослужению. Трапеза была общая, во время оной соблюдалось молчание, лишь прерываемое душеполезным чтением чередного брата, учрежденным к поддержанию в ненарушимости молчания.

Но для общежития мало того, чтоб трапеза была общая, труды общие, одежда одинаковая; нужно, чтобы сердце было едино и душа была едина. Для достижения сего Феодор приучал братию к соблюдению животворящих Евангельских заповедей, приучал благословлять клянуших, никого не осуждать, подвизаться втайне, милловать, веровать, молиться, претерпевать до конца, прощать, дабы быть прощенным.

Довольно ли сего для истинного духовного единения?

Услышим, что скажет нам Евангелие, или лучше, что скажет Господь Иисус Христос, чрез Евангелие говорящий: «Имей заповеди Моя, — научает Спаситель, — и соблюдая их, той есть любяй Мя: а любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим; и Аз возлюблю его и явлюся ему Сам. ... Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет, и Отец Мой возлюбит его, и к нему придем и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 21 — 23).

Тот, в чьем сердце обитает Сама Любовь, Господь Иисус Христос, за грешников распявшийся, за распинателей молившийся, о убийцах своих плакавший, — тот может ли не вмещать в сердце своем всех ближних и по любви не быть с ними едино? Высокая степень, на которой стояли величайшие святые! Крайняя ступень лестницы, возводящей от земли на небо, к которой посредствующими ступенями служат все прочие добродетели! Кто желает стяжать единение с Богом и ближними, да стяжет Христа; кто желает стяжать Христа, да привлекает Его в себя соблюдением по возможности точным Его святых заповедей; кто желает научиться соблюдению Его заповедей, да прочитывает часто с живою верою Евангелие Христово.

Феодор каждый день читывал определенное число глав из святого Евангелия; читал он прочие книги, монашескому чину соответствующие, но чтение Евангелия повторялось непременно каждый день, как повторяется каждый день употребление пищи. Священнейшая книга сия стояла в келлии Феодора вместе с иконами, и он говаривал: «В Евангелии сокровен Христос; хотящий найти Его обретает Его в Евангелии».

Феодор имел весьма хорошее понятие и о догматах. Сам не читал и ученикам строго запрещал читать еретические книги, даже не терпел, чтоб в келлии его было какое-либо сочинение, содержащее в себе хулу на Бога. «Не хочу, — повторял он слова святого Кириака, — не хочу врагов Божиих иметь в своей келлии».

По времени болезни принудили строителя Леонида уклониться от настоящей должности. Устроив за монастырскою оградою, в лесу, безмолвную хижину, он переселился туда с другом своим Феодором; они жили там три года, но, тревожимые беспрестанно посетителями, решили избрать для своего уединения место, где бы они были сколько можно менее известны. С сею целию в 1811 году Феодор с дозволения епархиального начальства вышел из Белых берегов и пустился к Новоезерскому монастырю, находящемуся в восточном конце Новгородской епархии, тогда управляемому добродетельным игуменом Феофаном. Под ведомством Новоезерского монастыря состоял скит преподобного Нила Сорского, основанный сим угодником в XV веке, — место весьма безмолвное, окруженное лесом, далеко отклонившееся от мирских селений. Посреди обители стоит деревянная простенькая церковь; кругом оной раскинуто несколько убогих хижин, в коих иноки по уставу основателя проводили пять дней недели, занимаясь молитвою, слезами и рукоделием, а в субботу и

воскресение стекались в храм для служения Божественной литургии и Святого Причащения. В скиту всегда употреблялась постная пища, и вход в оный женскому полу был совершенно воспрещен, как обыкновенно во всех скитах водится. Полюбилось сие место Феодору; равно и Феофану желалось поместить в скит Феодора, как мужа давно ему известного с весьма хорошей стороны. Феофан написал по сему предмету к Высокопреосвященнейшему митрополиту Амвросию письмо, с коим Феодор и отправился в С.-Петербург.

Не возвестилось митрополиту исполнить просьбу старцев: он рассудил лучше послать Феодора в Палеостровскую обитель, лежащую на острове Онежского озера и тогда возобновляемую. Палеостровская обитель возобновлялась. Строитель оной был человек усердный, имевший значительный капитал; он поправлял, как умел, монастырское строение, учреждал хлебопашество, скотоводство, расчищал покосы. Вскоре образ жизни Феодора показался для него странным; вскоре и Феодор увидел, что ему несовместно жить в Палеостровской обители, в которой устроается только одно хозяйство, а существенное устройство монастыря упущено. Он томился духом и, наконец, когда был принуждаем вкушать скоромную пищу в понедельник, вторник и четверги, противно правилам схимонахов, воспротивился строителю. Разразилась ссора. Строитель начал жаловаться начальству, которое погрозило Феодору лишением монашеского чина.

Два года терпел Феодор различные притеснения в Палеостровской обители и слышал повторяемые угрозы начальства по донесению настоятеля о неповиновении подчиненного. Опасаясь, чтобы сии неприятности не окончились чем-либо еще более неприятным, он решил идти к митрополиту для личного объяснения и был переведен в Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, однако с запрещением носить в продолжение года рясу и камилавку за самовольное отлучение от Палеострова. Феодор прибыл в Валаамский монастырь в 1813 году. Еще прежде его переселились в сию обитель из Белобережской иеросхимонах Леонид и Клеопа, выходец Нямецкий, со многими другими учениками Феодора. При Валаамском монастыре находился скит, подобный скиту преподобного Нила Сорского; в оный помещены были Феодор и духовные друзья его. Бесспорно Валаамский монастырь, коего основание относят ко времени равноапостольной княгини Ольги, должен занять после Соловецкой обители первое место между монастырями российскими по удобности к строгой монашеской жизни. Гранитные скалы, поднимаясь из глубокого и широкого Ладожского озера, образуют несколько разделенных между собою проливами островов, из коих на главнейшем, имеющем в окружности около 25 верст, стоит уединенная обитель, устроившаяся на край России от суеты мирской, день и ночь оглашаемая Божественным славословием. Ближайший берег в 30-ти верстах; озеро очень бурно, в особенностях весною и осенью, по сей причине, равно и по отдаленности от Петербурга богомольцев бывает мало; обитель к содержанию имеет прочные средства, устав монашеский строг, церковное служение продолжительно; убогая одежда, простая трапеза для всех одинакова, трудных послушаний довольно, братство многочисленное. Валаам с высоких пустынных утесов созывает к себе всех ревнителей строгого подвижничества и безмолвия. Кажется, Феодор мог бы найти здесь давно желанное успокоение — случилось иначе.

И здесь грех отыскал себе пристанище; и здесь для ссоры нашлась пища, и здесь строгое, может быть, даже излишне строгое наблюдение отеческих преданий вооружилось противу заповеди Евангельской. В Валаам вошли в употребление при церковном служении поклоны, не предписанные церковным уставом; также поставлялось на трапезе постное масло в некоторые постные дни, в кои в обители Нямецкой

предлагался только сок конопляный. Сии упрощения и оным подобные строго осуждал Феодор и, стремясь к исправлению таковых упрощений, нарушил общий мир и спокойствие. Чем затмилось в его сердце сияние заповедей Христовых? Чем заглушен был глас Спасителя: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам» (Ин. 14, 27). «О сем разумеют вси, яко ученицы Мои есте, аще любовь имате между собою» (Ин. 13, 25)? Какой мысленный тать украл из его памяти духовномудрое наставление¹ старца Софрония, советовавшего и умолявшего предпочитать всякой правде правду Евангельскую? Многие из братии разделили мнение Феодора; весь монастырь объяло смущение, и духовное начальство, дабы преградить беспорядок, принуждено было вывести схимонаха из Валаамского в Александро-Свирский. Сие случилось в 1819 году. Феодору сопутствовал верный друг его Леонид; Клеопа за несколько времени до сего окончил свое земное течение.

Оставив строгую обитель, Феодор не оставлял строгого жительства, доколе не изменили ему телесные силы. В 1821 году почувствовал он сильную простуду, которая расслабила все тело и причиняла сильную головную боль. Феодор переносил болезненные припадки с терпением и благодарением, часто произнося сии слова: «Слава Тебе, Боже мой! Благодарю Тебя, Боже мой, что Ты наказуешь меня в сем временном веке!» Болезнь сия была к смерти, продолжалась полтора года, измодила его тело, умягчила дух. Заметили, что он сделался для учеников своих снисходительнее, и вообще во всех случаях оказывал гораздо более милосердия, нежели прежде.

Однажды у окошек его келлии собрались дети играть; Леонид, услышав шум и зная постоянную приверженность Феодора к безмолвию, хотел прогнать детей. Феодор остановил его, сказав: «Их гласы кажутся мне гласами ангелов».

Феодор скончался тихо в пятницу на Светлой неделе в 9 часов вечера 1822 года, будучи 66 лет от роду, сподобившись Пречистых Христовых Таин и святого Елеосвящения². За день до кончины пришел он в некоторый род забывчивости и видит себя в каком-то большом храме, в котором совершается богослужение и на всех клиросах стоят мужи в светлых белых одеждах. Один из сих мужей сходит с правого крылоса и, приближаясь к Феодору, говорит: «Феодор! Время тебе отдохнуть, приходи к нам». Феодор, узнав в сем муже покойного иеросхимонаха Николая, очнулся.

Благочестивый читатель! В сем жизнеописании беспристрастно обнаружены тебе и доблести и слабости старца: подражай доблестям, не осуждай слабости. Что свойственнее немощи человеку? Кто может похвалиться безгрешием? Кто прошел весь путь жизни, никогда не споткнувшись? Однако, видя духовного мужа, укрепленного прочным монашеским воспитанием и долговременными опытами, омрачаемого и колеблемого грехом, не должны ли мы за себя утрашиться.

Точно, страх да будет во всю жизнь нашим спутником, а руководителем — упование на Бога. Сии два пестуна могут благополучно привести нас ко вратам Царствия Небесного, которые да отверзет милосердый Господь всякому толкушему прилежными молитвами и смиренным сознанием своих недостатков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Старец Софроний в весьма трогательном письме, носящем печать духовного помазания, советует немецким воспитанникам в России уклоняться всяких распрей об уставе и сохранять любовь и согласие.

² По индиктиону в 1822 году Пасха 2 апреля, следовательно, кончина 7 апреля.

ХРИСТИАНСКИЙ ПАСТЫРЬ И ХРИСТИАНИН-ХУДОЖНИК

Художник. Прихожу к тебе за искренним советом. Душа моя с детства объята любовью к изящному. Я чувствовал, как она воспевала какую-то дивную песнь кому-то великому, чему-то высокому, воспевала неопределительно для меня самого. Я предался изучению художеств, посвятил им всю жизнь мою. Как видишь, я уже достиг зрелых лет, но не достиг своей цели. Это высокое, пред которым благоговело мое сердце, кого оно воспевало, еще вдали от меня. Сердце мое продолжает видеть его, как бы за прозрачным облаком или прозрачною завесой, продолжает таинственно, таинственно для самого меня, воспевать его: я начинаю понимать, что тогда только удовлетворится мое сердце, когда его предметом соделается Бог.

Пастырь. С того, чем ты кончил твою речь, начну мою. Точно, один Бог — предмет, могущий удовлетворить духовному стремлению человека. Так мы созданы, и для этого созданы. Человеку дано смотреть на Творца своего и видеть Его сквозь всю природу, как бы сквозь стекло, человеку дано смотреть на Него и видеть Его в самом себе, как бы в зеркале. Когда человек смотрит на Бога сквозь природу, то познаёт Его неизмеримую силу и мудрость. Чем больше человек приучается к такому зрению, тем больше Бог представляется ему величественным, а природа утрачивает пред ним свое великолепие, как проводник — и только — чудного зрения. От зрения Бога в нас самих мы достигаем еще больших результатов. Когда человек увидит в себе Бога, тогда зритель и зримое сливаются воедино. При таком зрении человек, прежде казавшийся самому себе самостоятельным существом, познаёт, что он создание, что он существо вполне страдательное, что он сосуд, храм для другого Истинно-Существа. Таково наше назначение: его открывает нам христианская вера, а потом и сам опыт единогласным свидетельством ума, сердца, души, тела. Но прежде этого опыта другой опыт свидетельствует о том же: ни созерцание природы, ни созерцание самих себя не может удовлетворить требованию нашего духа, с чем должно быть сопряжено величайшее, постоянное блаженство. Где нет совершенного блаженства, там в сердце еще действует желание; когда ж действует желание, тогда нет удовлетворения. Для полного удовлетворения, следовательно и блаженства, необходимо уму быть без мысли, то есть превыше всякой мысли, и сердцу без желания, то есть превыше всякого желания. Не могут привести человека в это состояние и усвоить ему это состояние ни созерцание природы самой по себе, ни человека самого по себе. Тем более это невозможно, что в обоих предметах очень перемешано добро со злом, а блаженство не терпит ни малейшей примеси зла: оно — наслаждение цельным добром.

Художник. Почему же мы не видим этой теории в применении к практике?

Пастырь. Такое применение всегда трудно найти между людьми, особенно в настоящее время. Но оно и существовало во все времена христианства, и существует ныне, — не примечается толпою, которая, стремясь почти единственно к материальному развитию, не может сочувствовать истинно изящному, увидеть, понять его

и оценить. Люди, одаренные по природе талантом, не понимают, для чего им дан дар, и некому объяснить им это. Зло в природе, особенно в человеке, так замаскировано, что болезненное наслаждение и очаровывает юного художника, и он предается лжи, прикрытой личиной истинного, со всею горячностью сердца. Когда уже истощатся силы и души и тела, тогда приходит разочарование, по большей части осязаемое бессознательно и неопределительно. Большая часть талантов стремилась изобразить в роскоши страсти человеческие. Изображено певцами, изображено живописцами, изображено музыкаю зло во всевозможном разнообразии. Талант человеческий, во всей своей силе и несчастной красоте, развился в изображении зла; в изображении добра он вообще слаб, бледен, натянут.

Художник. Не могу не согласиться с этим! Искусства возвысились до высшей степени в изображении страстей и зла, но, повторяю твои слова, они вообще бледны и натянуты, когда они пытаются изобразить что-нибудь доброе, тем более Божественное. Мадонна Рафаэлева, это высочайшее произведение живописи, украшена очаровательным характером стыдливости. Когда является в девице стыдливость? Тогда, когда она начнет ощущать в себе назначение женщины. Стыдливость – завеса греха, а не сияние святости. Таков характер «Херувимских» Бортнянского, таковы – характер «Есфири и Гофолии» Расина, характер «Подражания» Фомы Кемпийского*, из них дышит утонченное сладострастие. А толпа пред ними и плачет, и молится!.. Но я хочу знать, какое средство может доставить художнику изображать добродетель и святость в их собственном неподдельном характере?

