

# Русское монашество

## Игорь Корнильевич Смолич

[Аннотация](#)

[От редакции](#)

[Предисловие](#)

[Введение](#)

[1. Общие замечания](#)

[2. Библиографический обзор](#)

Аннотация

«Русское монашество» – уникальный, всеобъемлющий труд по истории русского монашества от зарождения до XIX века включительно, написанный выдающимся церковным историком И. К. Смоlichem. Смолич 15 лет работал с материалами по русской церковной истории. В процессе своей работы он понял, что предмет истории русского монашества почти не затронут. Так появилась его книга «Русское монашество». История русского монашества показана Смоlichem в тесной связи с историей русской государственности и общей историей Русской Церкви. Узловым моментом истории русского монашества Смолич считает победу иосифлян над нестяжателями, которая по его мнению привела к обмирщению, а в дальнейшем к полной деградации русского монашества. Оно начало возрождаться лишь в XIX веке. Т. е. Смолич видит историю Русской Церкви весьма не стереотипно: поздние века Древней Руси – время увядания православия, а Синодальный период – время возрождения и расцвета.

От редакции

Настоящая книга является приложением к многотомной «Истории Русской Церкви», выпущенной в свет в 1994–1997 гг. Издательством Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря (с ноября 1996 г. – Церковно-научный центр Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) «Православная энциклопедия»). В нее вошли две работы выдающегося русского церковного историка Игоря Корнильевича Смолича: «Русское монашество. 988–1917» и

«Жизнь и учение старцев», посвященные разным сторонам единого церковно-исторического явления – русской монастырской жизни. В течение нескольких десятилетий изучая русскую церковную историю, И. К. Смолич стремился к созданию грандиозного свода, посвященного судьбе Русской Православной Церкви со времени ее основания и до конца синодального периода. Однако, в отсутствие каких-либо серьезных трудов по истории Церкви в XVIII-XIX вв., И. К. Смолич решил «предпослать истории более раннего времени» церковную историю синодального периода<sup>1</sup>, надеясь со временем обратиться к эпохе становления христианства на Руси и к эпохе Московских митрополитов и патриархов. Этой же цели – подготовке капитального труда по тысячелетней истории православия в России – должно было служить и особое исследование по истории русского монашества. Но этим планам не суждено было осуществиться из-за смерти исследователя<sup>2</sup>.

Предпринимая в 1952 г. издание своего труда по истории монашества, И. К. Смолич подчеркивал его «подготовительный характер», некоторую незавершенность в деталях (которую почувствует и внимательный читатель, особенно по мере приближения исследования к концу описываемого периода), сосредоточенность на «главных чертах русского монашества, выявившихся в процессе его становления». Долгая пятнадцатилетняя работа над большим, но совершенно не систематизированным массивом исторических материалов<sup>3</sup> привела автора к необходимости, выделяя историю монастырской жизни на Руси в самостоятельную тему исследования, проследить ее развитие в тесной связи с общей историей России и с общецерковной русской историей. «Представители монашества находились в живом и почти непрерывном общении с миром. Хотя влияние мира на иночество в разные эпохи проявлялось с разной интенсивностью, все же те или иные негативные явления в жизни монастырей всегда были связаны с политическими событиями в русской истории. Взаимоотношения между государством и Церковью на Руси всегда имели исключительное значение и эти взаимоотношения постоянно, так или иначе,

отражались на жизни иночества, на его воззрениях». Тем не менее в своем делении истории русского монашества на периоды автор исходит не из традиционного уже как для светской, так и для церковной истории деления на эпохи: Киевская Русь, Московская Русь и петербургский период, а выявляет переломные моменты во внутреннем развитии монашества. И потому устроитель монашества в Московской Руси, «игумен земли Русской» преподобный Сергей Радонежский в труде Смолича является прямым духовным преемником создателей Киево-Печерской лавры, основателей монашества на Руси преподобных Антония и Феодосия: «Это целостная эпоха как во внутренней, так и во внешней истории монашества, которую нельзя разделить на периоды; начало и расцвет этой эпохи сливаются в единое целое, которое мы назвали первым периодом в истории русского монашества».

Переломным же моментом в истории иночества на Руси автор полагает спор между преподобным Иосифом Волоцким и партией «иосифлян», с одной стороны, и преподобным Нилом Сорским и его последователями, «заволжскими старцами», с другой. Победа на Соборе 1503 г. иосифлянской концепции монашеского устройства, подразумевающей наличие у монастырей обширных владений, активную хозяйственную деятельность, неразрывную связь с миром, по мнению автора, на три столетия определила «сильное обмирщение» монашества, оказавшего «особенно негативное воздействие на монастырский быт». Однако здесь следует заметить, что столь резкая оценка влияния преподобного Иосифа Волоцкого на монастырское устройство во многом определяется представлениями самого автора о целях и задачах монашеской жизни: его ориентация исключительно на аскетические идеалы приводит к сознательному уничтожению социально-просветительской деятельности монастырей. И здесь автор зачастую противоречит сам себе, ибо, являясь честным историком, посвящает многие страницы своего исследования колонизации языческих территорий, при которой монастыри принимали на себя основную тяжесть миссионерской деятельности. Ясно, что при отсутствии богатых земельных

владений монастыри были бы не в состоянии исполнять свое предназначение по просвещению языческих народов, сохранению православной культуры Руси и т. д.

Совершенно нетрадиционно звучит мнение историка о «стремлении к оздоровлению иноческого жития» в синодальный период русской церковной истории, который обычно представляют чуть ли не как историческое «безвременье». Это оздоровление И. К. Смолич связывает с движением старчества, истоки которого автор находит еще в древнерусском монашеском устройении.

Теме русского старчества посвящена отдельная работа того же автора – «Жизнь и учение старцев», созданная в форме исторического эссе. Подробный анализ внутренней сути старчества, его истоков, исторической судьбы автор проводит через характеристики наиболее значительных деятелей этого движения, причем не только таких известных старцев, как преподобные Паисий Величковский, Серафим Саровский или Амвросий Оптинский, но и строителей и попечителей старчества на Руси митрополитов Гавриила (Петрова) и Филарета (Амфитеатрова). Книга «Жизнь и учение старцев», написанная в 1936 г., прекрасно дополняет более поздний труд автора по истории монашества.

К сожалению, оба эти исследования дошли до нас лишь в переводе на немецкий язык, поэтому редакция вынужденно предлагает читателю обратный перевод, что, конечно, не может не отразиться на стилистических особенностях текста. Следует также помнить, что книга создавалась во время и сразу после второй мировой войны, когда, по признанию самого автора, многие предварительные записи и библиографические выписки были им утрачены и факты зачастую приходилось восстанавливать по памяти, о феноменальности которой и до сих пор ходят легенды. Труд «Русское монашество» был переведен прот. Владиславом Цыпиным по изданию: Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917. Würzburg, 1953. Цитаты из русских источников были выверены переводчиком и частично редакцией.

Работа «Жизнь и учение старцев» публикуется в переводе высокопреосвященного Иоанна (Вендланда), митрополита Ярославского и Ростовского († 25.03.1989), который в годы своего архиерейского служения в Берлине был дружен с И. К. Смоличем<sup>4</sup>. Редакция лишь стилистически поправила текст и, по возможности, сверила цитаты. Впрочем, ответственность за точность приведенной информации полностью остается на авторе.