Пастырь. Прекрасно уподоблено Евангелием человеческое сердце сокровищнице, из которой можно вынимать только то, что в ней находится. Истинный талант, познав, что Существенно-Изящное – один Бог, должен извергнуть из сердца все страсти, устранить из ума всякое лжеучение, стяжать для ума евангельский образ мыслей, а для сердца евангельские ощущения. Первое дается изучением евангельских заповедей, а второе – исполнением их на самом деле. Плоды дел, то есть ощущения, последующие за делами, складываются в сердечную сокровищницу человека и составляют его вечное достояние. Когда усвоится таланту Евангельский характер, – а это сопряжено с трудом и внутренней борьбою, – тогда художник озаряется вдохновением свыше, только тогда он может говорить свято, петь свято, живописать свято. О самом теле нашем мы можем только иметь правильное понятие, когда оно очистится от греха и будет проникнуто благодатию. Изменения тела не ограничиваются и не оканчиваются одною земною жизнью. Здесь мы видим, что оно с зачатия своего до разлучения смертию непрестанно изменяется; многие изменения его остаются для многих неизвестными; оно должно еще окончательно измениться воскресением и, посредством его, вступить в неизменяющийся мир или вечного духовного блаженства, если только соделалось к нему способным, или вечной смерти, если оно во время земной жизни подчинилось греху. Чтоб мыслить, чувствовать и выражаться духовно, надо доставить духовность и уму, и сердцу, и самому телу. Недостаточно воображать добро или иметь о добре правильное понятие: должно вселить его в себя, проникнуться им. Тем более это необходимо, что ясное понятие о добре есть вполне практическое; теория показывает только средства, как стяжать понятие о добре. Ясное понятие о добре есть уже самое добро, потому что добро в сущности есть мысль, есть дух, есть Бог. «Вкусите и видите» (Пс. 33, 9), – говорит Писание. Итак, духовное понятие – от духовного ощущения.

Художник. Какие мысли и соответственные им чувствования могут быть признаны достойными Бога, чтоб художник знал, что возможно ему изобразить искусством? Возьмем для большей ясности частный предмет, например в церковном песнопении.

Пастырь. Первое познание человека в области духовной есть познание своей ограниченности, как твари, своей греховности и своего падения, как твари падшей. Этому познанию гармонирует чувство покаяния и плача. Большая часть людей находится в состоянии греховности. Самые праведники подвергаются весьма часто тонким согрешениям и, как они очень внимательно наблюдают за собою, то и признают себя грешниками гораздо более, нежели все вообще люди; притом они по чистоте ума гораздо яснее других людей видят свою ничтожность в громадности и истории мира. На этих основаниях они усваивают себе чувство покаяния и плача гораздо более своих собратьев, мало внимающих себе. И потому чувство покаяния и плача есть общее всему роду человеческому. Этим чувством преисполнены многие песнопения, начиная с многозначительной молитвы, так часто повторяемой при богослужении: «Господи, помилуй». В этой молитве все человечество плачет, и с лица земли, где оно разнообразно страждет, и в темницах, и на тронах вопиет к Богу о помиловании. Однако не все церковные песнопения проникнуты плачем. Чувство некоторых из них, как и мысль, заимствованы, можно сказать, с Неба. Есть состояние духа, необыкновенно возвышенное, вполне духовное, при котором ум, а с ним и сердце останавливаются в недоумении пред своим невещественным видением. Человек в восторге молчит всем существом, и молчание его превышает и разумнее всякого слова. В такое состояние приходит душа, будучи предочищена и предуготована глубоко-благочестивою жизнью. Внезапно пред истинным служителем обнаружится Божество непостижимым образом для плотского ума, образом, которого невозможно объяснить вещественным словом и в стране вещества. В этом состоянии пребывают высшие из Ангелов — пламенные Херувимы и шестокрылатые Серафимы, предстоящие Престолу Божию. Одними крыльями они парят, другими закрывают лица и ноги и вопиют не умолкая: «Свят, свят, свят Господь Саваоф». Неумолкающим чрез века повторением одного и того же слова выражается состояние духа, превысшее всякого слова: оно — глаголющее и вопиющее молчание. И высоко парят чистые и святые умы, и предстоят Престолу Божества, и видят славу, и закрывают лица, и закрывают все существо свое: величие видения совокупляет воедино действия, противоположные друг другу. В такое состояние приходили иногда и великие угодники Божии во время своего земного странствования. Оно служило для них предвкушением будущего блаженства, в котором они будут участвовать вместе с Ангелами. Они передали о нем, сколько было возможно, всему христианству, назвав такое состояние состоянием удивления, ужаса, исступления. Это состояние высшего благоговения, соединенного со страхом; оно производится живым явлением величия Божия и останавливает все движения ума. О нем сказал святой пророк Давид: «Удивися разум Твой от мене, утвердися, не возмогу к нему» (Пс. 138, 6).

Чувством, заимствованным из этого состояния, исполнена Херувимская песнь; она и говорит о нем. Им же исполнены песни, предшествующие освящению Даров: «Милость мира жертву хваления» и проч. Особенно же дышит им песнь, воспеваемая при самом освящении Даров. Так высоко совершающееся тогда действие, что, по смыслу этой песни, нет слов для этого времени... нет мыслей! Одно пение изумительным молчанием непостижимого Бога, одно чуждое всякого многословия и велеречия Богословие чистым умом, одно благодарение из всего нашего существа, недоумеющего и благоговееющего пред совершающимся таинством.

После освящения Даров поется песнь Божией Матери — и при ней выходит сердце из напряженного своего состояния, как бы Моисей с горы из среды облаков и из среды громов, где он принимал закон из рук Бога, выходит, как бы на широкую равнину, в чувство радости святой и чистой, которой преисполнена песнь «Достойно».

Она, как и все песни, в это время певаемые Божией Матери, в которых воспеваются Посредница вочеловечения Бога Слова, преисполнена духовного веселия и ликования. Бог, облеченный человечеством, уже доступнее для человека, и когда возвещается Его вочеловечение, невольно возбуждается в сердце радость. Остановимся на этих объяснениях.

Художник. Согрелось сердце мое, запылал в нем огонь — и песнопения мои отसे-ле я посвящаю Богу. Пастырь! Благослови меня на новый путь.

Пастырь. Вочеловечившийся Господь уже благословил всех приступать к Нему и приносить себя Ему в словесную жертву. Его благословения тебе вполне достаточно; и я только этому свидетель. Престань скитаться, как в дикой пустыне между зверей, в плотском состоянии, среди разнообразных страстей! Войди во Двор Христов вратами — покаянием и плачем. Этот плач родит в свое время радость, хотя и на земли, но не земную. Духовная радость — признак торжества души над грехом. Пой плач твой, и да дарует тебе Господь воспеть и радость твою, а мне услышать песни твои, возрадоваться о них и о тебе, о них и о тебе возблагодарить, прославить Бога. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЕ

* Книга «Подражание» есть не что иное, как роман, подыгрывающий под тон Евангелия и ставимый на ряду с Евангелием умами темными и не отличавшими утонченного сладострастия от Божественной благодати. — *Авт.*

ПОНЯТИЕ О ЕРЕСИ И РАСКОЛЕ

1. Ересь — ложное учение о христианстве

Ересь — слово греческое (αἵρεσις) — значит вообще какое-либо отдельное учение. Так, христианское учение при появлении своем иногда называлось ересью (Деян. 28, 22). Но впоследствии название «ересь» усвоилось единственно произвольному и ложному учению о христианстве, отделявшемуся и отличавшемуся от учения Единой, Святой, Соборной, Апостольской Церкви.

Христианство есть Божие учение, есть Откровение Божие. Оно, как познание, дарованное человеком Богом, должно быть принято и содержимо с величайшим благоговением и покорностью, подобающими этой величайшей святине. Оно может быть принято и содержимо одною смиренною верою, как вполне превысшее человеческого разума. Это — та духовная, таинственная книга (Апок. 22, 18, 19), книга ведения Божия, начертанная и изданная Богом, к которой невозможно приложить ничего, из которой невозможно исключить ничего. Отсюда явствует, какой тяжелый грех — ересь. Она — возмущение и восстание твари против Творца, восстание и возмущение ничтожнейшего, ограниченнейшего существа — человека против всесовершенного Бога. Она, — страшно сказать, — суд человека над Богом и осуждение человеком Бога. Она — грех ума, грех духа. Она — хула на Бога, вражда на Бога. Она — плод гордыни, этой причины падения падших ангелов. И последствия падения ею очень схожи с последствиями падения отверженных духов; она омрачает разум, ожесточает сердце, на самое тело разливает яд свой, вводит в душу вечную смерть. Она не способна к смирению¹. Она соделывает человека вполне чуждым Бога. Она — смертный грех. Как плод гордыни, ересь держит в железных цепях своего пленника, и редкий пленник исторгается из цепей ее. Упорство в ереси есть свойство еретика.

Первыми еретиками были христиане из иудеев, которые, по наружности уверовав во Христа, хотели вместе с этим держаться обрядового и гражданского закона Моисеева в буквальном его смысле. Прообразовательный закон был исполнен искуплением человечества и установлением духовного закона свободы, чего он служил предызображением, тению. Таким исполнением он уничтожен. К чему могут служить прообразования, когда получено прообразованное? К чему залоги обетования, когда даровано обетованное? Желаящий остаться при прообразованиях этим самым отказывается от прообразованного. Святой апостол Павел говорил христианам, думавшим сочетать христианство с иудейством: *«Аще законом правда, убо Христос туне умре. Аще обрезается, Христос вас ничтоже пользует. Упразднистесь от Христа (отчуждились от Христа), иже законом (Моисеевым) оправдаетесь: от благодати отпадосте»* (Гал. 2, 21; 5, 2, 4). К иудеям, принявшим христианство, потом обратившимся к иудейству, произнес Апостол следующие грозные слова: *«Невозможно просвещенных однажды и вкусивших Дара Небеснаго, и причастников бывших Духа Святаго, и добраго вкусивших Божия глагола и силы грядущаго века, и отпадших, паки обновляти в покаяние, второе распинающих Сына Божия себе и обличающих*

(то есть ругающихся Ему). Земля бо, пившая сходящий на ню множищею дождь и раждающая былия добрая оным, имиже и делаема бывает, приемлет благословение от Бога: а износящая терния и волчец непотребна есть и клятвы близ, ея же кончина в пожжение» (Евр. 6, 4 – 8). Церковная история свидетельствовала справедливость этого изречения: человечество соврашалось в ересь целыми народами, а обращение от ереси к Православию видим в весьма немногих частных лицах, и то редко, весьма редко. Страшный яд – ересь! Неудобопостижимый яд – ересь!

Другим источником ересей сделалась языческая философия и вообще человеческая ученость. Писатель II века Тертуллиан объяснил с подробностью и точностью, что все заблуждения, нарушившие мир Церкви, имели источником своим непременно какую-либо философскую школу. Это очень естественно: книжник, или земной ученый, должен, по завещанию Спасителя, научиться Царствию Божию, чтоб придти в состояние износить из сокровищницы своей ветхое и новое, то есть предлагать учение Божие в формах учености человеческой (Мф. 13, 52). Научиться Царствию Божию значит стяжать Царствие Божие внутри себя. Без этого земной ученый может предлагать одно ветхое, хотя бы он беседовал о Боге из душевного, школьного знания. Ему невозможно избежать заблуждения, несмотря на всю его ученость, потому что ветхость, в духовном смысле, и есть состояние заблуждения и самообольщения. Святой Симеон, Христа ради юродивый, указал причину заблуждения ученейшего и даровитейшего Оригена в том, что Ориген не принял на себя труда перейти из состояния душевного в духовное и, уплывши далеко в мысленное море, потонул в нем².

Необходимо, вполне необходимо всякому христианину ученому, особливо христианскому учителю, не останавливаться на своей земной учености, как бы он ни был богат ею, но перейти из плотского и душевного состояния в духовное и получить живое, благодатное познание о Боге. «Имейя заповеди Моя (насажденными в сердце своем, так чтоб они составляли имущество и сокровище человека), – сказал Господь, – той есть любяй Мя: а любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим: и аз возлюблю его и явлюся ему Сам (действием Святаго Духа)» (Ин. 14, 21). Имеющий Слово Божие насажденным и пребывающим в себе, сподобившийся Боговидения по причине чистоты ума, отрясший душевную глухоту и слышащий Божий глас (Ин. 5, 36, 37), с дерзновением и силою возглаголет о Господе своем, не так, как книжники (Мк. 1, 22): «ибо ве́дом во Иудеи Бог: во Израили велеи Имя Его» (Пс. 75, 2). Под именем Иудеи здесь разумеется истинная Церковь, а под именем Израила те члены Церкви, которые удостоились духовного видения и из него истекающего ведения.

Святые Григорий Неокесарийский, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий и многие другие церковные светильники, стяжав современную человеческую ученость, позаботились, посредством евангельского жительства, перейти из состояния плотского и душевного в духовное, свлеклись ветхого Адама, облелись в Нового; таким образом они соделались способными преподавать братии своей, человекам, учение новое, в форме ветхой, столько приятной падшему человеку, сколько естественной падшему человечеству. Люди, увлекаясь земным красноречием святых учителей, незаметно для себя принимали слово спасения, облекавшееся в земное витийство. Напротив того, ученый Арий, несмотря на то, что был пресвитером, красноречивый Несторий, несмотря на то, что был патриархом, и многие другие, подобные им, находясь в высоких санах церковных, сделались ересиархами и еретиками по той же причине, по которой погряз в глубине мысленного моря венец учености своего века Ориген. Говорит святой Григорий Синаит: «Иже кроме Духа пишуше и глаголюше, и Церковь созидати хотяше, суть (телесни), душевни яко иже негде глаголет Божественный Апостол, Духа не имуше (Иуд. 1, 19).

Таковии бо повиннии суть клятве, глаголющей: Горе, иже мудри в себе самих, и пред собою разумни (Ис. 5, 21). От себе бо глаголют, а не Дух Божий в них есть глаголай, по Господню словеси. От своих бо помысл прежде чистоты глаголющихи прельстишася духом мнения. О сем бо Притча глаголет: «Видех мужа непшевавша себе мудра быти, упование же имать безумный паче его» (Притч. 26, 12). И еже: «Не бывайте мудри о себе» (Рим. 12, 16), Премудрость нам заповедает. Но и сам, исполненный Духа Божественный Апостол исповедует, глаголя: «не бо довольни есмы от себя помыслити что, яко от себе, но довольство наше от Бога» (2 Кор. 3, 5). И еже: «Яко от Бога, пред Богом, о Христе глаголем» (2 Кор. 12, 19). Таковых бо словеса несладостны и непросвещенны, не от живого бо источника Духа приемлюще глаголют, но яко от некоего езера тименна, от сердца ищущаго и питающаго пиявиц, и змий, и жаб похотей и кичения, и невоздержания, и вода разума их смердяща, мутна же и теплохладна, от нея же пиющие, на недутование и гнусность и блевание пременяеми обращаются³.

Священное Писание, изученное по букве плотскими и душевными человеками, послужило для них к изобретению ересей, к погублению ими и себя и других. Святой апостол Петр сказал о Посланиях святого апостола Павла, что их некоторые «ненаучени и неутверждени развращают» (по русскому переводу: превращают), яко же и прочая Писания к своей погибели им» (2 Пет. 3, 16). Здесь весьма правильно употреблены слова «развращают» и «превращают», потому что плотский и душевный человек, не понимая духовного смысла в Писании, дает ему смысл сообразно своему устройению. Иначе это и быть не может: ведь надобно же душевному человеку получить какое-либо понятие при чтении или изучении Божественного Писания, а Писания он не способен понимать как должно; следовательно, по необходимости он дает себе понятие, какое ему заблагорассудится.

Происхождение Священного Писания, способ понимания и объяснения его избражены с полною ясностью святыми апостолами Петром и Павлом. Святой апостол Петр говорит: «Всяко пророчество книжно по своему сказанию не бывает» (по русскому переводу: никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою). Ни бо волею бысть когда человеком пророчество, но от Святаго Духа просвещаемы, глаголаша святии Божии человецы» (2 Пет. 1, 20, 21). Это значит: как произнесено Слово Божие, или Священное Писание, при посредстве Святого Духа, так только при посредстве Святого Духа оно может быть и объясняемо, следовательно, и понимаемо. Святой апостол Павел говорит: «Божия никтоже весть, точию Дух Божий. Мы же не духа мира сего прияхом, но Духа, Иже от Бога, да вемы, яже от Бога дарованная нам: яже и глаголем не в наученых человеческия премудрости словесех, но в наученых Духа Святаго: духовная духовными сразсуждающе (по русскому переводу: духовное излагаая духовно) (1 Кор. 2, 11, 12). Отсюда видно, что в изложении и объяснении Писания нисколько не участвовала человеческая ученость, нисколько не участвовало школьное изучение Писания, изучение его буквы, которыми отличались и хвалились иудейские книжники и фарисеи, которое имел и апостол Павел, которое он вменил для себя в тщету ради превосходнейшего познания о Христе Иисусе, даруемого Святым Духом (Деян. 22, 3; ср. Флп. 3, 5 – 8). После вышеприведенного апостол продолжает: «Душевен человек не приемлет яже Духа Божия: юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется (по русскому переводу: потому что о духовном надо рассуждать духовно) (1 Кор. 2, 14). Это сказал апостол из своего опыта. Он, находясь в состоянии плотского, душевного человека, был изучен Писанию о вере в Бога по современному обычаю, преобладавшему тогда между иудеями, уничтожившему между ними духовное понимание

Закона (Мф. гл. 25), соделавшему иудейских богословов неспособными познать и принять Бога, явившегося им во образе человека с неоспоримыми и яснейшими свидетельствами Божества Своего. При обращении из иудейства в христианство святой апостол Павел весьма быстро перешел из состояния душевного к духовному по причине предшествовавшей обращению строго-нравственной жизни (Флп. 3, 6). Обильно наученный Святым Духом, он узнал на себе, что прежние его познания, также обильные в своем отношении, не только не объясняли для него Бога, но и закрывали Бога от него, омрачали его, делали врагом Божиим (Рим. 8, 7), отнимали у него возможность покоряться учению Христову (Рим. 8, 7), представляли ему учение Христово бранным, диким, нелепым, богохульным (1 Кор. 2, 14). Странным показалось оно иудейскому учителю Никодиму (Ин. 3, 4), жестоким и невыносимым показалось оно многим таким, которые уже были учениками Богочеловека и последовали Ему в Его странствии (Ин. 6, 60). Этим соблазненным и оставившим Божественного Учителя ученикам Он сказал: «Дух есть, иже оживляет, плоть (то есть плотское разумение Слова Божия) (Ин. 6, 62) не пользует ничтоже: глаголы, яже Аз глаголах вам, дух суть и живот суть» (Ин. 6, 64).

Плотское разумение Слова Божия приводит к неверию, к соблазну самым все-святым Словом Божиим, к ложным и превратным заключениям и мнениям, к оставлению Бога, к погибели. И Никодим, уверовавший в Богочеловека ради знаменней, совершаемых Богочеловеком, соблазнился Его Словом, давая Слову Божию плотское значение. На слова Господа: «Аще кто не родится Свыше, не может видети Царствия Божия». Никодим возражает: «Како человек может родиться, стар сый? Еда может второе внити во утробу матери своея, и родиться» (Ин. 3, 4). При смирении душевный человек может низлагать свои помыслы, взимающиеся на разум Божий и пленять всяк разум в послушание Христово (2 Кор. 10, 5), но при гордости, при высоком мнении о своих познаниях, при доверии к своему разуму и ведению, необходимо должен душевный человек счесть юродством, то есть нелепостию или безумием, Слово Божие, как сказал святой апостол Павел, как доказали это на самом деле иудейские ученые архиереи и священники, отвергнув Господа, как это доказали и доказывают бесчисленные сонмы еретиков, отвергавшие и отвергающие Божественную Истину. Все, имевшие ученость мира сего и занявшие потом очищением себя посредством духовного подвига, искренно сознаются, что они должны были вынести тяжкую борьбу с помыслами человеческой мудрости, восставшими с жестокою силою против евангельского учения и оспоривавшими с необыкновенною упорностию у Евангелия владычество над умом подвижника.

Состояние душевное и плотское есть следствие нашего падения: оно есть состояние возмущения против Бога и вражды на Бога. По неспособности душевного человека правильно понимать духовное Святая Церковь воспрещает чадам своим произвольное объяснение Священного Писания, а заповедует строго держаться истолкования, сделанного Писанию святыми отцами⁴; она заповедует всем желающим с подробностию и точностию узнать христианство, особливо пастырям и учителям, по приобретении познания от людей и из книги, приобрести познание христианства деятельное и живое жительством по Евангельским заповедям, распятием плоти со страстями и похотями (Гал. 5, 24), причастием Божественной Благодати Святого Духа. Весьма справедливо преподобный Марк назвал теоретические познания о христианстве вводными. Сей богомудрый отец с особенною ясностию излагает необходимость познаний опытных и благодатных, показывает то страшное душевное бедствие, в которое впадает приобретший первые познания и вознерадивший о приобретении вторых.

«Ученые, нерадящие о духовной жизни, — сказал святой Марк в ответе ученому, утверждавшему, что ученые пребывают вне падения, поддерживаемые своею ученостию, — ниспав одним разом в ужасное и сугубое падение, то есть в падение возношением и нерадением, ниже могут восстать без молитвы, ниже имеют откуда пасть. Ибо какая еще может быть причина (забота) для диавола бороться с теми, которые всегда лежат долу и никогда не восстанут. Есть некоторые, иногда побеждающие, иногда же побеждаемые, падающие и восстающие, оскорбляющие и оскорбляемые, борющиеся и боримые; а другие, пребыв в первом падении своем по причине крайнего невежества, ниже знают о себе, что они пали; к ним-то с соболезнованием обращается с речью пророк: «Еда падаяй не въззает, и отвращаяйся не обратится?» (Иер. 8, 4). И еще: «Возстани спяй, и воскресни от мертвых, и осветит тя Христос» (Еф. 5, 14). К нехотящим воспрять (этот) труд восстания и пребывания в молитве и подвергнуться лишениям по причине благочестия, ради будущего Царства, говорит: «В погибели твоей, Израилю, кто поможет тебе?» (Ос. 13, 9). «Несь струп, ни язва, ни рана палящая» (Ис. 1, 6), ни какое-либо зло из случающихся без согласия воли: ибо сия рана произвольна, и есть грех к смерти, не исцеляемый ниже молитвами других. «Врачевахом, — говорит пророк, — Вавилона, и не исцеле» (Иер. 51, 9): ибо самопроизволен сей недуг, и «несь пластыря приложиши, ниже еля, ниже обязания» (Ис. 1, 6), то есть вспомоществований от других... Вот и Ветхий Завет останавливает уповающего на себя и возношающегося премудростию своею: «Буди уповая на Господа, — говорит он, — всем сердцем твоим: о твоей же премудрости не возносися» (Притч. 3, 5). Это — не одни только слова, как некоторым показалось, приобретшим по сей причине книги, узнавшим написанное в них, ничего из написанного не исполнивших на деле, а только напыщавающимся нагими разумениями. Таковые превозносят себя похвалами за слова и изыскания; они носят между людьми, не знающими дела, громкое название любомудрых; но, не коснувшись трудолюбия, ниже тайнонаучившись делу, приемлют от Бога и от мужей трудолюбивых и благочестивых великое поречение (осуждение, нарекание): ибо они злоупотребили вводительным разумением Писаний, употребив его на показание себя (пред человеками, а не на дело), и лишились действующей благодати Святого Духа. Они суть «хвалящиеся лицом, а не сердцем» (2 Кор. 5, 12). Посему не знающие дела должны коснуться его (приняться за него): ибо сказанное в Писании сказано не только для того, чтоб знали, но и чтоб исполняли то. Начнем дело: таким образом постепенно преуспевая, найдем, что не только надежда на Бога, но и извещенная вера, и нелицемерная любовь, и непамятозлобие, и братолюбие, и воздержание, и терпение, и глубочайшее разумение сокровенного, и избавление от искушений, и дарование даров (духовных), и исповедание сердечное, и прилежные слезы достаются верным молитвою, и не только сие, но и терпение приключающихся скорбей, и чистая молитва о ближних, и познание духовного закона, и обретение правды Божией, и нитие Святого Духа, и подание духовных сокровищ, и всё, что Бог обетовал подать верным человекам и здесь, и в будущем веке. Отнюдь невозможно душе восстановить в себе образ Божий иначе, как только благодатию Христовою и верою человека, когда человек пребывает во многом смиренномудрии при непарительной молитве в уме. Как же лишившись таковых и толиких благ по причине своего неведения и о молитве нерадения, говорят, мы не пали? И приписывают себе премудрость, ниже ведая своего падения, несчастные по причине падения; еще более несчастные по причине своего незнания. Они приобретают только то, что утверждают нас более веровать Писанию, говорящему, что «премудрость мира сего буйство у Бога» (1 Кор. 3, 19), а сходящая от Бога, «свыше есть от Отца светов» (Иак. 1, 14), и знамение ее

– смиренномудрие. Но хотящие угождать человекам вместо Божественной Премудрости усвоили человеческую; напыщаемые ею и превозносясь ею внутренно, они обольстили многих незнающих, склонив их любомудрствовать не в трудах благочестия и молитвы, а в «препетельных словах человеческой мудрости» (1 Кор. 2, 4), которую апостол Павел часто порицает и называет упразднением Креста Христова. Он говорит в Первом Послании к Коринфянам: «Не посла мене Христос крестити, но благовестити: не в премудрости слова, да не испразднится Крест Христов» (1 Кор. 1, 17). И еще: «Буяя мира избра Бог, да премудрая посрамит... и худородная мира и уничиженная избра Бог, и не сушая, да сушая упразднит: яко да не похвалятся всяка плоть пред Богом» (1 Кор. 1, 27 – 29). Если Бог благоволит не к словам еллинской премудрости, но к трудам молитвы и смиренномудрия, как показано, то точно «суемудрствуют те, которые, оставив первый образ благочестия, как неудобноисполнимый, не хотят спастись ни вторым, ниже третьим способом, но пребывают вне священной правды»⁵.

II. Ересь – грех ума

Сущность этого греха – богохульство.

Будучи собственно грехом ума, ересь не только омрачает ум, но и сообщает особенное ожесточение сердцу, убивает его вечною смертию.

Этим грехом человек всего ближе уподобляется падшим духам, которых главный грех – противление Богу и хула на Бога.

Отличительное свойство падших духов – гордость; отличительное свойство и еретиков – гордость, которой очевиднейшее проявление состоит в презрении и осуждении всех, не принадлежащих к их секте, омерзение ими, лютая ненависть к ним. Но существенное проявление гордости в еретиках и раскольниках состоит в том, что они, отвергнув богопознание и богослужение, открытые и преподанные Самим Богом, усиливаются заменить их богопознанием и богослужениями самовольными, богохульными и богопротивными. Зараженного ересью и расколом диавол не заботится искушать другими страстями и грехами очевидными. И зачем искушать диаволу того и бороться с тем, кто при посредстве смертного греха – ереси – и убит вечную смертию, и заживо уже составляет достояние диавола? Напротив того, диавол поддерживает еретика и раскольника в воздержании и прочих наружных подвигах и видах добродетели, чтоб этим поддерживать его в самодовольстве и заблуждении, а правоверных личиною святости, которую носит на себе еретик, привлечь к ереси или, по крайней мере, привести к оправданию и некоторому одобрению ее, также к сомнению в правоверии и к холодности к нему.

Обладающий сокровищем подвергается нападениям разбойников, а у кого нет ничего, того не беспокоят разбойники. Имеющий сокровище правоверия жестоко наветуется врагом! Враг усиленно нападает на правоверного, старается представить его пред обществом человеческим в состоянии побеждения, с такою же целию, с какою старается представить еретика добродетельным и достойным уважения. С такою же неудобопостижимую хитростию действует лукавый дух в пользу ереси и во вред истинного христианства. К несчастью, эта кознь его весьма удается ему! Ею он уловляет в погибель тысячи человек.

Многие проводили самую строгую подвижническую жизнь, пребывая в ереси или расколе; когда ж приняли Православие, подверглись различным слабостям. К какому это должно привести заключению? К такому, что в первом состоянии враг не ратовал против них, признавая их своими, а во втором – восстал против тех лю-

тою войною, как против таких, которые явно объявили и исповедали себя противниками его. Священное Писание называет лукавого духа не только врагом, но и мстителем (Пс. 8, 3). Он не только враждует против человека, но, будучи заражен лютою завистию к человеку, не может равнодушно видеть, что человек совершает добродетели и благоугождает Богу, и мстит человеку за его богоугодные дела, наводя на него бесчисленные искушения и извне — от злых людей, и внутри, воздвигая в человеке различные страсти.

Странное влияние имеют раскол и ересь на самое тело человека! Ожесточение духа сообщается телу. Не для всех заметно это при жизни человека, но по смерти тело еретика и раскольника мгновенно каменеет, мгновенно начинает издавать неприступное зловоние. И это совершается особенно над теми из них, которые проводили самую строго-подвижническую жизнь и были знаменитыми учителями своей секты и заслужили всеобщее уважение слепотствующего мира; они-то и издают по смерти своей самое ужасное зловоние; из иссохших тел их открываются потоки смердящего гноя; затруднительно совершение погребения их и присутствие при нем. Бесы соприсутствуют могилам их и являются при них в разных видах или для устрашения, или для оболщания.

Еретику неудобоприступно покаяние и познание Истины. Доступнее покаяние и истинное богопознание для прелюбодеев и уголовных преступников, нежели для еретика и раскольника, особливо если он ученый и подвижник. Доказали то и другое явные грешники и ученые сектанты, современные Христу, упоминаемые в Евангелии: грешники приняли и Господа и Предтечу Его, между тем как книжники, фарисеи и саддукеи отвергли и Иисуса, и Иоанна.