Опубликованные труды И. К. Смолича<sup>5</sup>:

- Великий старец Нил Сорский // Путь. 1929. 19. С. 57–69.
- Церковная уния 1596 г. // Вестник РСХД. 1930. 5.
- Иван Васильевич Киреевский // Путь. 1932. 33.
- Блаженный Августин // Вестник РСХД. 1933. 1112.
- Предсоборное Присутствие 1906 г. // Путь. 1933. 38. С. 65–75.
- Из новой немецкой литературы о православии // Путь. 1938. 56.
- К столетию освобождения крестьян // Вестник РСХД. 1961. 60.
- Святая гора Афонская (К 1000-летию участия ее в жизни православной Церкви) // Вестник РСХД. 1963. 7071.
- Архимандрит Макарий Глухарев – просветитель Алтая // Вестник РСХД. 1967. 85.
- Ivan Vasil'evii Kireevskij: Leben und Weltanschauung. 1806–1856. Ein Beitrag zur Geschichte des rissischen Slavophilentums // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. NF. 1933. 9. S. 390–427, 463–492 (часть докторской диссертации, полностью: Breslau, 1934).
- Westler und Slavophile in der neueren Forschung // ZSP. 1933. 10. S. 195–209; 1934. 11. S. 439–449.
- Die Ostkirche betet // Путь. 1935. 49; 1936/1937. 52.
- Leben und Lehre der Starzen. Wien, 1936. 2. Aufl. Кцлн; Olten, 1952; на фр. яз.: Moines de la Sainte Russie. Tours; Paris, 1967; на русск. яз.: Жизнь и учение старцев // БТ. 31. М., 1992; 2-е изд. М., 1997 (в печати).
- Studien zum Klosterwesen RuЯlands. 1: Der Werdegang des russischen Starzentums // Kyrios. 1937. 2. S. 95–112; 2: Zum

Problem des Klosterbesitzes im 15. und 16. Jh. // Kyrios. 1939/1940. 4. S. 29–38.

- Der Übertritt der «Eglise catholique evangélique» zur Russischen Patriarchatskirche // Kyrios. 1937. 2. S. 158–160.

- Katharinas II. religiöse Anschauungen und die Russische Kirche // JGO. 1938. 3. S. 568–579.

- Das altrussische Mönchtum (11. – 16. Jh.): Gestalter und Gestalten. Würzburg, 1940 (Das östliche Christentum. 11).

- Zur Frage der Periodisierung der Geschichte der Russischen Kirche // Kyrios. 1940/1941. 5. S. 66–81.

- Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität // Kyrios. 1940/1941. 5. S. 194–213.

- Zur Geschichte der russischen Ostpolitik des 15. und 16. Jahrhunderts // JGO. 1941. 6. S. 55–84.

- Zur Geschichte der karitativen Tätigkeit in der Ostkirche, mit besonderer Berücksichtigung der russischen Kirche // Das diakonische Amt der Kirche. Stuttgart, 1952 (под псевдонимом Ivan Peresvetov).

- Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917. Würzburg, 1953 (Das östliche Christentum. NF. 1011); на русск. яз.: Русское монашество. М., 1997 (в печати).

- Verzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1939–1952 zur Geschichte Osteuropas und Südosteuropas // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1954. 1. S. 251–316 (вместе с W. Philipp und F. Valjavec).

- Die Stellung des russischen Kaisers zur Orthodoxen Kirche in Rußland vom 18. bis 20. Jahrhundert // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1955. 2. S. 139–164.

- Feofan Prokopovii' Dankgebete für die Selbstherrschaft der Kaiserin Anna Ioannovna // ZSP. 1956. 25. S. 212–224.

- Die Bedeutung der Philokalie für das russische Frömmigkeitsleben. Введение к: (Nikodemus [Hagiorita]) Kleine Philokalië Belehrungen der Mönchsältester der Ostkirche über das Gebet Ausgew. und übers. von Matthias Dietz. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1956.

- Verzeichnis des sovetrussischen Schrifttums 1939–1952 zur Geschichte Osteuropas und Sьdosteuropas // Forschungen zur osteuropдischen Geschichte. 1956. 3. S. 99–281 (вместе с М. Bernath).
- Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Russischen Kirche und dem Orthodoxen Osten: Die russische kirchliche Mission in Jerusalem (1847–1914) // Ostrichliche Studien. 1956. 5. S. 33–51, 89–136.
- Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Russischen Kirche und dem Orthodoxen Osten: Kirche und Regierung im petrинischen RuЯland in ihrem Verhдltnis zum Patriarchen von Konstantinopel (1700–1914) // Ostrichliche Studien. 1958. 7. S. 1–47.
- Le Mont Athos et la Russie // Le Millйnaire du Mont Athos, 963–1963. йtudes et Мйlanges. Chevetogne, 1963. 1. P. 279–318.
- Geschichte der russischen Kirche 1700–1917. Leiden, 1964. 1 (Studien zur Geschichte Osteuropas. Bd 9). Wiesbaden, 1991. 2 (Forschungen zur osteuropдischen Geschichte. Bd 45); на русск. яз.: История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996–1997. 2 т.
- Der KonzilsvorbereitungsausschuЯ des Jahres 1906: Zur Vorgeschichte des Moskauer Landeskonzils von 1917/1918 // Kirche im Osten. 1964. 7. S. 53–93; на русск. яз.: Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1997. 2. Приложения.
- Das Kirchenrecht in der Russischen Orthodoxen Kirche // Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. 2. Aufl. Witten-Ruhr, 1966. S. 139–166.
- Die Russische Kirche in der Revolutionszeit vom Мдрz bis Oktober 1917 und das Landeskonzil 1917 bis 1918 (Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in RuЯland) // Ostrichliche Studien. 1965. 14. S. 3–34; на русск. яз.: Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1997. 2. Приложения.
- I. S. Aksakov und die Frage der Meinungs- und Gewissensfreiheit // Festschrift fur Margarete Woltner zum 70. Geburtstag. Heidelberg, 1967. S. 262–269.
- И. К. Смолич является также автором отдельных статей в: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Тьbingen, 1957–1965 (статьи: Kiew, Laura, Solowki-Kloster, Stauropegeion, Troice-

Sergiew-Kloster, Walaam-Kloster, Wasserweihe); Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Freiburg i. Br., 1957–1965 (статьи: Alexander Newskij, Alexander I. v. Rußland, Starez).

- И. К. Смолич также публиковал рецензии в: Kyrios, ZSP.

### Предисловие

Настоящая работа, результат 15-летних исследований по истории Русской Церкви в целом и по истории русских монастырей в частности, мыслится как подготовительный материал для написания истории русского монашества, от его истоков до 1917 г. Мы видим в ней лишь попытку представить важнейшие моменты этой истории и охарактеризовать главные черты русского монашества, выявившиеся в процессе его становления. Поскольку наше исследование опирается почти исключительно на уже опубликованные источники, мы не решились назвать его «Историей русского монашества», хотя в некоторых главах, в особенности в главах, относящихся к эпохе до XVIII в., использован весьма обширный исторический материал. Источники по последнему периоду в истории монашества, XVIII и XIX вв., прежде всего по истории отдельных монастырей, большей частью еще не опубликованы, а многие, вероятно, уже утрачены. Поэтому не все моменты освещены здесь с одинаковой обстоятельностью; основательность в характеристике отдельных этапов становления монашества определялась объемом доступного нам материала. И все-таки мы надеемся, что нам удалось обнаружить самое важное и типичное в истории и выделить наиболее характерные исторические фигуры.