Несродно чувство покаяния тому, кто вполне доволен собою, а кругом себя видит только соблазн и недостатки всех родов. Признающему себя разумным паче всех несродны алкание и жажда беспредельной Божественной Истины, вполне насыщающей питомца своего и возбуждающей таким насыщением еще большую алчбу и жажду богатой правды. Несродно отвергнуть свое богохульство тому, кто признает это богохульство святою Истиною; несродно ему узнать святую Истину, потому что самый орган зрения, душевное око, ум его, ослеплен ложью. Обращение еретика и раскольника к правoverию — особенная милость Божия — устраивается особенным Промыслом Божиим для избранных, известных Единому Богу. Человеческие средства к обращению раскольников и еретиков бессильны.

Хотя на Первом Никейском Соборе против Ария и его единомышленников стояли светильники Церкви: Афанасий Великий, Николай Чудотворец, Иаков Низибийский (Низибии чудотворец), Спиридон Тримифунтский, хотя действовали не только силою слова, но и силою знамений, однако не смягчили ожесточенного сонмища еретического и ересиарха Ария, до конца жизни пребывавшего упорным и верным своему заблуждению, как повествует церковная история.

Словопрение — самое слабое оружие против еретиков, оружие более вредное, нежели полезное. Оно делается таким сообразно свойству душевного недуга — ереси. Гордая ересь не терпит обличений, не терпит побеждения. От обличений она ожесточается; от побеждений приходит в неистовство. Это доказали бесчисленные опыты.

Побеждается ересь кротким увещанием; еще удобнее — молчаливым приветствием, смирением, любовию, терпением и долготерпением, молитвою прилежною, исполненною соболезнованием о ближнем и милосердием к нему. Ересь не может быть побеждена человеком, потому что она избретенная, начинание демонское. Победителем ее может быть один Бог, призванный к борьбе с нею и к поражению ее смирением человека пред Богом и любовию этого человека к ближнему.

Желающий успешно сражаться против ереси должен быть вполне чужд тщеславия и вражды к ближнему, чтоб не выразить их какою насмешкою, каким колким или жестким словом, каким-либо словом блестящим, могущим отозваться в гордой душе еретика и возмутить в ней страсть ее. Помазуй струп и язву ближнего, как бы цельным елеем, единственно словами любви и смирения, да призрит милосердый Господь на любовь твою и на смирение твое, да возвестятся они сердцу ближнего твоего и да даруется тебе великий Божий дар — спасение ближнего твоего. Гордость, дерзость, упорство, восторженность еретика имеют только вид энергии, в сущности они — немощь, нуждающаяся в благоразумном соболезновании. Эта немощь только умножается и свирепеет, когда против нее действуют безрассудною ревностью, выжигающею жестким обличением.

III. Ересь — отвержение христианства

Ересь есть прикровенное отвержение христианства. Когда человеки начали ославлять идолопоклонство, по его очевидной нелепости, и приходило к познанию и исповеданию Искупителя; когда все усилия диавола поддержать между человеками идолопоклонство остались тщетными; тогда он избрал ереси, и посредством ереси, сохраняя для державшихся ее человеков имя и некоторую наружность христиан, не только отнял у них христианство, но и заменил его богохульством.

Что такое арианство? — Это отречение от Христа и христианства, отречение от Бога. Если Сын — тварь, как утверждал Арий, то нет и истинного в трех Лицах Бога. Если Сын — не Бог, то где же вочеловечение Бога? Где причастие человеческого естества естеству Божию (2 Петр. 1, 4), приобретенное для человеков вочеловечением Бога? Где спасение? Где христианство? — «Не веруай в Сына ни Отца имать» (1 Ин. 2, 23), — говорит Слово Божие. Арианство — и безбожие, и богохульство.

Что такое несторианство? — Отвержение вочеловечения Бога Слова. Если родилась от Девы простой человек, то где же зачатие от Святого Духа (Мф. 1, 18)? Где событие слов Писания: «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14)? Где рождение Сына Божия (Лк. 1, 31)? Где христианство? — Повторяется Несторием Ариева ересь, но под другою личиною: сущность этих ересей одна — отвержение Христа, а посредством отвержения Христа — отвержение от Бога.

То же делают Евтихий и монофелиты: сливая в Богочеловеке два естества и две воли воедино и утверждая, что во Христе человечество исчезло в Божестве, как капля вина в обширном море, они приходят к той же цели, хотя с другой стороны, к какой пришли Арий и Несторий, потому что, отвергая присутствие человеческого естества в вочеловечившемся Сыне Божиим, они непременно отвергают всё, что претерпел Господь, как человек, следовательно, отвергают и искупление человечества страданиями и смертью Господа, отвергают все христианство.

К тому же стремятся и иконоборцы. Отвергая возможность изобразить Христа живописью, они косвенно отвергают пришествие Сына Божия во плоти человеческой. Если Сын Божий облечен плотию, то имеется полная возможность Его, неизобразимого по Божественному естеству, изобразить как человека. Если можно изобразить Его, то изображения Его должны быть особенно почитаемы. Мы почитаем изображения наших родителей, царей, начальников, благодетелей, ставим их на почетные места; тем более должна быть уважаема икона Спасителя нашего, а по ней — иконы Божией Матери и всех святых.

То же усиливается совершить папизм; так называется ересь, объявлявшая Запад, от которой произошли, как от древа ветви, различные протестантские учения. Папизм

присваивает папе свойства Христовы и тем отвергает Христа. Некоторые западные писатели почти явно произнесли это отречение, сказав, что гораздо менее грех — отречение от Христа, нежели грех отречения от папы. Папа есть идол папистов; он — божество их. По причине этого ужасного заблуждения благодать Божия отступила от папистов; они преданы самим себе и сатане, изобретателю и отцу всех ересей, в числе прочих и папизма. В этом состоянии омрачения они исказили некоторые догматы и таинства, а Божественную литургию лишили существенного значения, выкинув из нее призывание Святого Духа и благословение предложенных хлеба и вина, при котором они пресуществляются в Тело и Кровь Христовы. Эта существенная часть литургии находилась во всех литургиях, преданных апостолами Христовыми по всей вселенной, находилась и в первоначальной литургии Римской⁶. Никакая ересь не выражает так открыто и нагло непомерной гордости своей, жестокого презрения к человекам и ненависти к ним⁷.

Протестанты восстали против заблуждений папистов, правильнее — восстали против уродливой власти и божественности пап; но так как они действовали по побуждению страстей, утопая в разврате, а не с прямою целию стремления к святой Истине, и не так, как искал ее Корнилий Сотник, то и не оказались достойными узреть ее. «Всяк делаяй злая ненавидит Света, и не приходит к Свету» (Ин. 3, 20). Протестанты из всех заблуждений папистов отвергли только нечестивое мнение их о папе; прочим заблуждениям папистов они последовали, многие погрешности усилили, к прежним заблуждениям и ошибкам присовокупили много новых. Так, например, они отвергли все таинства, само священство; отвергли вовсе литургию; отвергли все церковные предания и предоставили каждому из своих последователей объяснять Священное Писание по произволу, между тем как оно, будучи произнесено Святым Духом, может быть и объяснено только Святым Духом (2 Пет. 1, 21).

К ересям должно отнести и то учение, которое, не прикасаясь ни догматов, ни таинств, отвергает жителство по заповедям Христовым и дозволяет христианам жителство языческое. Это учение, которое по наружности кажется как бы не враждебным христианству, в сущности вполне враждебно ему: оно — отречение от Христа. Сам Господь сказал: «Исповем им (признающим устами Господа, а делами противоречащим Его воле), яко николиже знах вас, отыидите от Мене, делающие беззаконие» (Мф. 7, 21, 23). Вера может быть живою только при делах веры; без них она мертва (Иак. 2, 26). Впрочем, и самое правильное понятие о догматах христианских теряется от жизни нехристианской. Еще в то время, когда идолопоклонство было очень сильно, еретики проводили жизнь языческую. Святой Афанасий Великий делает это замечание об арианах, которые предавались увеселениям идолопоклонников и сходствовали с ними нравственностью. В новейшие времена языческая жизнь явилась первоначально в недрах папизма; языческое чувство и вкус папистов выказываются с особенною яркостью в применении искусств к предметам религии, в живописных и изваянных изображениях святых, в их церковном пении и музыке, в их религиозной поэзии. Все школы их носят на себе отпечаток греховных страстей, особливо сладострастия; там нет ни чувства целомудрия и благопристойности, ни чувства простоты, ни чувства чистоты и духовности. Таковы их церковная музыка и пение. Их поэт, описывая освобождение Иерусалима и Гроба Господня, не останавливается призывать Музу; он воспевает Сион вместе с Геликоном, от Музы переходит к Архангелу Гавриилу. Непогрешающие папы, эти новые кумиры Рима, представляют собою образцы разврата, тиранства, безбожия, кощунства над всем святым. Языческая жизнь со своей комедией и трагедией, со своими плясаниями, со своим отвержением стыда и пристойности, со своим блудом и прелюбодеянием и

прочими обычаями идолопоклонников, во-первых, воскресла в Риме под сению богов его — пап, откуда разлилась по всей Европе. При посредстве ересей и наконец при посредстве языческой жизни все язычники, принявшие некогда христианство, оставили и оставляют христианство, возвращаются к прежнему совершенному неведению Бога и к служению демонам, хотя уже и не в форме идолопоклонства.

Какая причина такого действия ереси? Причина заключается в том, что этот страшный грех, заключающий в себе хулу на Святого Духа, совершенно отчуждает человека от Бога и, отчуждив от Бога, передает во власть сатаны. В этом состоянии человек неспособен ни к какому помышлению, ощущению, деянию духовному, а следовательно, неспособен к состоянию духовному; напротив того, развиваются в нем сильно состояния душевное и плотское. В нем обильно исстачается премудрость земная, душевная, бесовская, исполненная зависти, рвения, гордыни (Иак. 3, 11, 15). Кротости, любви, назидательного смирения нет в этой премудрости: она многоглаголива и велеречива, обильна знанием человеческим и бесовским, преисполнена самообольщения и обольщает внимающих ей. Она не может быть иною, потому что помыслы чуждого благодати Божией — еретика — находятся под постоянным насилием и руководством падших духов. Это непонятно и невероятно для многих; таковые пусть услышат определение духоносного мужа, который сказал: «Благое не может быть веруемо или действуемо, точию о Христе Иисусе и Святом Дусе»⁸. Помышление, слово, дело, чтоб быть достойными Господа, должны быть помазаны благодатию Святого Духа; те же помышления, слова и дела, которые не имеют сего помазания, принадлежат ветхому человеку и мерзостны Богу, как бы ни казались по наружности своей, пред судом мира, мудрыми и добрыми.

Состояние отчуждения от Бога, состояние самообольщения, омрачения ума, движение сильнейших страстей было всегда состоянием еретиков, особливо ересиархов. Обыкновенно они были преданы различным страстям. Евтихий был крайне корыстолюбив и, вопреки обету иноческого нестяжания, накопил значительные деньги. Аполлинарий и в старости своей имел наложницу. Арий написал «Талию» — сочинение в стихах, до нас не дошедшее, исполненное бесстыдного разврата. Это сочинение начали было читать на Первом Никейском Соборе, но отцы Собора отказались слушать его, так оно было срамно, и предали огню экземпляр, им представленный. Таковы произведения и новейших еретиков. Они исполнены адского кощунства, дерзких, ложных умствований, страшного бесстыдства и разврата. Понятие, которое дается о них здесь, еще очень слабо пред понятием, которое получается о них от чтения их писаний. Не может придти на ум обыкновенного человека то, что произнесли и написали ересиархи. Впрочем, все сочинения еретиков составлены под влиянием духов и заключают в себе нравственный яд, убивающий душу вечною смертию. Догматические книги их непременно содержат ложные догматы и хулу на догматы, преподанные Святой Церкви Святым Духом; их книги о подвижничестве, хотя по наружности и представляются преподающими учение о высочайших добродетелях и состояниях христианских, но в сущности суть плоды и выражение самообольщения и бесовской прелести, непонятной для толпы; их нравственные писатели преподают нравственность, свойственную ветхому Адаму, так как они о ней только имеют понятие, а отнюдь не нравственность христианскую, вполне не доступную для их ума и сердца.

Романы, комедии и прочие сочинения явно греховные, исполненные сладострастия, также суть плоды ереси; некоторые из таковых сочинений написаны духовными лицами, как, например, «Телемак» написан Фенелоном. Чтение всех этих книг крайне вредно, хотя для неопытных глаз в одних из них яд приметен, а в других очень

скрыт. Неприметность яда не уменьшает его силы, напротив того, утонченные яды действуют с особенною разрушительностью. Чтение догматической, особливо подвижнической еретической книги возбуждает нередко блудные помыслы, а чтение романов возбуждает помыслы неверия, разных недоумений и сомнения относительно веры. Грехи, как и нечистые духи, имеют сродство между собою: добровольно подчиняющийся одному греху невольно и по необходимости подчиняется влиянию другого, по причине сродства лукавых духов и страстей. Опыт доказывает, что к ереси и безбожию люди перешли наиболее из развратной жизни и, наоборот, ересь всегда влечет за собою расстройство нравственности по причине сродства грехов между собою.

Первоначальное действие всех еретических книг состоит в возбуждении помыслов-сомнений о вере. «Охраняйся, — сказал святой Исаак Сирский, — не прочтешь догматов еретических: сие бо есть вооружающее яко наиможайшие на тя духа хулы» (Слово 56). Действуют ли в ком хульные помыслы? Поколебался ли кто в доверенности к Православной Церкви, которая одна есть истинная Христова Церковь? Сделался ли кто универсальным христианином, принадлежащим, — по своему сердечному убеждению или, правильнее, по своему совершенному неведению христианства, — одинаково ко всем исповеданиям и потому не принадлежащим ни к какому? — Знай, что он приведен к этому состоянию чтением еретических книг или беседами с зараженными этим чтением.

Люди, преданные сладострастию, с особенною охотою читают еретические книги о христианском подвижничестве и совершенстве, а нравственных книг Православной Церкви чуждаются и отвращаются. Какая тому причина? Сходство в настроении духа. Эти люди находят наслаждение в чтении книги, написанной из мечтательности и самосмышления, приправленной утонченным сладострастием, тщеславием, высокоумием, которые кажутся благодатию умам и сердцам, не очищенным истинным учением Христовым. Православные книги призывают к покаянию и оставлению греховной жизни, к самоотвержению, к самоосуждению и смирению, чего именно сын мира и не желает.

Идолопоклонство и всякого рода явное отвержение Бога можно уподобить открытому яду; от него всякий удобно может остеречься. Ересь можно уподобить пище, имеющей по наружности прекрасный вид, но отравленной ядом: такая пища — тот же яд, от которого уже трудно остеречься как потому, что яд замаскирован, так и потому, что прекрасный вид и благоухание пищи возбуждают в человеке естественное его желание насытиться и насладиться пищею. Ересь всегда сопутствуется лицемерством и притворством; она многоглаголива, велеречива, обилует ученостию человеческою и потому удобно привлекает к себе людей и уловляет их в погибель; несравненно более людей уловлены в вечную смерть посредством ереси, нежели посредством прямого отвержения Христа.