Первые четыре главы – это повторение моей книги «Древнерусское монашество», с незначительными сокращениями. В главах VI, VII, VIII и XIII мы воспроизводим с некоторыми сокращениями и изменениями рукопись, написанную для запланированной книги о монастырских владениях еще в 1941 г., в ту пору, когда в нашем распоряжении было больше источников и литературы. Остальные главы написаны в 1947–1948 гг. на основе ранее собранного и сейчас находящегося у нас под рукой материала. К сожалению, не все источники были нам доступны, и часто мы были вынуждены по

тем или иным вопросам использовать лишь историческую литературу, что каждый раз оговаривается в соответствующих примечаниях.

Я благодарен руководству Славянского института и бывшего Семинара по истории и страноведению Восточной Европы (оба в Берлине) за любезно предоставленную мне возможность пользоваться их богатыми собраниями. Выражаю также признательность знакомым, которые предоставили в мое распоряжение книги из своих личных библиотек.

Игорь Смолич, декабрь 1952 г.

Введение 1. Общие замечания

Монашество широко распространилось в Русской Церкви вследствие того, что с самого начала аскетическое учение христианства нашло живой отклик в душах новообращенных русских людей. Монашество очень быстро приобрело на Руси особое значение еще и потому, что оно несло народу образование и культуру, очагами которой становились монастыри. Помимо исполнения своей чисто церковной миссии, монастыри оказывались вовлеченными в национально-политическую и культурную жизнь страны. Представители монашества находились в живом и почти непрерывном общении с миром. Это не прошло бесследно для внутреннего развития монастырского уклада. Хотя влияние мира на иночество в разные эпохи проявлялось с разной интенсивностью, все же те или иные негативные явления в жизни монастырей всегда были связаны с политическими событиями в русской истории. Взаимоотношения между государством и Церковью на Руси всегда имели исключительное значение, и эти взаимоотношения постоянно так или иначе отражались на жизни монашества, на его воззрениях, зачастую вовлекая духовные силы иночества в такие движения, которые не соответствовали монашескому идеалу.

Все это необходимо учитывать, если мы хотим дать очерк истории русского монашества, охарактеризовав его внутренние черты и его внешнее развитие, или разделить эту историю на отдельные периоды.

Поворотным моментом в истории монашества явился рубеж XV и XVI вв., когда в среде самого иночества возникла живая потребность в ответе на вопросы о смысле, назначении и дальнейшем развитии монашества как церковного и христиански-аскетического установления, в создании основ для его дальнейшего развития. Наличие двух разных точек зрения по этому вопросу породило длившуюся десятилетиями резкую полемику и борьбу, которая привела к победе «иосифлянства», названного так по имени своего вождя, св. Иосифа Волоцкого, – что оказало решительное воздействие на дальнейшее становление монастырского уклада и иноческого жития на Руси. Можно даже назвать точную дату произошедшего сдвига – Собор 1503 г., хотя полемика и борьба по-настоящему развернулись лишь после этого Собора.

Период до 1503 г. – это целостная эпоха как во внутренней, так и во внешней истории монашества, которую нельзя разделить на периоды; начало и расцвет этой эпохи сливаются в единое целое, которое мы назвали первым периодом в истории русского монашества.

После 1503 г. монашество вступает во второй период, за время которого оно претерпевает сильное обмирщение. Происходило это, с одной стороны, из-за победы иосифлян, которая вовлекла монастыри в более интенсивное, чем раньше, участие в государственно-политической жизни Руси, с другой стороны – в результате умножения монастырских богатств, из-за чего монастыри оказались включенными в хозяйственную систему государства. Поскольку власть не занимала определенной позиции по отношению к монастырским владениям, их рост оказывал особенно негативное воздействие на монастырский быт.

Рубежом третьего, и последнего, периода является начало XVIII в., эпоха реформ Петра Великого; эти реформы не были направлены на изменение или исправление иноческого жития, но в синодальную эпоху монашеству отведено было совсем иное место в жизни Церкви, чем прежде, и оно окончательно потеряло свое некогда весьма видное положение. Церковная власть, воплощенная в Святейшем Синоде, утратила прежнюю,

существовавшую до XVIII столетия, тесную связь с монашеством. Более того, Синод вообще всерьез не занимался вопросами монастырской жизни. Если и в этот период проявлялись стремления к оздоровлению иноческого жития, то шли они от здоровых сил внутри самого монашества, главным образом, от русского старчества XVIII и XIX вв. Влияние старцев представляется важнейшим фактором в развитии монашества двух последних столетий, имевшим решающее значение для возрождения истинного иночества.

В нашем очерке мы намеренно опустили историю южнорусского монашества, то есть историю монастырей Киевской митрополии и тех западных областей, которые вошли в состав Российского государства позже, в XVII и XVIII вв. У этих монастырей и их насельников была своя особая история, которая требует отдельного исследования. Лишь с конца XVIII или, точнее, с начала XIX в. монастырский уклад во всех областях России становится единообразным.

История русского иночества на Афонской горе тоже составляет особую главу в общей истории русского монашества, ибо его внутреннее и внешнее развитие протекало в иных условиях, чем на Руси. Источники по этой теме оказались столь труднодоступными, что нам пришлось отказаться даже от самого общего очерка об Афоне.

Мы пытались здесь, постоянно опираясь на источники, представить и охарактеризовать важнейшие события в истории монашества, памятуя, что «первый закон истории – ни под каким видом не допускать лжи; затем – ни в коем случае не бояться правды; не допустить ни тени пристрастия, ни тени злобы» (Цицерон. Об ораторе. 2. С. 15).

## 2. Библиографический обзор

При изучении истории русского монашества с самого начала обнаруживаются два обстоятельства: во-первых, скудость источников, причем материал распределен по периодам весьма неравномерно, и, во-вторых, рассеянность документов по разным собраниям и отдельным публикациям. Всякий, кто принимается за историю русского монашества, должен учитывать оба эти обстоятельства. У нас нет почти ни одного

собрания материалов, специально подобранного по определенному вопросу. В церковно-исторической литературе, несмотря на ее сравнительно обширный объем, различные эпохи и процессы освещены неравномерно. По эпохе до начала XVIII в. приходилось в основном использовать не специальную церковно-историческую литературу, а например, работы по вопросам государственно-политической и экономической истории или по истории древнерусской литературы.

Назовем важнейшие из использованных нами источников. На первом месте стоит «Полное собрание русских летописей» (ПСРЛ), создание которых было в основном делом монахов. Важнейшие государственные акты и официальные документы по высшему церковному управлению, по делам епархиального управления, по монастырскому укладу содержатся почти исключительно в собраниях документов по политической истории России (ААЭ, АИ, ДАИ, АМГ, СГГД, СГКЭ и др.[]). Эти летописи и акты дают материал лишь до конца XVII столетия, причем летописи – до середины XVI столетия, а акты и документы – начиная с XIV в. По московскому периоду различные материалы находятся в «Русской исторической библиотеке» (РИБ), где в отдельных томах собраны документы и другой исторический материал специально по русской церковной истории; менее надежно собрание, известное под названием «Древняя российская вивлиофика» (ДРВ) (1773–1775, 2-е дополненное изд. 1788–1791): не все помещенные здесь документы и сочинения подвергнуты проверке и сличению, как это принято делать при научном издании документов; и все-таки это собрание представляет большую ценность, ибо в нем находятся документы, рукописные подлинники которых впоследствии были утрачены. Много важных документов и исследований по истории монашества опубликовано в журнале «Чтения в Обществе истории и древностей российских» (Чтения), в том числе в отделе «Смесь». В качестве справочника может служить старая работа К. Бестужева-Рюмина «Источники и литература по русской истории от древности до 1825 г.», опубликованная как введение в его «Историю России» (Митава, 1877). В качестве

дополнительного материала можно рекомендовать «Введение» в «Лекции по русской истории» С. Ф. Платонова. В области церковной истории большую ценность представляет труд Н. Н. Глубоковского «Русская историческая наука в ее историческом развитии и современном состоянии» (1928). Настоятельно рекомендуется также книга Эмилиуса Хермана «De fontibus juris ecclesiastici Russorum. Commentarius historico-canonicus» (1936) [“Об источниках русского церковного права. Историко-канонический комментарий”], которая представляет собой незаменимое пособие как по русскому церковному праву, так и по общей истории Русской Церкви. Автор приводит перечень важнейших собраний источников и документов и соответствующей научной литературы, кроме того, он предлагает подробные пояснения по истории возникновения тех или иных документов, кодексов и других канонических материалов и дает им оценку. Исследование Хермана представляет собой сразу и ценнейший справочник, и краткий курс истории канонического права Русской Церкви.

Среди источников по XVIII столетию на первом месте стоит «Полное собрание законов Российской империи» (ПСЗ, 2 ПСЗ и 3 ПСЗ), в котором помещены почти все указы российских императоров, касающиеся Русской Церкви. Первые три тома содержат материал по XVII в., например, в 1-м томе воспроизводится «Уложение 1649 г.». «Духовный регламент» Петра Великого находится в 6-м томе, № 3718. ПСЗ охватывает эпоху от 1649 до 1825 г. (45 т.), 2 ПСЗ – эпоху от 1825 до 1881 г. (55 т.), и 3 ПСЗ – от марта 1881 г. до 1913 г. (33 т.). Даже после кодификации русского права в виде «Свода законов Российской империи» (15 т., изд. 1832, 1842 и 1857 гг.; для истории Церкви особенно важны т. 1, ч. 1, § 40–43, а также т. 1113, 14) и «Свода» 1906 г. указы императоров сохраняли законодательную силу. Еще следует упомянуть «Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания» (ПСПиР) и «Описание документов и дел Святейшего Правительствующего Синода» (ОДДС) (ср.: Herman. S. 87). Оба эти собрания содержат обширный материал по истории монашества и монастырей. В ОДДС часто приводятся

подробные выдержки из постановлений и распоряжений Святейшего Синода.

По XIX в. можно назвать еще одно большое собрание, в котором в основном помещен материал по внешней истории монашества (статистические сведения, даты основания некоторых монастырей, распоряжения Святейшего Синода и др.) – «Всеподданнейшие отчеты обер-прокурора Святейшего Синода» (Отчеты) за 1836–1914 гг.

Много сведений можно почерпнуть из «Истории российской иерархии» (ИРИ) (6 т. в 7 кн., М., 1807–1815), в основном составленной митрополитом Евгением (Болховитиновым, † 1837), хотя ее часто приписывают епископу Амвросию (Орнатскому, † 1827), который написал лишь часть текста. Для истории монашества особенно важны тома 2, 3–6. Труд этот, однако, не свободен от ошибок, что приходится учитывать при использовании его материалов.

Таковы важнейшие собрания источников как по общей истории Русской Церкви, так и по истории монашества. На другие источники и на соответствующую литературу ссылки даются в примечаниях. Пока еще, к сожалению, нет подробного обзора источников; надеемся в будущем составить такой обзор, он будет небесполезен для исследователей и студентов.

И еще несколько замечаний о литературе по истории русского монашества. Хотя объем ее сравнительно велик, в целом она все-таки не может удовлетворить специалиста. Она весьма неравномерно распределена по периодам и неравноценна в научном отношении. В особенности это касается так называемых «историй» и «описаний» монастырей – нам известно около ста сочинений этого жанра. Большею частью эти описания составлялись как благочестивое чтение для народа, приводимые в них даты и другие сведения всегда приходится перепроверять; это относится, например, к описаниям вологодских монастырей (см.: ИРИ. 3). Наиболее серьезные из них мы приводим в нашей библиографии. Чисто научную ценность представляют труды Н. Никольского, А. Доброклонского, архим. Досифея (отчасти), А. В. Горского, Серебрянского. Особого упоминания заслуживает трехтомный

труд Зверинского, который совершенно незаменим для историка монастырской колонизации.

По истории монастырских владений можно использовать работы, посвященные социальной и экономической истории России, например, Рожкова, Готье, Дьяконова и других, а также работу В. Милютина, вышедшую в 1859 и в 1861 гг. и не устаревшую до наших дней. Много материала по истории монастырских владений дают «писцовые» и «переписные» книги.

Что касается истории монастырского быта, воззрений, характерных для монахов той или иной эпохи, то тут больше написано не историками Церкви, а историками литературы, – мы имеем в виду работы Порфирьева (по киевскому периоду), Петухова, Сперанского, посвященные общей истории древнерусской литературы. Специальные монографии приводятся в соответствующих местах в библиографии и примечаниях. В качестве справочников до сих пор используются труды митрополита Евгения (Болховитинова) и архиепископа Филарета (Гумилевского), а также упомянутая ранее книга Н. Глубоковского, правда, скорее как научное исследование, чем как источниковедческий труд. В области картографии монастырской колонизации и границ епархий до сих пор, можно сказать, не сделано практически ничего, хотя вопросы эти весьма важны; кое-что можно, однако, найти в работе Покровского.

Историография по XIX в., особенно по его 2-й половине, очень фрагментарна.

В качестве справочного пособия (персоналии и тематические статьи) определенное значение имеет незаконченное издание «Православной энциклопедии» (ПБЭ), хотя статьи в ней неравноценны в научном отношении. Следует также упомянуть «Русский биографический словарь» (РБС), который, например, при изучении XVIII и XIX вв. очень ценен как своей богатой библиографией, так и своим содержанием; выходил он не в алфавитном порядке, и некоторые буквы отсутствуют либо полностью («М» и др.), либо частично. При ссылке на это издание приходится указывать первое и

последнее имя, включенное в том, и соответствующую страницу.

Все сказанное здесь – лишь краткий источниковедческий и библиографический экскурс; сделан он, с одной стороны, чтобы помочь читателю, с другой – чтобы показать, как трудно собрать материал по некоторым вопросам. В перечне источников и научной литературы приводятся, разумеется, лишь важнейшие издания, дополнительные сведения со ссылками на специальную литературу даны в примечаниях.

## Глава I. Истоки

## 1. Краткий очерк истории православного монашества на Востоке

Древнерусское христианство – это греко-православное христианство. Пришло оно на Русь из Византии; приняв его, Русь включилась в религиозно-культурный мир Восточной Церкви. Церковная жизнь на Руси складывалась в тесной взаимосвязи с развитием духовной культуры Восточной Церкви, особенно в ее византийском выражении.