IV. О расколе

Расколом называется нарушение полного единения со Святою Церковью, с точным сохранением, однако, истинного учения о догматах и таинствах. Нарушение единения в догматах и таинствах — уже ересь.

Собственно раскольническими церквями могут быть названы в России только единоверческие церкви и церкви, находящиеся в ведомстве главных священников (бывших обер-священников). Первые отличаются в некоторых обрядах, что не имеет никакого влияния на сущность христианства, а вторые не имеют над собою епископа, вопреки церковным правилам. К образованию первых послужило отчасти не-

жежество, приписывающее некоторым обрядам и обычаям более важности, нежели сколько эти обряды имеют; а к образованию вторых послужило протестантское направление некоторых частных лиц. В первых церквах заметен избыток набожности, доходящий до суеверия и лицемерства, а во вторых избыток вольности, доходящий до крайнего небрежения и холодности. Когда христианин обратит все внимание свое на наружные обряды, то непременно он оставляет без внимания существенную часть христианства — очищение внутренних сосудов, следовательно, лишается всего духовного преуспеяния и истекающего из этого преуспеяния истинного познания Христа, то есть делается чужд истинного христианства. Когда же, напротив того, христианин к вере холоден и ее наружные обряды совершает с небрежением, то этим удаляет от себя Бога, Который желает, чтоб Его служители служили Ему со страхом и трепетом, и делается безбожником и еретиком.

Прочие раскольники в России должны быть признаны вместе и еретиками; они отвергли Таинства Церкви, заменив их своими чудовищными изобретениями; они уклонились во многом от существенного христианского вероучения и нравоучения; они совершенно отреклись от Церкви.

Впрочем, не должно обвинять во всем раскольников. Западное просвещение так сильно нахлынуло в Россию, что оно вторглось и в Церковь, нарушило ее восточный православный характер, хотя нарушило его в предметах, нисколько не касающихся сущности христианства. Эти нарушения восточного православного характера соблазняют раскольников, огорчают сынов Церкви, основательно изучивших христианство. Эти нарушения так мелочны, что могут быть весьма скоро устранены. Россия уже не повинуется и не подражает слепо Европе; она подвергает западную образованность благоразумной критике; она желает явиться в общество европейских государств в собственном своем характере, а не в характере, взятом на время заимобразно, напрокат. К достижению этого она уже делает попытки, на которые мы сейчас укажем.

Все русские поняли, что итальянские картины не могут быть святыми иконами. Между тем итальянская живопись взшла почти во все православные русские храмы со времен преобразования России на европейский лад. Эта живопись соблазняет раскольника, огорчает истинно православного: она — западный струп на православном храме. С кого итальянские живописцы писали изображения святейших жен? Со своих любовниц. Знаменитые Мадонны Рафаэля выражают самое утонченное сладострастие. Известно, что Рафаэль был развратнейший человек, желал выразить идеал, который действовал бы на него наиболее сильно, и нередко кидал кисть, чтоб кинуться в объятия предстоявшей ему натурщицы. Другие живописцы, которых талант был грубее, нежели талант Рафаэля, выражали сладострастие на своих мнимых иконах гораздо ярче; иные выразили уже не одно сладострастие, но и бесстыдство, неблагопристойность. Иконы некоторых святых мужей списаны с женщин, как, например, знаменитое изображение Иоанна Богослова, написанное Доминикенем. Иконы некоторых мучеников итальянские любострастные живописцы написали со своих товарищей разврата, после ночи или ночей, проведенных ими беспорядочно, когда это поведение напечатлелось на изнуренных их лицах. Все движения, все позы, все физиономии на итальянских картинах или вообще на картинах, написанных западными еретиками и изображающих священные предметы, — чувственны, страстны, притворны, театральны; ничего в них нет святого, духовного; так и видно, что живописцы были люди, вполне плотские, не имевшие ни малейшего понятия о состоянии духовном, никакого сочувствия к нему и потому не имевшие никакой возможности изобразить человека духовного живописью. Не имея понятия о том, какое положение принимают черты лица углубленного в свою

молитву святого мужа, какое положение принимают его глаза, его уста, его руки, все тело его, они сочиняют в невежественном воображении своем произвольную, невежественную мечту, сообразно этой мечте устанавливают натурщика или натурщицу, и отличная кисть изображает на полотне совершенную нелепость, так, как красноречивейший оратор по необходимости должен был бы произнести самую bestолковую речь, если б заставили его говорить о предмете, вовсе неизвестном ему.

Воспитанники русской Академии художеств получили образование по образцам западным и наполнили храмы иконами, вполне недостойными имени икон. Если б эти иконы, пред которыми опускаются долу взоры целомудренные, не стояли в храме, то никто и не подумал бы, что им приписывается достоинство икон. Светский человек, насмотревшийся на всё и имеющий обширную опытность, не может себе представить того действия, которое такие изображения оказывают на девственную природу. Некоторый старец, проводивший в пустыне возвышенную монашескую жизнь, должен был по некоторым обстоятельствам приехать в Петербург. Здесь он был приглашен однажды вечером набожною старушкою-дамою для духовной беседы. В это время дочери старушки одевались, чтоб ехать на бал. Одевшись, или, правильнее, обнажившись по требованию современной моды, они пришли к маменьке, чтоб поцеловать ее ручку и сесть в карету. Старец, увидав невиданное им никогда в жизни — девиц, бесстыдно обнажившихся по уставу Запада, по уставу ереси и язычества, пришел в ужас. Он уверял, что после виденного им соблазна уже не нужно являться самому диаволу для соблазна. Каково же видеть такому девственному оку подобное изображение на иконе, изображение, возбуждающее не молитву, а самые нечестивые страсти.

Несвойственность итальянской живописи для икон уже теперь очевидна и признана. Но, к сожалению, современная мода устремилась к другой крайности — к подражанию старинной русской иконописи со всеми ее неправильностями и с присовокуплением разных несообразностей новейшего изобретения. Здесь новый повод к соблазну. Пред такую иконою не соблазняется раскольник, не могуший отличить правильного рисунка от неправильного, — соблазняется пред нею легкомысленное чадо новейшего прогресса. Видя уродливость изображений на иконе, это чадо соблазняется, смеется, кошунствует. Его поверхностное образование и просвещение не дают ему возможности отделить в Церкви установлений Святых и Божественных от того разнообразного сору, который в различные времена вносился в Церковь немощию, ограниченностию, греховностию человеческою, сообразно духу века. Это чадо новейшего прогресса, чуждое здравого смысла, видя недостаток, внесенный в Церковь человеческою немощию, тотчас колеблется в доверии к самой Церкви, начинает осуждать ее, делается чуждым ее. Сколько вредно соблазнять раскольников, столько вредно соблазнять и современное поколение; сколько нужно снисходить немощи раскольников, столько необходимо снисходить и немощи питомцев новейшего прогресса. «Безпреткновени бывайте», — сказал святой апостол Павел иудеям и еллинам (1 Кор. 10, 32).

В наше время искусство живописи достигло высокой степени усовершенствования. Живописец, желающий писать иконы, достойные Божия храма и назидательные для христиан, имеет для сего наибольшие средства, чем когда-либо, но должен непременно проводить жизнь самую благочестивую, чтоб стяжать опытное познание духовных состояний, должен быть знаком в особенности с благочестивыми иконами, чтоб на лицах их усмотреть то глубокое спокойствие, тот отпечаток небесного тихого радования, ту младенческую простоту, которые являются на этих лицах от тщательной молитвы и от других благочестивых занятий. Пусть он всмотрится в естественность их

движений, в отсутствие в них всего сочиненного, всего придуманного. Правильность рисунка необходима для иконы; притом нужно изображать святых свято, такими, какими они были, простыми, спокойными, радостными, смиренными, в таких одеждах, какие они носили, в положениях и движениях самых скромных, исполненных благоговения, основательности, страха Божия. Изображению святого должны быть чужды изысканная поза, движение, изображающее восторженность, положение лица романтическое, сентиментальное, с открытым ртом, с закинутаю кверху головою или с сильно устремленными кверху глазами. Последнее положение, к которому обыкновенно прибегают для изображения молитвенного состояния, именно и воспрещается иметь при молитве святыми отцами. Также не должно изображать святых жен и дев с опущенными книзу глазами: дева начинает тогда опускать вниз глаза, когда явится в ней ощущение греховное; в невинности своей она глядит прямо.

Также начинают многие понимать, что итальянское пение не идет для православного богослужения. Оно нахлынуло к нам с Запада и несколько десятилетий тому назад было в особенном употреблении. Причастный стих был заменен концертом, напоминавшим оперу. Ухо светского человека, предающегося развлечениям и увеселениям, не поражается так сильно этою несообразностию, как ухо благочестивого человека, проводящего серьезную жизнь, много рассуждающего о своем спасении и о христианстве, как о средстве к спасению, желающего от всей души, чтоб это средство сохранялось во всей чистоте своей и силе, как сокровище величайшей важности, как наследство самое драгоценное для детей и внуков. Надо знать, что в России вся масса народа проводит жизнь самую серьезную, будучи поставлена в необходимость проводить такую жизнь обстоятельствами. Жизнь развлеченную, веселую, в сфере современного прогресса, могут проводить весьма немногие, потому что для такой жизни нужны достаточные материальные средства. Веселящиеся на земле не должны судить о прочих человеках, как они обыкновенно это делают, по себе. Для того чтоб один веселился, часто тысячи и тысячи должны нести тягчайший труд, проливать горькие слезы и кровавый пот: как мысли и чувства этих тысяч могут быть одинаковы с веселящеюся единицею?

Страдания и плач есть достояние падшего человека на земле, как научает нас Евангелие, и этот падший и погибший человек приходит в церковь Божию излить пред Богом именно горестные чувствования свои; раскрыть пред Богом бедственное состояние свое. Большая часть молитв, поемых и читаемых в Церкви, выражают прошения погибшего о помиловании, развивают понятие о погибели человечества, показывают ее многообразные оттенки и признаки, заключают в себе исповедание человеческого падения вообще и исчисление частных падений. Они переходят по временам к славословию Бога, к радостному хвалению действий Искупителя и искупления; но и это славословие, и эти хвалы произносятся узниками, заключенными в темнице, получившими надежду на освобождение, но еще не получившими освобождения. Радость, производимая надеждою спасения нашего, по необходимости соединена в нас со скорбным ощущением греховного плена.

Весьма справедливо святые отцы называют наши духовные ощущения «радостопечалием»: это чувство вполне выражается знаменным напевом, который еще сохранился в некоторых монастырях и который употребляется в единоверческих церквях. Знаменный напев подобен старинной иконе. От внимания ему овладевает сердцем то же чувство, какое и от пристального зренья на старинную икону, написанную каким-либо святым мужем. Чувство глубокого благочестия, которым проникнут напев, приводит душу к благоговению и умилению. Недостаток искусства — очевиден, но он исчезает пред духовным достоинством. Христианин, проводящий жизнь в

страданиях, борющийся непрестанно с различными трудностями жизни, услыша знаменный напев, тотчас находит в нем гармонию со своим душевным состоянием. Этой гармонии он уже не находит в нынешнем пении Православной Церкви.

Придворное пение (здесь указываю наиболее на обедню; впрочем, «Господи, помилуй», поемое на литургии, уже поется и на всех церковных последованиях), ныне взошедшее во всеобщее употребление в православных церквях, необыкновенно холодно, безжизненно, какое-то легкомысленное, срочное! Сочинения новейших композиторов выражают настроение их духа, настроение западное, земное, душевное, страстное или холодное, чуждое ощущения духовного. Некоторые, заметив, что западный элемент пения никак не может быть согласен с духом Православной Церкви, справедливо признав знаменитые сочинения Бортиянского сладострастными и романическими, захотели помочь делу. Они переложили, с сохранением всех правил контрапункта, знаменый напев на четыре голоса.

Удовлетворил ли труд их требованию Церкви, требованию ее духа? Мы обязаны дать отрицательный ответ. Знаменый напев написан так, чтоб петь одну ноту (в унисон), а не по началам (partheses), сколько бы певцов ни пели ее, начиная с одного певца. Этот напев должен оставаться неприкосновенным: переложение его есть непременно искажение его. Такой вывод необходим по начальной причине: он оправдывается и самым опытом. Несмотря на правильность переложения, канон Пасхи утратил свой характер торжественной радости и получил характер печальный: это уже не восторг, произведенный воскресением всего рода человеческого во Христе, это плач надгробный. Изменение характера, хотя и не так чувствительное, заметно во всех переложениях знаменного напева и других церковных древних напевов. В некоторые переложения трудившиеся в них внесли свой характер, уничтожив совершенно церковный характер: в них слышна военная музыка, как, например, в «Благослови, душе моя, Господа», коим начинается всенощная. Отчего так? Оттого, что переложение совершалось под руководством военного человека, человека вполне светского, образовавшего свой вкус по музыке антицерковной, вносившего поневоле, по естественной необходимости свой элемент в элемент чисто церковный знаменного напева.

Знаменый напев должен оставаться неприкосновенным: неудачное переложение его знатоками музыки доказало эту истину. От всякого переложения характер его должен исказиться. Старинную икону не должно покрывать новыми красками, оставляя неприкосновенным ее рисунок: это было бы искажением ее. Никакой благоразумный человек, знающий отлично иностранные языки, не решится на перевод с них математической книги, не зная математики. Отчего же не придерживаться того же благоразумия относительно церковного пения тем знатокам музыки, которые чужды благодатного духа церковного, даруемого Богом за глубоко благочестивую жизнь. Таково суждение не какого-либо частного человека, таково суждение Православной Церкви. Святой Дух возвестил, что песнь Господня не может быть воспета «на земли чуждей» (Пс. 136, 4). Неспособен к этой песни не только сын мира, но и тот глубоко благочестивый христианин, который не освободил еще от ига страстей своего сердца, сердце которого еще не свободно, еще не принадлежит ему, как порабощенное грехом. Неспособен еще к тому тот, кто на поприще христианского подвижничества, весь день сетуя ходит, то есть находится еще в постоянном созерцании греха своего и в плаче о нем, во внутренней клети которого еще не раздался глас радования, раздающийся в духовных селениях праведников. Кто ж способен воспеть песнь Господню? В чьей душе она может родиться в утешение и наслаждение всей Православной Церкви?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Св. Иоанн Лествичник.*

² *Четии Минеи.* 21 июля. Житие преподобных Симеона и Иоанна, спостника его.

³ *Св. Григорий Синаит.* Главы zelo полезные, гл. 128 //Добротолубие, ч. 1. Память сего святого празднуется Церковию 8 августа.

⁴ Так говорится в Грамоте, выдаваемой архиереем иерею по его рукоположении: «Подобает иерею вседушно прилежати чтению Божественных Писаний, и не инако сия толковати, но якоже церковная светила, святии и богоноснии отцы наши, пастыри и учителя, великим согласием истолковали». Далее в Грамоте завещается иерею строго-нравственная христианская жизнь.

⁵ Слово преподобного Марка Подвижника. Далее, святой отец объясняет, что три образа благочестия суть следующие: первый – не согрешать; второй – по согрешении терпеть попускаемые скорби; третий – плакать о недостатке терпения, когда не можем претерпевать великодушно попускаемых (Промыслом) скорбей.