Становление государственности протекало у восточных славян в VI-IX вв., завершилось оно созданием Киевского государства. В эту эпоху славяне поддерживали хозяйственные связи с Северным Причерноморьем, с Крымом и Константинополем. Вся Черноморская область уже с I столетия была ареной христианской проповеди. К IV в. относятся первые исторические свидетельства о греческих епископах в Крыму. Христианская проповедь распространялась там весьма успешно, со временем число кафедр выросло до пяти; епископы Крыма окормляли не только греко-христианское население Крыма, северной Таврии, северного и юго-восточного побережья Азовского моря, но и кочевые племена обширных степных пространств<sup>6</sup>.

Христианская проповедь Византийской Церкви достигла и восточных славян. Сейчас уже совершенно неопровержимо доказано, что христианство проникло в Киевское государство задолго до обращения князя Владимира (988/89)<sup>7</sup>.

Поместная Русская Церковь как новообразованный диоцез получила от Константинопольской патриархии – своей Матери Церкви – учение, каноны и устав. Ее богослужebным языком стал церковнославянский, плод великих трудов св. апостолов славян Кирилла и Мефодия, – язык, которым Византийская Церковь уже в течение столетия пользовалась для своей проповеди среди славян.

Монашество занимало тогда в жизни Восточной Церкви особое место. Появившись на Руси, оно встретило у народа вполне благожелательное отношение, быстро распространилось

по стране и оказывало значительное влияние на церковные дела, да и на многие другие сферы древнерусской жизни, на государственность и культуру. Причины этого коренятся в истории восточного монашества, и в особенности в том, что, как мы знаем теперь, иночество проникло на Русь до официального принятия ею христианства и долго служило примером истинного христианского благочестия.

В пору обращения Руси, в канун X в., монашество Восточной Церкви приобрело уже законченные черты. Здесь достаточно будет дать лишь самый краткий и схематический очерк его становления<sup>8</sup>.

При своем зарождении монашество отличалось особым аскетизмом. Великий сонм древнеегипетских анахоретов, в котором самыми яркими звездами сияют св. Антоний († 356), св. Макарий († 390) и св. Пахомий († 348), обрел в лице последнего «начальника египетской киновии». Братия, собравшаяся вокруг Пахомия, образовала первый христианский монастырь; возник он в Тавенне, возле Фив, в 318 или 320 г. Его устав стал основой общежительного аскетизма. В становлении и развитии монашеского общежития, в точном определении его сущности и основных черт особая заслуга принадлежит св. Василию Великому († 379). Его аскетические творения, написанные для монашеских общин Каппадокии, содержат в себе богословское и пастырское обоснование киновии<sup>9</sup>.

Палестинские обители, в которых первоначальниками киновии были Иларион Газский († 371) и Харитон Великий († 350), превратились в своего рода общежительные монастыри, получившие наименование «лавр». Евфимий Великий († 473), Феодосий Киновиарх († 529) и в особенности св. игумен Савва († 532), составитель монастырского устава – «Типикона св. Саввы», сыгравшего впоследствии чрезвычайно важную роль в литургической жизни Восточной Церкви, были основателями монашеского общежития, которое в Палестине имело свои особые местные черты. Агиографическое повествование Кирилла Скифопольского об этих подвижниках – жемчужина древнехристианской литературы – знакомит нас с повседневной жизнью древнейших обителей. В V в. иночество процветало уже

в Сирии и на Синайском полуострове. Образы великих сирийцев Ефрема и Исаака, Иоанна Лествичника и Симеона Столпника говорят о необычайной высоте, на которую вошло там иноческое отречение от мира<sup>10</sup>.

В течение IV-VI вв. восточное монашество стало играть чрезвычайно важную роль в жизни Церкви; его церковно-общественное и государственно-политическое значение станет нам более понятным, если мы обратимся к «Кодексу» императора Юстиниана († 565), в котором новеллы, касающиеся монастырей, занимают весьма важное место<sup>11</sup>. В VIII-IX вв. значение монашества выросло еще больше. Оно нашло в себе силы вступить в борьбу против иерархии и императорской власти, по крайней мере стать в оппозицию к ним, чтобы отстаивать учение Церкви по важнейшим вопросам православной жизни. Известно, что в судьбоносной для Церкви борьбе за почитание святых икон именно монашество, исполненное непоколебимой веры и стойкости, высоко держало знамя православия и обеспечило торжество иконопочитания. Победа еще больше возвысила и упрочила положение монастырей в Церкви. В этой славной борьбе монашество обрело своего великого вождя, который на все времена остался в самом средоточии истории восточного иночества. Это был Феодор Студит († 826). Значение великого Студита не ограничивается его ролью в борьбе за почитание икон: он был одним из главных созидателей самой монашеской организации. Он творец монастырского устава, известного под наименованием «Студийского», подлинник которого, к сожалению, утрачен для церковно-исторической науки. Как и св. Василий, настоятель знаменитого Студийского монастыря был ревностным приверженцем кинонии. В его уставе отразился многовековой опыт монашеского жития<sup>12</sup>.

После поражения иконоборчества (первая фаза его продолжалась с 726 по 780 г., а вторая с 802 по 842 г.) монашество вступило в самый блистательный период своей истории. Возрастает число обителей; влияние монахов становится настолько сильным, что современники называли

Византию «царством монахов», а свое время – «эпохой монашеской славы»<sup>13</sup>.

Для русского иночества, для обретения им своего особого места в жизни Церкви расцвет византийского монашества имел чрезвычайно важные последствия. Эхо иконоборчества и роль, которую сыграли монахи в его преодолении, в пору Крещения Руси были еще живым воспоминанием. И мы, обозревая историю русского благочестия, не должны удивляться тому великому почитанию, которым окружены были в религиозном сознании древнерусского человека святые иконы и «равноангельный чин» монахов. В истории становления древнерусского монашества можно увидеть связь с событиями иконоборческой эпохи, – связь не внешнюю, но внутреннюю, духовную.

Уже при первой вспышке иконоборчества многие исповедники православия бежали в Таврию и Крым. Св. Стефан Новый († 767), ревностный поборник иконопочитания, называл северные берега Черного моря, в направлении к диоцезу Зихия, надежным пристанищем для монахов-беженцев. В его житии читаем: «Византия осиротела, как будто все монашество было уведено в плен. Одни отплыли по Евксинскому Понту, иные на остров Кипр, а другие в старый Рим»<sup>14</sup>. Пещеры, которых так много в Крымских горах, могли быть первыми кельями для этих беженцев. В житии св. Стефана, архиепископа Сугдейского (Сурожского, † около 750 г.), много потрудившегося для просвещения язычников в Крыму, мы обнаруживаем новые свидетельства того, что здесь было тогда много поборников почитания икон; вполне возможно, что именно монахи, бежавшие из Византии, принесли с собой в Южную Русь усердное почитание икон<sup>15</sup>. После прибытия на полуостров монашеская братия очень скоро освоилась и умножилась числом. Доказательством этому служит послание св. Феодора Студита к епископу Филарету в Крым, где с похвалой говорится о проповеднических трудах прибывших на полуостров иноков<sup>16</sup>.

Для нас важно также то обстоятельство, что пещеры, обжитые людьми и похожие на монастыри, обнаружены не только в Крыму. Археологические находки VIII и IX вв. в

верховьях Дона (у реки Тихая Сосна, притока Дона, вблизи городов Коротояка и Острогжска) свидетельствуют о христианских катакомбах – пещерах, которые, по мнению ученых, не что иное, как руины монастырей<sup>17</sup>. Если монахам удалось продвинуть свои поселения на северо-восток, то естественно предположить, что подобное продвижение происходило и в северо-западном направлении, тем более что пришедшие из Византии иноки были носителями деятельного, воинствующего христианства, а в этих областях условия для проповеди Евангелия были особенно благоприятны, ибо со стороны восточнославянского населения она не встречала никаких препятствий. Распространяясь на северо-запад, христианская проповедь достигла Киева. Уже во 2-й половине X в., при князе Святославе († 972), когда страна и народ приобрели черты государственно-политической организации, христианство проникло на княжеский двор: княгиня Ольга, мать киевского князя, была крещена в Константинополе (около 957 г.)<sup>18</sup>.

У нас, к сожалению, нет материала для характеристики деятельности монашеской эмиграции в Киевском государстве. Наши сведения о самом начале христианства на этой земле имеют большие пробелы. Известно только, что христиане жили в Киеве еще до Крещения Руси и что у них был свой храм – церковь св. Илии; это видно из договора между Киевом и Византией от 944 г. *Среди этих христиан, несомненно, были подвижники, которые вели благочестивую, строго аскетическую жизнь. На память приходят первые киевские мученики-варяги, люди неславянского происхождения, убиенные в 983 г. Но внешних следов, которые бы указывали на монастырские строения или нечто подобное, обнаружить пока не удалось*<sup>19</sup>.

Все сказанное до сих пор относится к предыстории русского монашества, которую трудно соединить отчетливыми связующими линиями с историей в собственном смысле.

## 2. Появление первых монастырей в Киевской Руси

В древнейших русских источниках первые упоминания о монахах и монастырях на Руси относятся лишь к эпохе после крещения князя Владимира; их появление датируется временем правления князя Ярослава (1019–1054). Современник его, Иларион, с 1051 г. Киевский митрополит, в своем знаменитом похвальном слове, посвященном памяти князя Владимира, – «Слове о законе и благодати», которое он произнес между 1037 и 1043 гг., будучи священником при дворе<sup>20</sup>, говорил, что уже во времена Владимира в Киеве «монастыреве на горах стаща, черноризцы явишася»<sup>21</sup>. Противоречие это можно объяснить двояко: вполне вероятно, что монастыри, которые упоминает Иларион, не были монастырями в собственном смысле, а просто христиане жили в отдельных хижинах вблизи церкви в строгой аскезе, собирались вместе на богослужение, но не имели еще монашеского устава, не давали иноческих обетов и не получали правильного пострижения<sup>22</sup>, или, другая возможность, – составители летописи, которая включает в себя «Свод 1039 г.», имеющий весьма сильную грекофильскую окраску, склонны были недооценивать успехи в распространении христианства в Киевской Руси до прибытия туда митрополита Феопемпта (1037), вероятно первого в Киеве иерарха греческого поставления и греческого происхождения<sup>23</sup>.

Под тем же 1037 г. древнерусский летописец торжественным слогом повествует: «И при сем нача вера хрестьянска плодитися и раширяти, и черноризьци почаша множитися, и монастыреве починаху быти. И бе Ярослав любя церковныя уставы, попы любяше повелику, излиха же черноризьце»<sup>24</sup>. И дальше летописец сообщает, что Ярослав основал два монастыря: св. Георгия (Георгиевский) и св. Ирины (Ирининский женский монастырь) – первые правильные монастыри в Киеве. Но это были так называемые ктиторские, или, лучше сказать, княжеские обители, ибо их ктиторм был князь. Для Византии такие монастыри были обычным явлением, хотя и не преобладающим<sup>25</sup>. Из позднейшей истории этих

обителей видно, что древнерусские князья использовали свои ктиторские права на монастыри; особенно это сказывалось при поставлении новых настоятелей, то есть можно говорить о точном повторении характерных для Византии отношений между ктиторм и основанным им монастырем. Такие монастыри обыкновенно получали наименование по имени святого покровителя ктитора (христианское имя Ярослава – Георгий, а Ирина – имя святой покровительницы его супруги); эти обители становились потом родовыми монастырями, они получали от ктиторов деньги и другие дары и служили им семейными усыпальницами. Почти все обители, основанные в домонгольскую эпоху, то есть до середины XIII в., были именно княжескими, или ктиторскими, монастырями.

Совершенно иное начало было у знаменитой киевской пещерной обители – Печерского монастыря. Он возник из чисто аскетических устремлений отдельных лиц из простого народа и прославился не знатностью ктиторов и не богатствами своими, а той любовью, которую снискал у современников благодаря аскетическим подвигам своих насельников, вся жизнь которых, как пишет летописец, проходила «в воздержании, и в великом пощении, и в молитвах со слезами».

Хотя Печерский монастырь очень скоро приобрел общенациональное значение и сохранил это значение и свое влияние на духовно-религиозную жизнь народа и в позднейшие времена, в истории его основания осталось много неясного. Опираясь на различные научные разыскания, можно представить эту историю следующим образом<sup>26</sup>.

Об основании пещерного монастыря летописец повествует под 1051 г., в связи с рассказом о возведении на митрополичью кафедру священника церкви в Берестове (село к юго-западу от Киева, находившееся во владении Ярослава). Звали его Иларионом, и был он, как свидетельствует летопись, «муж благ, книжен и постник». Жизнь в Берестове, где князь обычно проводил большую часть времени, была беспокойной и шумной, ибо там пребывала и княжеская дружина, поэтому священник, стремясь к духовным подвигам, вынужден был искать уединенного места, где бы он мог молиться в удалении от

суеты. На лесистом холме на правом берегу Днепра, к югу от Киева, он вырыл себе маленькую пещерку, которая и стала местом его аскетических бдений. Этого благочестивого пресвитера Ярослав выбрал на вдовствовавшую тогда митрополичью кафедру и велел епископам хиротонисать его. Он был первым митрополитом русского происхождения<sup>27</sup>. Новое послушание Илариона поглощало все его время, и теперь он лишь изредка мог приходить в свою пещерку. Но очень скоро у Илариона появился последователь.

Это был отшельник, который под именем Антония известен как основатель Печерского монастыря. В его жизни многое остается для нас неясным, сведения о нем отрывочны. Его житие, написанное в 70-е или 80-е гг. XI в. (но до 1088 г.), которое, как установил А. А. Шахматов, было широко известно еще в XIII в., через три столетия оказалось утраченным<sup>28</sup>. Этот Антоний, уроженец города Любеча, близ Чернигова, имел сильное стремление к подвижничеству; он пришел в Киев, короткое время пожил там в пещерке Илариона, а потом отправился на юг. Был ли он на Афоне, как сказано в его житии, или в Болгарии, как утверждает М. Приселков (последнее представляется нам более вероятным), – не совсем ясно. Но этот вопрос для истории Печерского монастыря имеет лишь второстепенное значение, ибо как духовно-религиозный первоначальник обители и аскетический наставник братии на первом плане стоит не Антоний, а настоятель монастыря св. Феодосий. Антоний принадлежит к тем подвижникам, которые подают яркий пример своей собственной жизнью, но не имеют призвания к наставничеству и учительству. Из жития св. Феодосия и из Печерского патерика видно, что Антоний предпочитал оставаться в тени и управление новой обителью передал в руки других братьев. Лишь житие Антония, которое было составлено в связи с очень запутанными церковно-политическими событиями в Киеве, говорит нам о благословении Святой горы на основание монастыря – возможно, с умыслом придать Печерскому монастырю, выросшему из аскетических устремлений русской среды, печать «византийского» христианства, связав его со Святой Афонской

горой и представив его основание как почин Византии. После своего возвращения Антоний, как рассказывает житие, не удовлетворенный строем жизни в Киевском монастыре (это мог быть лишь монастырь св. Георгия), снова удалился в уединение – в пещеру Илариона<sup>29</sup>. Благочестие Антония снискало у верующих такое великое почитание, что сам князь Изяслав, сын и преемник Ярослава, приходил к нему за благословением.