⁶ См. Житие Григория Акрагантского.

⁷ Папизм изобрел ужаснейшие пытки, ужаснейшие казни для человечества. Бесчисленные тысячи людей умерли в душевных темницах, сожжены на кострах, замучены разнообразно. И это ужасное, дышащее убийством, жаждающее крови изуверство называется единым истинным христианством и с иступленною ревностию стремится увлечь всю вселенную в свою ересь. «От плод их познаете их» (Мф. 7, 16), – сказал Спаситель о учителях их и учении их. По плодам своим папизм весьма близко подходит к магометанству: обе эти ереси признают деянием веры и высшею добродетелью все злодеяния и все убийства, совершаемые ими во всяком обществе людей иного вероисповедания.

⁸ *Преп. Марк Подвижник.* Слово о законе духовном, гл. 2.

ПИСЬМА СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ

Письма к монашествующим

П и с ь м о 1

к митрополиту Московскому ФИЛАРЕТУ

(Просьба не назначать его (архимандрита Игнатия (Брянчанинова) цензором и объяснение причин, которые делают эту должность весьма отяготительной для него)

(ГБЛ, ф. 425, картон 1)

Ваше Высокопреосвященство!

Милостивейший Архипастырь и Отец!

Когда имел я счастье быть у Вас и Вам благоугодно было спросить, не имею ли усердия участвовать в цензуре духовных книг, то внезапность вопроса не позволила мне представить на благорассмотрение Вашего Высокопреосвященства удовлетворительного ответа. Сими строками хочу пополнить оный.

Нахожу должность цензора весьма для себя отяготительною и по душе и по телу. По телу: должен я по крайней мере в неделю раз ездить в Петербург для общих совещаний с прочими членами Цензурного комитета. Весьма часто должно будет мне являться для объяснений к членам Святейшего Синода, в случае их нездоровья или отлучки должен повторить приезд... По душе: решился я принять монастырскую жизнь не для цели честолюбия земного, ниже для цели пострижения; напротив, должен был не без сильной душевной борьбы отказаться от честолюбивых видов и призраков, являвшихся мне во всем блеске в мирской моей жизни. Если присовокупить к сему любовь моих родителей, то могу сказать: сколько сделал я пожертвований многоценных, дабы наследовать уединенную келлию, то село, на коем скрыт бесценный бисер! Десять лет уединяясь (более или менее) в келлии и отвлекая ум мой от многообразности и многочисленности предметов — уже чувствуя, что многие воспоминания во мне замерли, — не могу без очевидного бедствия душевного вдаваться в море забот внешних, суждений, прений, выездов, — в жизнь путешественника...

Прошу и убеждаю Ваше Высокопреосвященство: как милостивое расположение Ваше и доверенность внушили Вам мысль возложить на меня упомянутую должность, так оное же милостивое расположение и внимание к слабостям моим, к душевному направлению и к покорнейшей просьбе да убедят Вас оставить грешного Игнатия плакаться о гресех его. Довольно, предовольно для осуждения моего на Страшном Суде Христовом собственных грехов и настоятельного ига, недостойное носимого. Прошу святых молитв и прощения за многословие.

Архим. Игнатий

21-го декабря 1837 года

П и с ь м о 2

(Архимандрит Игнатий приглашает митрополита Филарета провести лето в Сергиевой пустыни)

Ваше Высокопреосвященство!
Милостивый Архипастырь и Отец!

Позвольте мне в единонадесятый уже час поздравить Вас с пресветлым праздником Воскресения Христова и приветствовать радостнейшим приветствием: Христос Воскресе!

С того времени, как узнал я, что Вы должны провести нынешнее лето в Петербурге, не могу не беспокоиться насчет Вашего здоровья, коим запасаетесь Вы в продолжение лета на целый год. Кажется, Сергиева пустынь относительно воздуха могла бы затенить Москву, более других окрестностей петербургских, если бы Вы благоволили провести в оной нынешнее лето. Комнаты сухие, при Вашей неприветливости весьма достаточны, кухня особенная, стойла для шести лошадей, навес для кареты, для секретаря особенная, отдельная и поместительная комната, для келейника также, земляники в саду предовольно.

Прошу Вас и молю, Высокопреосвященнейший Владыко, не отриньте сего усерднейшего приглашения!

Не нужно говорить, сколько братия и я были бы утешены Вашим присутствием. Нашу радость разделили бы все те, кои к Вам привержены и кои готовы Вас встретить, заботиться о Вашем летнем пребывании, как бы о верном залоге Вашего здоровья.

Высокопреосвященнейший Владыко! Прошу Вашего Архипастыр[ского] благословения и молитв... С истинным высокопоч[тением] и преданностию честь имею быть

*Вашего В-ва Милостивейшего Архипастыря и Отца
покорнейший послушник
Архимандрит Игнатий*

30-го апреля

П и с ь м о 3

к Оптинскому иеросхимонаху Макарию
(О значении Московского митрополита Филарета в издательской
деятельности Оптиной пустыни и другие предметы)
(ГБЛ, ф. 214, № 361. Летопись скита Оптиной пустыни.
1852 – 1860 гг. 22 мая 1853 г. Л. 113 об. – 115)

Ваше Преподобие!

Достопочтеннейший Старец о. Макарий!

Приношу Вам искреннейшую благодарность за воспоминание Ваше о мне грешном и поздравление с великим Праздником праздников, Воскресением Христовым, с которым и я Вас равномерно поздравляю, желая Вам и всей Вашей о Господе братии здравия и спасения.

Приношу Вам благодарность за экземпляр вновь изданной книги преподобного Феодора Студита. Сообразно тому, как Вы изволите писать, Высокопреосвященнейший Митрополит Московский Филарет благоволил написать мне, что он желает напечатания книги преподобного Исаака Сирского. Все монашество обязано благодарности этому Архипастырю за издание отеческих книг Оптиною пустынею. Другой на месте его никак не решился дать дозволение на такое издание, которое

едва ли уже повторится. В свое время книги, изданные Вашею обителию, будут весьма дороги и редки. Я совершенно согласен с Вами, что для монашества, которое живет по книгам святых отцов, необходим точный перевод с подлинников посредством лица, вполне знающего монашескую жизнь. Таковым лицом без сомнения был Старец Паисий...

Поручая себя Вашей отеческой любви и испрашивая Ваших св. молитв, с чувством искреннейшей преданности и уважения имею честь быть

*Вашего Преподобия
покорнейшим послушником
Архимандрит Игнатий*

30-го апреля 1853 года

П и с ь м о 4

к Оптинскому иеросхимонаху Макарию

(О напечатании Оптиной пустыней творений святых отцов)

(ГБЛ, ф. 214, № 361. Летопись скита Оптиной пустыни. Л. 281 – 282)

Ваше Преподобие!

Достопочтенный и многолюбезный Старец отец Макарий!

Приношу Вам искреннейшую благодарность за милостивое воспоминание Ваше о мне недостойном и за присланную книгу В[еликого] Варсонофия в русском переводе. Все русское монашество обязано особенною благодарностию Оптиной пустыни за издание многих творений святых отцов перевода Старца Паисия, столь точно передававшего отеческие мысли. И перевод на русский язык монашеских отеческих писаний, по знанию монашеской жизни, гораздо удовлетворительнее совершается братией обители Вашей, нежели перевод их людьми, чуждыми этой жизни.

Отец архимандрит Моисей благоразумием своим и терпеливым ношением немощей ближнего привлек в недро обители своей избранное иноческое общество, которому подобного нет во всей России...

Потрудитесь передать мой усердный поклон о. архимандриту Моисею, о. игумену Антонию, о. Ювеналию и о. Льву.

20-го июля 1855 года

П и с ь м о 5

к брату, занимающемуся умною молитвою

(ГПБ, ф. 1927, № 288)

Призываю на тебя и на начинания твои благословение Божие! Да содействует тебе милость и помощь Божия!

Удивляюсь простоте твоего сердца и утешаюсь ею! Повторяю сказанное в последнем письме моем: «Ничем наружным не связываю тебя. Делай, что признаешь за лучшее для своих обстоятельств: на всем, что ни предпринимаешь с благою целью, – буди благословение Божие». Разумеется: сюда принадлежат отношения твои к ближним...

Человечек! Твое назначение – не себе принадлежать, а ближним! Потрудись доставить им стяжание чистое, святое!

Получив твое письмо от 25 – 29 ноября, я не поторопился отвечать на него: ответ на вопрос, всего более тебя занимающий, мною уже дан в посланном к тебе последнем письме. А я в то время лежал и лежал: лекарство целит меня, но по временам крутит, лишая сил и способностей ко всякому занятию. Ты желаешь иметь от меня подробнейший, точнейший отзыв об отношениях твоих к старцу Н.? Вот он – не следствие слов твоих, но, как подобает, извещение недостойного сердца моего, извещающегося и просвещающегося святым миром. Избрание твое вполне одобряю. Оно – избрание не ветреное, избрание сверстника юного, а человека уже в некоторых летах, имеющего в глубине своего сердца чувство «хранить тебя». Этот человек так устроен и по природному своему нраву, что может служить для тебя, по природе пылкого, преплезным ограничением в твоём наружном поведении. Желаешь, чтоб я утвердил ваше расположение о Господе моим убогим благословением? И призываю на вас благословение Божие, призываю благодать Божию, немощное врачующую, недостаточное восполняющую, споспешествующую всем святым начинаниям, без которой никакое истинное доброе дело совершаться не может. Да творит Господь над вами святую волю Свою, да изливает на вас святую благодать Свою! Во всем этом обстоятельстве нехорошо только то, что ты в порыве горячности давал слово пред Крестом. Отчего бы не дать этого слова со страхом Божиим и смирением, как велит в таких случаях поступать святой апостол Иаков; он завещает говорить так: «Аще Господь восхошет и живи будем, и сотворим сие и оно» (Иак. 4, 15). Не думаешь ли, что обещание от клятвы и порыва получает твердость? Нет! От них-то оно и делается хилым. Давал святой апостол Петр на тайной вечере клятвенное обещание умереть со Христом, и какое же было последствие этой клятвы?.. Господь встретил клятвенные обещания, – сказал, что «они от неприязни». Точно, «они от неприязни!» В них – самонадеянность, устранение Бога, оживление самости, плотское мудрование! В них, как замечает св. апостол Иаков, гордыня, хвала, то есть самохвальство! Да стяжут слова наши твердость от крепкого Господа! Да будут они тверды, как основанные на камени заповедей Евангельских.

Вот как я хочу, чтобы ты вел себя в таких случаях, а прошедшее да простит тебе Бог! Вникни: ничего нет чуждого, необыкновенного, что мы впадаем в погрешности, что в нас действует грех! Этому удивляются, этим смущаются одни неопытные. Мы все – в падении; начинаемся уже в беззаконии, уже родимся в грехах. Должно с терпением и долготерпением носить «ярем Навуходоносоров», то есть действие в себе греха, и с милостию к себе очищать себя покаянием, повергая немощь свою пред Богом... Всякое нарушение закона очищается покаянием, дело неправильное получает правильность, когда его выправят по Евангельским заповедям. Так очищаются и поправляются обещания клятвенные, данные в явное противоречие закону Божию. Опять превосходным примером нам может служить святой апостол Петр. Нарушив клятвенное обещание свое, от порыва нрава, обещание умереть за Христа, он оплакал свои клятвы плачем горьким; впоследствии, уже водимый Духом и разумом Истины, вкусил смерть за Христа – и с каким смирением! – вкусил ее не как приносящий дар Богу, но как приемлющий дар неоцененный от руки Божией, как вполне недостойный такого дара. Желаю, чтоб ты усовершенился в любви к ближнему, очистив себя от двух крайностей, от двух друг другу противоположных недугов, которыми заразило падение любовь человеческую: от вражды и от пристрастий. Этого достигнет сердце, когда почует в Боге.

Христос с тобою! Он да причтет тебя к людям «Своим», да дарует тебе ту крепость, которую приемлют от Него люди – точно Ему «Свои».

Р. С. Со вниманием прочитывай мои недостойные письма, не спеша. Моли Бога, чтоб даровал мне слово истинное, духовное, а тебе разумение этого слова. Слово духовное, точно невещественное, неудобоемлемо, ускользает от ума ветхого. Оттого и случается, что перечитывающий его встречает в нем много нового, ускользающего при первом чтении и чтениях. Ты – хотя и человек – но ум у тебя, как обращавшийся лишь в вещественном, еще какой-то толстый, духовное переделывает на вещественное. И является у него забота, как у Никодима: «Как человек может родиться стар сый? Еда может второе внити во утробу матери своея, и родиться? (Ин. 3, 4). Мне тебя – мученичка – жаль, у тебя столько разнородных страданий! Не мучься заботами Никодима! Душа моя! Мне бы хотелось – только утешать тебя! Что ж мне делать, когда чаша обильного утешения, подаемая из страны духовной в страну вещественности, для самого вкушения ее требует распятия. Привыкший к вину ветхому не «абие хошет новаго», сказал Спаситель.

П и с ь м о б
к брату, занимающемуся умною молитвою
(ГПБ, ф. 1927, № 288)

Мир тебе! Благодать Божия да сопутствует тебе, да хранит тебя, да устраивает твое внешнее положение. Будь спокоен: все совершающееся с тобою совершается как бы с рабом Христовым, которому должно «многими скорбями внити в Царствие Божие», которому должно «пройти сквозь огонь и воду, и изведена быти в покой», которого сердцу предназначено «возвеселиться утешениями Божиими по множеству болезней его».