Антоний недолго оставался в одиночестве. Уже между 1054 и 1058 г. к нему пришел священник, который в Печерском патерике известен под именем Великого Никона (или Никона Великого). Интересен и важен вопрос о том, кем был этот Никон. Я лично согласен с мнением М. Приселкова, что Великий Никон был не кто иной, как митрополит Иларион, который в 1054 или 1055 г. по требованию из Константинополя был сведен с кафедры и заменен греком Ефремом. При этом Иларион, разумеется, сохранил свой священнический сан; он появляется уже как иерей, принявший великую схиму; при пострижении в схиму он, как и положено, переименовал имя Иларион на Никон. Теперь в растущем монастыре деятельность его приобретает особый размах. Будучи священником, он, по желанию Антония, постригает послушников; он, как мы увидим позже, воплощал идею общенационального служения своего монастыря; потом он оставляет Печерскую обитель и после недолгой отлучки снова возвращается, становится настоятелем и умирает, прожив долгую, насыщенную событиями жизнь. Никон стоит в самом средоточии национально-культурных событий XI в., поскольку все они так или иначе были связаны с Печерским монастырем. Он представлял то древнерусское национально настроенное монашество, которое противилось как греческой иерархии, так и вмешательству киевских князей в жизнь Церкви<sup>30</sup>.

Если с именем Великого Никона связан национально-культурный расцвет Печерского монастыря, то в личности св. Феодосия мы видим уже действительно духовного наставника и первоначальника русского монашества. Роль Феодосия несравнима с исторической ролью Антония. Его житие, написанное монахом Печерского монастыря Нестором в 80-е гг. XI в., в пору, когда там подвизался Никон Великий, рисует нам

Феодосия как аскета, воплотившего в жизнь идеал христианского благочестия. Нестор был знаком со многими агиографическими сочинениями Восточной Церкви, и это могло оказать определенное влияние на его повествование о Феодосии, но облик Феодосия встает со страниц жития таким целостным и живым, таким простым и естественным, что в повествовании Нестора нельзя уже видеть только подражание агиографическим образцам. Феодосий пришел к Антонию в 1058 г. или несколько раньше. Благодаря суровости своих духовных подвигов Феодосий занял видное место среди братии обители. Не удивительно, что уже через четыре года он был избран настоятелем (1062). За это время число братии умножилось настолько, что Антоний и Варлаам (первый игумен монастыря) решили расширить пещеры. Число братии продолжало расти, и Антоний обратился к киевскому князю Изяславу с просьбой пожаловать обители землю над пещерами для строительства церкви. Монахи получили просимое, выстроили деревянную церковь, кельи и обнесли строения деревянным забором. В житии Феодосия эти события отнесены к 1062 г., и Нестор, составитель жития, связывает возведение наземных монастырских строений с началом настоятельства Феодосия. Правильнее было бы считать, что ко времени настоятельства Феодосия относится лишь завершение этого строительства<sup>31</sup>. Важнейшим деянием Феодосия в первый период его игуменства было введение общежительного устава Студийского монастыря. Из жития Феодосия можно узнать, что он стремился к самому строгому исполнению братией иноческих обетов. Труды Феодосия заложили духовное основание Киево-Печерского монастыря и сделали из него на два столетия образцовую древнерусскую обитель<sup>32</sup>.

Одновременно с расцветом Печерского монастыря появляются новые обители в Киеве и в других городах. Из помещенного в Патерике рассказа о ссоре наставников печерской братии, Антония и Никона, и князя Изяслава (из-за пострижения Варлаама и Ефрема, княжеских дружинников) мы узнаем, что в Киеве уже тогда был монастырь св. Мины. О том, как и когда возник этот монастырь, нет точных сведений.

Возможно, что такого монастыря и вовсе не было в Киеве, а просто там жил черноризец-болгарин из византийского или болгарского монастыря св. Мины, ушедший вместе с Никоном из Киева<sup>33</sup>. Никон оставил город, чтобы избежать княжеского гнева, и направился на юго-восток. Он пришел на берег Азовского моря и остановился в городе Тмутаракани, где правил князь Глеб Ростиславич, внук князя Ярослава (до 1064 г.). В Тмутаракани, которая у византийцев известна была под именем Таматарха, Никон между 1061 и 1067 гг. основал монастырь в честь Божией Матери и оставался в нем до 1068 г., до своего возвращения в Киев, в Печерский монастырь, где с 1077/78 по 1088 г. он подвизался уже как настоятель<sup>34</sup>.

Димитриевский монастырь основан был в Киеве в 1061/62 г. князем Изяславом. Для управления им Изяслав пригласил настоятеля Печерского монастыря. Соперник Изяслава в борьбе за Киев, князь Всеволод, в свою очередь тоже основал монастырь – Михайловский Выдубицкий и в 1070 г. велел построить в нем каменную церковь. Через два года в Киеве возникли еще две обители. Спасский Берестовский монастырь, вероятно, был основан Германом, ставшим впоследствии Новгородским владыкой (1078–1096), – в источниках этот монастырь часто называют «Германичем». Другой, Кловский Влахернский монастырь, называвшийся также «Стефаничем», был основан Стефаном, настоятелем Печерского монастыря (1074–1077/78) и епископом Владимира-Волынского (1090–1094), просуществовал он до разрушения Киева татарами<sup>35</sup>.

Таким образом, эти десятилетия были временем бурного монастырского строительства. С XI до середины XIII в. возникло и много других обителей. Голубинский насчитывает в одном Киеве до 17 монастырей<sup>36</sup>.

В XI в. строятся монастыри и вне Киева. Мы уже упоминали монастырь в Тмутаракани. Монастыри появляются также в Переяславле (1072–1074), в Чернигове (1074), в Суздале (1096)<sup>37</sup>. Особенно много обителей строилось в Новгороде, где в XII-XIII вв. тоже насчитывалось до 17 монастырей. Самыми значительными среди них были Антониев (1117) и Хутынский (1192), основанный св. Варлаамом Хутынским. Как правило, это

были княжеские, или ктиторские, монастыри. Каждый князь стремился иметь в своем стольном граде монастырь, поэтому в столицах всех княжеств строятся монастыри – мужские и женские. Ктиторами некоторых из них были епископы. Всего до середины XIII в. на Руси можно насчитать до 70 обителей, расположенных в городах или их окрестностях<sup>38</sup>.

Топографически монастыри располагались на важнейших торговых и водных путях Древней Руси, в городах по Днепру, в Киеве и вокруг него, в Новгороде и Смоленске. С середины XII в. появляются монастыри в Ростово-Суздальской земле – во Владимире-на-Клязьме и Суздале. Ко 2-й половине этого века мы можем отнести первые шаги в монастырской колонизации Заволжья, где в основном строились маленькие скиты и пустыньки. Колонизация осуществлялась выходцами из Ростово-Суздальской земли, постепенно продвигавшимися в сторону Вологды. Сам город Вологда возник как поселение около основанной св. Герасимом († 1178) обители в честь Святой Троицы. Далее монастырская колонизация устремлялась на северо-восток, в направлении к месту впадения реки Юг в Сухону<sup>39</sup>.