При утешениях – за верное, за непрелестное, за Божие принимай одно вполне невещественное духовное действие, являющееся в мире сердца, необыкновенной тишины его, в какой-то холодной и вместе пламенной любви к ближнему и всем созданиям, любви, чуждой разгорячения и порывов, любви в Боге и Богом. Этот духовный пламенный хлад, этот всегда однообразный тончайший пламень – постоянный характер Спасителя, постоянно и одинаково сияющий из всех действий Спасителя, из всех слов Спасителя, сохраненных и передаваемых нам Евангелием. В этот характер облекает Дух Святой, при производимых Им утешениях, служителя Христова, снимая с души его одежду ветхого Адама, облекая душу в одежду Нового Адама и доставляя таким образом существенное познание Христа, познание вполне таинственное и вполне явственное. От всего вещественного отвращаясь – явится ли оно очам телесным или воображению. Оживить чувства, кровь и воображение старались западные; в этом успевали скоро, скоро достигали состояния прелести и исступления, которое ими названо святостью. В этой стране все их видения. Читающий их непременно заражается духом прелести, любодействует в отношении к Святой Истине – Христу, подвергает сам себя роковому определению Божественного Писания; оно говорит: «Яко се, удаляющи себе от Тебе погибнут: потребил еси всякаго любодейущаго от Тебе» (Пс. 72, 27). Восточные и все чада Вселенской Церкви идут к святине и чистоте путем совершенно противоположным выше приведенному: умерщвлением чувств, крови, воображения и даже «своих мнений». Между умом и чистотою – странною Духа – стоят сперва «образы», то есть впечатления видимого мира, а потом мнения, то есть впечатления отвлеченные. Это двойная стена между умом человеческим и Богом. Из жизни образов в уме составляется плотской, а из мнения – душевный разум, не приемлющие веры, неспособные к живой вере, являемой делами, вообще всем поведением, и рождающей духовный разум, или разум Истины. Потому-то нужно умерщвление и

воображения, и мнений. Понимаешь ли, что мнение – прелесть? Эту прелесть Писание называет «лжеименным разумом» (Тим. 6, 20), то есть произвольным ложным умствованием, присвоившим себе имя разума. Точное и правильное понятие о Истине есть «знание», знание от видения, видение – действие Св. Духа. Когда нет знания истинного в уме, оно заменяется знанием сочиненным. Люди часто сознаются в этом неволью, не понимая сами, какое глубокое значение имеет их сознание; они говорят: «Мы приняли так понимать», то есть составили, за неимением знания точного, мнение, чуждое всякой точности. Итак, мнение – прелесть! Избавляемся от прелести заповеданным в Евангелии самоотвержением, погублением души своей. Погублением души названо отречение от своих мнений, от своей воли, от нестяжательности, от кровавых движений, от чувств – словом сказать, от всей вместе взятой прелести, обнявшей всего человека, все части его, все существо его. Прелесть так усвоилась нам, что сделалась как бы жизнью, как бы душой нашей, совершенно заглушила естество наше, как заглушают плевелы хлеб на поле, чрезмерно удобренном. Устранение у себя прелести названо Богомудрым Писанием с чрезвычайною правильностью, самоотвержением, ненавидением, погублением души своей и проч.

Выслушай и следующее: человеческое повреждение состоит в смешении добра со злом; исцеление состоит в постепенном удалении зла, когда начинает в нас действовать более добро. Совершенное отделение добра от зла, чистое действие одного добра бывает в одних совершенных, и то на время и по временам. Место, где действует одно чистое добро, – небо; на земле – смешение. При наших духовных утешениях продолжает действовать это смешение, только количеством добра превозмогается количество зла, – оттого и утешение. Следовательно, при утешении надо наблюдать крайнюю осторожность, зная, что грех, падение, прелесть близ нас. «Работайте Господеви, – завещевает пророк, – со страхом, и радуйтесь Ему с трепетом» (Пс. 2, 11). Отвергай с тихостию, как бы отказываясь, как недостойный, всякое изображение, являющееся уму или телесным очам, света или какого святого и ангела, Самого Христа и Божией Матери, всего, всего. Старайся иметь ум твоей единственно внимающим словам молитвы, безвидным, не запечатленным никаким образом (как бы этот образ тонок ни был!), незанятым никаким мнением, в полном самоотвержении. Мы пали отвержением Божиего, оживлением своего; а свое у нас – ничтожество, небытие; ведь все, что имели мы до бытия, начиная с которого, включая которое, все получили мы от Бога. Устранив из себя Божие, оживив в себе свое, мы родили «смерть». Провести себя в небытие мы не в силах, но исказить свое бытие, сделать его худшим небытия, родить смерть – мы могли (разумеется, смерть душевную; телесная пред душевной малозначительна, результат ее, и была бы еще отрадою, если б не давала большего развития вечно существующей смерти душевной).

Чтоб умертвить смерть, надо устранить из себя все свое, приведшее и хранящее смерть; в самоумерщвленного проникает Дух и, как Создатель, дарует ему «пакибытие». Когда действия чисто духовные умножатся в душе твоей, тогда всякое чувственное явление потеряет цену на весах твоего ума и сердца.

Хорошо делаешь, что приходящих к дверям твоей душевной клетки просишь подождать до свидания с твоим привратником. С этой же целью храню твои письма; большую часть писем, получаемых мною, истребляю по прочтении и ответе. Несколькими раз ты слышал от меня слово «определительность», и не совсем ясно для тебя, что я хочу высказать этим словом. Определительность от «знания», неопределительность – непременно чадо «мнения». Определительность есть выражение знания в себе мыслями, для других – словами. Ей свидетельствует сердце чувством мира. Мир – свидетель Истины, плод ее. Мне очень не нравятся сочинения: ода «Бог»,

преложения псалмов все, начиная с преложений Симеона Полоцкого, преложения из Иова Ломоносова, *athale de Racine* все, все поэтические сочинения, заимствованные из Священного Писания и религии, написанные писателями светскими. Под именем светского разумею не того, кто одет во фрак, но кто водится мудрованием и духом мира. Все эти сочинения написаны из «мнения», оживлены «кровяным движением». А о духовных предметах надо писать из «знания», содействемого «духовным действием», то есть действием Духа. Вот этого-то хочется мне дожидаться от тебя! Оду «Бог» слышал я, с восторгом читывал один дюжий барин после обеда, за которым он отлично накушивался и напивался. Бывало: читает и слюна брызжет изобильно на всех и всё, как картечь из крупнокалиберного единорога... Приличное чтение после сытного обеда! Верен, превелик восторг, производимый обилием ростбифа и шампанского, поместившихся во чреве! Ода написана от движения крови, — и мертвые занимаются украшением мертвецов своих! Не терпит душа моя смрада этих сочинений! По мне уж лучше прочитать, с целью литературною, «Вадима», «Кавказского пленника», «Переход через Рейн». Там светские поэты говорят о своем, и в своем роде прекрасно, удовлетворительно. Благовестие же Бога да оставят эти мертвецы! Оно не их дело! Не знают они — какое преступление: преоблачать духовное, исказить его, давая ему смысл вещественный! Послушались бы они веления Божия «не воспевать песни Господней на реках Вавилонских». Кто на реках Вавилонских и не отступник от Бога Живаго, на них тот будет плакать. Не унывай! Будь мирен, и со спокойствием, с душевною беспопечительностью предайся водительству веры. Обстоятельства сами покажут, что должно делать. Трудности да научат тебя вере, которую да подаст тебе Податель всех благ видимых и невидимых — Христос!

П и с ь м о 7

в ответ некоторому брату
(ГПБ, ф. 1927, № 288)

Неожиданным, приятнейшим утешением было для меня получение строк твоих, Ангел мой!.. Кто научил тебя быть таким милым, добрым Ангелом? — Во второй раз поступаешь со мною, как Ангел. В первый раз поступил так, когда, встретившись на дороге, пришел нарочно взглянуть на меня, познакомиться со мною, во второй раз — ныне. Сердце мое чувствительно, заметно, памяливо.

Ты два раза записал на нем воспоминания о тебе. Не я предварил тебя приветствием моим; ты предварил это в глазах моих со своею ценою, с полною ценою.

Помни меня, Ангел!.. Помните меня, Ангелы!.. Не умею быть приветливым поверхностно для приличия светского; приветлив ради Христа. Христос вечен и пресвят. Он хранит любовь, которая ради Его, в святине, в неизменяемости, в ровности, в мире, в постоянстве.

П и с ь м о 8

к брату, подвергшемуся душевному смущению от обвинения ближних
(ГПБ, ф. 1927, № 288)

«Возлюбиши искренняго, яко сам себе» (Мф. 22, 39), — заповедует нам Слово Божие.

В исполнение этой заповеди Евангелия предлагаю тебе врачество, которое всегда приносило пользу душе моей, когда душа моя прибегала к нему. Когда душа моя

забывала об этом врачевстве, искала облегчить болезнь свою оправданиями человеческими, думала разрешить задачу страданий человека на земле иначе, нежели Крестом Христовым; тогда она лишь трудилась напрасно! Тогда мучения ее только умножались и усиливались! Врачевство, о котором я говорю, — «обвинение себя».

Много прекрасных изречений об обвинении себя произнес святой Пимен Великий. Прочитай их в книге, которая есть у тебя: «Достопамятное сказание о подвигах святых и блаженных отцов».

Инок, обвиняющий себя, устоит во всех напастьях! Какая скорбь может сокрушить того, кто признал себя достойным всякой скорби, того, кто всякую приходящую скорбь встречает словами блаженного разбойника: «Достойное по делам моим приемлю; помяни меня, Господи, во Царствии Твоем!»

Какой скорби устрашится тот, кто верует, что на него неуклонно взирает око Божие, что никакая скорбь не может прикоснуться к нему без попущения или мановения Божия? Огради душу твою крестным знаменем и с верою пустишься в море скорбей иноческих! Благополучный попутный ветер да надувает паруса твои, да несет быстро ладью души твоей в пристанище бесстрастия и святости. Этот ветер, дующий всегда благотворно, всегда постоянно, в одном направлении Божия Духа и Истины: учение Евангелия, учение св. отцов Православной Церкви. Один из этих отцов, св. Иоанн Лествичник, сказал: «Кто отверг обличение, правильно или неправильно, тот отвергся своего спасения». Научись носить немощи ближних, угождать им ради Бога, а не себе! Научись полагать душу свою за ближних твоих! Научись претерпевать выговоры и оплевания! Держись за обвинение себя, как упавший в воду держится за кинутую к нему веревку, — и избавишься от потопления в смущении и печали! Некий великий инок, наставник многочисленного собрания монашествующих в горе Нитрийской, сказал: «Нужнейшее душевное делание инока — непрестанно обвинять себя». Новый человек, описанный, изображенный в Евангелии, да снидет мало-помалу из Евангелия в твою душу, да изобразится в душе твоей. Да изглядятся из нее черты человека ветхого, черты, которые получаем наследственно при рождении, которые внезапно явились на душе нашего праотца, согрешившего, — и обезобразили эту душу — дотоле образ совершенный Совершенного Бога. Из этого расстройства — все наши смущения и мучения, временные и вечные! Как безобразна душа, когда она в смущении! Как она прекрасна, когда спокойна! Еще прекраснее, когда завеет в ней благодатный мир от Господа. Это спокойствие, самый этот святой мир исходит в душу, обвиняющую себя. И вот тому причина: «Душу, которая будет обвинять себя, — сказал великий Пимен, — Господь возлюбит». Обвинять себя может только умершвляющийся для человека. Кто ж попустит себе малейшее приращение к человеку, тот не возможет сохраниться в самоосуждении, а потому и в мире. Надо отдать всех людей Богу. Этому научает нас и Церковь; она говорит: «Сами себе, друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим». Кто предает себя и всех Богу, тот может сохранить мертвость ко всем; без этой мертвости не может воссиять в душе духовное оживление. Если пребудешь верным Богу и сохранишь умершвление к человекам, то явится, в свое время, нетленное духовное сокровище в душе твоей, узришь воскресение души твоей действием Духа. Об этом плотские люди не могут составить никакого понятия. Когда же, в свое время, человек увидит себя измененным и воссозданным — удивляется, как бы вновь сотворенный, рассматривает страну Духа, в которую ввел его неожиданно Бог, недоумевает, за что бы излилась такая милость Божия на ничтожное создание — человека.

Не унывай при случающихся переменах. Никому из людей не свойственно постоянное, без всяких унижений, пребывание в добре; тем более не свойственно это

новонаначальному! «Отдай долг страстям!» — сказал некоторый святой наставник монашествующих. Побеждения врачей покаянием! Борьба нового человека с ветхим соделает тебя искусным в невидимых бранях, твердым, мужественным. Не желай преждевременно состояния спокойного! Во время войны воин обогащается корыстями. Да даст тебе Господь полную и славную победу над грехом, да даст состояние нерушимого мира в свое, законное время. Всему есть время! Безвременен снятый плод, хотя и с превосходного древа, — кисел, горек, жидок. Спокойствие безвременное — потеря, а не приобретение! — лишает драгоценных опытов, духовного преуспеяния и просвещения.

Предай Богу скорбящего брата. Бог устроит о нем все во благо и изведет от печали душу его. Сохраняет святую любовь к ближнему тот, кто имеет с ним общение ради Бога; сохраняет эту святую любовь и тот, кто ради Бога удаляется от такового общения. Наше естество повреждено падением; повреждена им и наша естественная любовь. Поэтому для исполнения условий святой любви надо руководствоваться не сердечными чувствами и влечениями, а велениями Евангелия, всесвятými заповедями Господа нашего Иисуса Христа. Одна из таких заповедей говорит: «Аще десная рука твоя соблажняет тя, отсецы ю и верзи от себе» (Мф. 3, 30), то есть если какой-нибудь человек, столько нужный и близкий тебе, как правая рука, приносит тебе душевный вред, — прерви с ним общение. Так велит нам поступать заповедь Законоположителя совершенной любви. А мечты и чувствования нашего падшего сердца легко могут увлечь нас в пропасть!..

Христос с тобою!

П и с ь м о 9

(О трех родах подвига)

(ГПБ, ф. 1927, № 288, с. 271 — 272)

Есть подвиг телесный, есть подвиг умственный и душевный, есть подвиг веры. Подвиг телесный и подвиг умственный одни, сами по себе, не только бесполезны, — вредны: они растят в человеке его «я». Тщетно думаем ими противостоять греху; только более и более запутываемся в его сетях, погружаемые в его пропасти. Стяжи подвиг веры! Им сокрушишь всех врагов твоих. Подвиг веры умерщвляет человеческое «я», оживляет Бога для человека, — и живой Бог совершает знамения в земле Египетской, вводит Израиля в землю обетованную, избивает от лица его иноплемеников дождем каменным и громами небесными, созидает стены Иерусалима. Стяжи подвиг веры — и будешь всемогущ, будешь всегда победителем. Тогда захочешь ли употребить в дело подвиг телесный, или подвиг душевный, — увидишь их ожившими, возможшими о Господе. Если же захочешь обойтись без них, — одною челюстью ослею — смирением, — поразить иноплемеников. Верую возвеличь в себе Бога, и Он возвеличит тебя бесстрашием и духовным разумом.

П и с ь м о 10

(Утешение в скорби по поводу умопомешательства)

(ГПБ, ф. 1927, № 288, с. 273 — 274)

Бог да утешит Вас в постигшей скорби. Влас главы нашей не падает без воли Его! Иначе взирает мир на приключения с человеками, и иначе Бог. Видим, что св. Нифонт епископ четыре года страдал умоисступлением. Свв. Исаакий и Никита

(который был впоследствии святителем Новгорода) долго страдали умоповреждением. Некоторый св. пустынножитель — упоминает об этом событии Сульпиций, писатель IV века, в рассказе Пустоминиана, путешествовавшего по монастырям Востока, — творивший множество знамений и заметивший от этого возникающую в себе гордость, молил Бога, чтоб для уничтожения славы человеческой попушено было ему умоповреждение и явное беснование, которые и попустил Господь смиренномудруму рабу Своему. Веруем, что без воли Божией не может к нам приблизиться никакая скорбь; всякую скорбь, как приходящую от руки Божией, приемлем с благоговейною покорностию воле Божией, с благодарением, славословием всеблагого Бога, непостижимого в путях Его, дивного во всех делах Его.

П и с ь м о 11

(Советы желающему вступить в монастырь)

(ГПБ, ф. 1927, № 288, с. 275 — 276)

«Блюдайте како опасно ходите, яко дние лукави суть», — сказал апостол. Если в его время нужно было это наставление спасающимся, тем нужнее оно в наше время. Точно! Нужны нам большая осторожность, большая осмотрительность, более благоразумие: примеры святости, средства к достижению святости уменьшились, примеры соблазнительные, средства расстроить себя грехом умножились. Беда и в пустынях, беда и в городах! Но есть еще спасающиеся, и спастись еще возможно по неизреченной милости Божией.

Руководствуясь советом Евангелия (Лк. 14, 28), сочти силы свои, и душевные, и телесные, соответственно им избери себе место жительства.

Тот же Бог, Который спасает в пустыне, спасает и в городе. Тот же грех, который губит в городе, губит и в пустыне. Посему городской ли, пустынный ли монастырь изберешь в место жительства соответственно твоим силам, помни Бога, держись близ Его, удаляйся от греха, от всех поводов к греху, — и Бог будет с тобою. Займись чтением святых отцов Восточной Церкви: они научат тебя непогрешительно идти путем иноческой жизни. Удаляйся от излишних знакомств вне и внутри монастыря и от всего, что приводит в развлечение: развлечение, подобно инею, уничтожает все младые прозябения иноческих добродетелей. Развлечение — начало всех зол для инока: так называли его святые отцы. Ограничься знакомством, необходимым для твоих нужд, душевных и телесных. Не утомляй себя напрасно исканием наставников: наше время, богатое лжеучителями, крайне скудно в наставлениях духовных. Их заменяют для подвижника писания отеческие. Таковы: «Лествица», сочинения Ефрема Сирского и аввы Дорофея, письма Великого Варсонофия, «Патерик Скитский», «Добротолюбие» и другие. Образуй себя чтением их и молитвою в сокрушении духа. Постарайся найти хорошего, добросовестного духовника. Если найдешь его, — и тем будь доволен, ныне добросовестные духовники — великая редкость.

Многие возлагают тяжкие бремена на рамена ближних, но мало таких, которые научили и помогли носить бремена. Остерегись от сети диавола, который внушает неприметно человеку приняться за жительство и подвиги, превышающие силы его: диавол делает это с тем умыслом, чтоб истощить преждевременно силы человека и сделать его не способным ни к какому душеполезному занятию.

Христос с тобою. Поручаю себя твоим святым молитвам.

18-го августа 1848 года

П и с ь м о 12

(Советы настоятельнице монастыря)
(ГПБ, ф. 1927, № 288, с. 277 – 279)

В терпении Вашем стяжайте душу Вашу и души словесных овец Ваших, предавая их умственно воле и Промыслу Божиим: мы, настоятели, — не более как орудия Промысла Божия. Мы, сами по себе, ничего не значим и, без особенной помощи Божией, не можем окормлять не только ближних, но и самих себя. Такое размышление будет доставлять спокойствие сердцу Вашему. Я говорю с Вами, как бы с самим собою. О непокоряющихся и не внимающих слову спасения не надо очень печалиться; но, сказав им подобающее, предавать их воле Божией, которая может их обратить на правый путь чрез другие орудия и средства, которых в деснице Его бесчисленное множество. К несчастью нашего времени, точно, как Вы изволите говорить, многие, вступая в монастырь, занимаются одним земным и пребывают чуждыми монашеской цели и монашеского направления, сверх того, примером своим и влиянием потрясают и других неутвержденных. Что ж делать? Такое положение очень бедственно, но и это бедственное положение должно возлагать на волю Божию и от души признавать, что мы не заслуживаем другого положения, а если б заслуживали, то правосудный и милосердый Бог непременно даровал бы оное. Такие размышления доставляют душе, истинно ищущей Бога, мир и спокойствие, потому что Слово Божие определило нам находить успокоение душевное в едином смирении и самоукорении. На ближних сильнее действует молитва о них, нежели слово к ним, потому что молитва вводит в действие Самого всесильного Бога, и Бог творит с созданием Своим все, что Ему благоугодно. Он отверзал сердечный слух для внимания словам Павла; а в тех случаях, когда не действовал перст Божий на слушателей, слова самого великого Павла оставались бесплодными. Будем, достопочтеннейшая мать, пасти вверенных нам овец прилежными и многими о них молитвами, верою, смирением, терпением, душеназидательным посильным и умеренным словом, чтоб слово учащаемое не произвело, по замечанию некоторого великого отца, отвращения к слову в слушателях. И Бог да покровет нас.

Письма к мирянам

П и с ь м о 13

Штабс-капитану Стефану Ивановичу Феодорову
(Счастье и его условие)
(ГБЛ, ф. 425, картон 1)

Любезнейший Стефан Иванович!

Письмо Ваше меня необыкновенно обрадовало. Слава Богу, что Вы переселились из Грузии в Киев, — мне это подает надежду, что по времени Вы совершите и другое переселение, то есть из Киева в Петербург, из которого удобно можете побывать у старого, еще Вами не забытого друга. Но каким Вы его найдете! Не таким, как прежде; не исполненного живости, но изможденного болезнями и трудами, кои сами по себе, хотя и были малы, но относительно моих сил велики. При всем том благодарю Господа — я довольно счастлив, весьма счастлив, не по грехам

моим счастливым. Первое же условие сего счастья есть то, что я христианин и монах, хотя и недостаточный. Во-вторых, есть кругом меня люди, на коих могу взглянуть с искреннейшею сердечною любовью.

Пустыня наша при море — и чувственном, и житейском. Гляжу на то и на другое и радуюсь, что живу на берегу посреди стен монастырских... Затем, желая Вам доброго здоровья и благополучия, имею честь быть

*Ваш усерднейший слуга и богомолец
Архимандрит Игнатий*

6-го июля 1836 года
Первоклассная Сергиева пустынь

П и с ь м о 14
Д. В. Брюзгину
(О приготовлении к смерти, печали по Бозе и печали плотской)
(ГБЛ, ф. 425, картон 1)

Письмо Ваше имел честь получить! Сожалею сердечно о постигшей Вас скорби, и по сему участию позволяю себе советовать Вам, дабы Вы не предавались излишней печали, которая беде не поможет, а Вас расстроит. Вспомните: всякий человек рождается с тем, чтобы умереть, и сей общей чаши никто из нас избежать не может. Почему о смерти всегда памятовать и часто размышлять должно. Такое размышление побудит нас к делам добрым, необходимым для вечного блаженства и отвратит нас тех злых дел, на которые бы мы решились в забывчивости о смерти. О почившей супруге Вашей тем менее должны мы тужить, что она проводила жизнь свою в правилах и добродетелях христианских и при кончине сподобилась надлежащего напутствия. Когда придет к Вам печаль, то прибегайте к молитве, как и св. апостол Иаков в Соборном Послании советует: «Злостраждет ли кто в Вас? да молитву деет». Молясь же просите Господа о прощении Ваших грехов и о упокоении души усопшей супруги Вашей. Тогда и печаль Ваша будет по Бозе, растворена надеждою и от надежды проистекающим утешением; таковая печаль, как виновная спасению, Законом духовным похваляется. Печаль же плотская, состоящая в одном только сетовании, без молитвы и упования на Бога, учиняет по душе и телу расстройство и от Господа порицается. Сам Господь да пролиет в сердце Ваше утешительные чувства! Желая Вам доброго здоровья и всех благ. С истинным почтением и преданностию имею честь

*Ваш покорнейший слуга и богомолец
Архимандрит Игнатий*

14-го ноября 1837 года

П и с ь м о 15
(Совет девице, пожелавшей вступить в монастырь)
(ГБЛ, ф. 425, картон 1)

Милостивая Государыня девица Анна Дементьевна!

Как первое письмо Ваше, так и второе от 3-го октября получил, но за разными недосугами не отвечал. Ваше намерение благое и похвальное: ибо все мнимые утешения

плотские скоро мимо текут; и потому весьма безумно провести в суете нашу жизнь, данную Богом для приготовления себя к будущей жизни. По желанию Вашему совет мой Вам преподать: во-первых, молитве Господа, чтобы благословил Ваше намерение и Сам подал возможность к исполнению оно, ибо сказал Дражайший Спаситель наш: «Без Мене не можете творити ничесоже». И святые отцы, яко звезды на небе церковном различными добродетелями просиявшие и самым опытом, то есть самым исполнением заповедей Его, силу словес Его Святейших и Божественнейших узнавшие, говорят: «Всякое дело, хотя и благое, но без молитвы и прошения помощи Божией начатое, не бывает совершенным». И ты убо от молитвы и прошения помощи Божией начни. Во-вторых, всякая девица, желающая поступить в монастырь, по обычаю наших монастырей, должна знать какое-либо рукоделие, дабы оным себя содержать; а при самом вступлении в монастырь должна построить или купить себе келлию, — на это надо рублей триста. Это все постарайтесь приготовить, приготовив же, отнесите ко мне письменно, или лучше лично. Увидев Вас лично и по силе скудного моего рассудка рассмотрев Ваши свойства, с Божией помощию, может быть, и дам Вам совет, в какой именно монастырь поступить. Усердно бы желал Вам и деньгами помочь, да не могу многим: ибо ко мне в обитель много вступает ничего не имеющих и, поддерживая их в их нуждах, сам в нужде остаюсь.

Буди благословение Божие над Вами

*Ваш усердный богомолец
Архимандрит Игнатий*

9-го октября 1838 года

П и с ь м о 16

Графу П. А. Клейнмихелю
(Благодарность благотворителю обители)
(ГБЛ, ф. 425, картон 1)

Многомилостивый Государь!
Граф Петр Андреевич!

Позвольте принести Вашему Сиятельству искреннейшую благодарность за то милостивое внимание, которое Вы, посреди Ваших многочисленных занятий, обратили на обветшавшие часовни Сергиевой пустыни. Возобновление их будет вполне принадлежать Вашему усердию.

Таким образом Вы включили себя в число тех, о коих ежедневно в храмах Сергиевой пустыни произносится и будет произноситься сия глубокая и сильная молитва: «Благословляяй, благословящая Тя, Господи, и освящаяй на Тя уповаущия, спаси люди Твоя и благослови достояние Твое, освяти любящие благолепие дому Твоего: Ты тех возпрослави Божественною Твоею силою!»

Граф! Сие благословение, сие спасение, сие освящение да освятит Вас и все семейство Ваше к благополучию на земле и к блаженству на небе!

С чувством совершенного почтения и преданности имею честь быть и т. д.

(Подпись неразборчива)

19-го июля 1845 года
Сергиева пустынь

П и с ь м о 17

к некоему высокопоставленному лицу
(Описание несчастного случая, происшедшего на пути в Петербург,
и желание в уединении окончить дни своей жизни)

Со мною совершилось несчастье! 23-го августа, полубольной, я ехал к Преосвященному Митрополиту по делам монастыря и благочиния; на 10-й версте от Стрельны дорожный рабочий испугал лошадь моего экипажа, которая, выскочив из постромок, его задела, уронила, от чего он и умер. Дав знать о сем куда следует, я возвратился в монастырь, сраженный болезнию и сердечною и телесною. Ныне немного оправясь телом и умом, осмеливаюсь повергнуть к стопам Вашим... просьбу, извлекаемую из сердца, растерзанного горестию! Дозвольте мне, ... в глубоком уединении, вне всякой должности, — как бы заживо умершим, окончить дни мои! Для сего повелите уволить меня от начальства Сергиевой пустыни с дозволением избрать уединенное место, соответствующее моему слабому здоровью. Понесу в мое гробище тяжкую мысль и тяжкое чувство, что за все милости... истекавшие ко мне прямо из глубины великой души Вашей, я принес Вам только одни огорчения!

Повергая сердце мое, уязвленное острым жалом скорби, к стопам Вашим, с глубочайшим благоговением и совершенною, неограниченною преданностию имею счастье, хотя и недостойный его, быть

Сергиевой пустыни
Архимандрит Игнатий

31-го августа 1845 года
Сергиева пустынь

П и с ь м о 18

Н. Н. Хемшиеву

(О единственном сокровище — познании Спасителя, о своем служении
ближним словом Божиим и о приготовлении к вечности)
(ГБЛ, ф. 425, картон 1)

То, что все мы, любезнейший Князь, — кратковременные странники на земле, есть осязательная истина. То, что мы обращаем так мало внимания на вечность, забываем ее, есть верный признак нашего падения не только в теле, но еще более в уме, в сердце. Глядя в себя, мы в себе увидим, что нам нужно спасение, нужен Спаситель.

Познание Спасителя, а чрез то и получение блаженной вечности, есть первое счастье на земле, есть единственное сокровище человека.

Бог привел Екатерину Павловну получить это сокровище; потом, очистив страданиями, призвал в вечность — и в вечность блаженную. Кончина ее оставляет в истинно расположенных к ней воспоминание, в котором соединяется чувство спокойное, чувство верное, с обыкновенным чувством грусти об отшедшем. По крайней мере я так чувствую! И это чувство для меня не ново: его оставили мне некоторые отшедшие отсюда после жизни на земле благочестивой о Господе.

Утешает меня то, что милосердный Господь привел меня послужить Екатерине Павловне душеспасительным словом, хотя и очень недостаточно. Видя, что Бог внушает многим прибегать к моему скудному слову, я не могу не признать, что Бог назначает мне в удел служение ближним словом Божиим. Почему желаю и относи-

тельно Вас проходить сие служение блаженное и возвещать Вам слово Божие, сколько при нерадении и немощи моей я мог познать оное из Священного Писания и писаний святых отцев.

Милосердый Господь да утешит Вас, да укрепит Вас! Быстро, быстро промчится время и наступит для Вас час преселения в вечность. Употребите земные дни Ваши на приготовление к ней. Вы видели в супруге Вашей, как хорошо приготовиться к вечности. Сие приготовление растворяет даже здешние скорби утешением и тем доказывается, что сие приготовление есть приготовление к блаженству.

*О Господе Вам преданнейший
Архим. Игнатий*

5-го февраля 1847 года

П и с ь м о 19

(Поздравление с Новым годом, пожелания, описание состояния своего здоровья)
(ГБЛ, ф. 425, картон 1)

Милостивый Государь Феодор Петрович!

Приношу Вашему Высокопревосходительству усерднейшее поздравление с наступившим Новым годом, желаю Вам препроводить его в вожденном здравии и совершенном благополучии. Благословение Божие да хранит, да осеняет Вас, все семейство Ваше. Повсюду, куда Вы ни обратите взоры Ваши, да встречает Вас одно лишь приятное, одно утешительное: потому что Вы умеете доставлять ближним и приятность и утешение. «В нюже меру мерите, да возмерится Вам!»

На благословенной родине Вашей, — где и природа, и люди встретили меня так благосклонно, оказывают столько одолжительного внимания, что невольно трогают чувствительное сердце странника, — на родине Вашей мне хорошо. Здоровье мое не спеша поправляется...

И, паки призывая на Вас благословение Божие, повторяя желание Вам всех истинных благ, с чувствами совершенного почтения и искреннейшей душевной преданности и признательности имею честь быть навсегда

*Вашего Высокопревосходительства
покорнейшим слугою и богомольцем
Архимандрит Игнатий*

2-го января 1848 года