Первые шаги монастырской колонизации к северу от Волги, в так называемом Заволжье, впоследствии, во 2-й половине XIII и в XIV в., переросли в великое движение, которое усеяло скитами и пустынями огромную область от Волги до Белого моря (Поморья) и до Уральских гор.

## Глава II. Первый расцвет монашества в Киевской Руси

## 1. Печерский монастырь и препод. Феодосий

Св. Феодосий снискал почитание и любовь уже у своих современников, ибо он поистине был «первоначальником общежития на Руси». Его житие и Патерик Печерского монастыря – главные источники, знакомящие нас с деятельностью этой выдающейся личности и с его влиянием на учеников. Патерик ценен тем, что он помогает составить целостное представление о древнерусском монашестве XI-XII вв., и в особенности о внутренней жизни монастырей в ту пору.

По своему содержанию Печерский патерик – это агиографическое описание Печерской обители и подвигов ее насельников от возникновения монастыря до конца XII или начала XIII в. Еще важнее житие св. Феодосия. Его составителем был черноризец Печерского монастыря по имени Нестор; он написал житие в конце 80-х гг. XI в., когда настоятелем монастыря был Великий Никон – то есть примерно через 15 лет после кончины святого игумена, так что еще были живы многие из братии, знавшие его при жизни. Именно поэтому в житии нет ничего легендарного. Хотя сочинение Нестора обнаруживает влияние некоторых образцов византийской агиографии, оно все-таки написано весьма реалистично и несет на себе отпечаток личности автора. Образ Феодосия был тогда еще настолько живым, почти современным для писателя, что, несмотря на использование Нестором византийских житий, вероятно в первую очередь жития св. игумена Саввы, образ этот не имеет трафаретных агиографических черт византийских святых, а скорее наделен специфическими чертами русского подвижника, которые не вполне соответствуют раннехристианскому идеалу инока. Нас поражает в Феодосии не только ревностное стремление совершенствовать свою душу и, отрешившись от всего внешнего, превратить земную жизнь в небесное жительство, но и его стремление к воздействию на мир. Эта вполне национальная черта проступает и в жизнеописаниях св. Варлаама Хутынского († 1192) и св. Авраамия Смоленского († 1220).

Религиозно-социальные и культурные связи монастырей с внешним миром позволили Л. К. Гётцу назвать Печерский монастырь «культурным центром домонгольской Руси» и дали ему повод говорить об отклонении монастыря от «первоначального идеала монашества, которое знает лишь религиозную жизнь вне мира, лишь аскезу и главным делом которого было спасение собственной души монаха»<sup>40</sup>. Это утверждение нельзя, однако, распространять на все тогдашнее иночество. В Печерском патерике соединяются два разных аскетических идеала: рядом со св. Феодосием или Николой Святошей мы находим образы подвижников, предававшихся самой изощренной аскезе и совершенному отречению от мирских забот; они вызывают в нашей памяти образы из «Изречений» и «Лимонаря» Иоанна Мосха († 620).

Наличие двух типов подвижничества говорит о том, что монашество переживало тогда пору своего становления. Но не предававшиеся изощренным аскетическим упражнениям подвижники, которые, если судить по рассказам Патерика, зачастую претыкались на пути благочестия и впадали в прелесть, а именно св. Феодосий стал начальником и наставником национально-русского подвижничества, и в более поздние времена черты его благочестия можно увидеть в облике древнерусского инока.

Феодосий был еще юношей, когда пришел в пещеру Антония, но ему уже пришлось выдержать долгую борьбу, чтобы получить от матери, не одобрявшей его склонности к иночеству, благословение на пострижение в монахи. Антоний принял беглеца из мира (около 1058 г.), и юный послушник своим смирением и терпением, своей духовной настроенностью вскоре приобрел любовь этого старца-отшельника, который велел Великому Никону постричь его. Молодой инок скоро снискал любовь и у братии; после перевода, по воле великого князя, игумена Варлаама настоятелем в новооснованный монастырь св. Димитрия, Феодосий на пятом году своего пребывания в монастыре избирается игуменом и, по благословению Антония, берет на себя это тяжелое послушание.

Неясно, каким уставом руководился Печерский монастырь до игуменства Феодосия. Многие говорят за то, что Печерский монастырь, как и другие киевские обители, возникшие до него, в первые годы своего существования строил свою жизнь на основе «Устава Великой церкви», то есть на основе богослужебного устава храма Святой Софии и других константинопольских церквей<sup>41</sup>. Но этот Типикон был мало пригоден для устройства монастырской жизни, ибо в нем содержались лишь богослужебные правила. Возможно, что новый настоятель знал о существовании монастырского устава св. Феодора Студита. Первые, вероятно неполные и не вполне удовлетворительные, сведения об этом уставе Феодосий получил от грека монаха Михаила из окружения Киевского митрополита Георгия. От него Феодосий мог узнать, что в одном из константинопольских монастырей хранится полный список устава. Как сообщает его житие, св. Феодосий послал в Константинополь одного инока к монаху Ефрему (он некогда был пострижен в Печерском монастыре, а теперь спасался в одном из греческих монастырей), чтобы получить от него список Студийского устава. Феодосий, однако, получил устав не в том списке, который был сделан рукой самого св. Феофора и по которому жили в его монастыре, а в позднейшей обработке, выполненной Алексием, патриархом Константинопольским (1025–1043). Известно, что точного и полного списка Студийского устава не сохранилось. У нас есть только краткое изложение его, составленное в Студийской обители вскоре после кончины великого Студита. Этот устав лежит в основе редакции патриарха Алексия, но его редакция – это не подробный монастырский устав, который предусматривал бы все обстоятельства монастырского быта; здесь содержатся лишь некоторые богослужебные указания, идущие от самого Алексия, и самые общие правила постов и монашеской жизни вообще<sup>42</sup>.

Но Феодосию важнее всего было соблюсти основу устава – принцип строгого общежития, который он и проводил в жизнь во все время своего настоятельства. Он, сам подвизаясь непрестанно – «in manibus opus, in ore psalmus» (в руках работа,

в устах молитва), – требовал того же и от вверенной его попечению братии. Простое и в простоте своей такое впечатляющее и живое повествование Нестора показывает нам и многосторонний пастырский дар Феодосия, и его ревностное стремление к неукоснительному соблюдению принципа общежительства. Он не поощрял изощренной или чрезмерно суровой аскезы, характерной для сирийских отцов, ибо понимал, что такая аскеза не может стать общей основой монастырской киневии; в особенности это было невозможно в ту пору, когда иночество делало на Руси свои первые шаги и еще должно было пройти долгий и трудный путь, чтобы стать со временем подлинным примером христианского благочестия, идеалом для мира. Это не значит, конечно, что св. Феодосий отвергал высшие ступени аскезы. Он хорошо знал, что только они дают духовный опыт и способность к духовному руководству, что для настоятеля они являются единственным источником силы, необходимой для воздействия на братию. Сам он усердно подвизался, но в смирении своем не любил, чтобы о его подвигах знала братия и вообще современники. Лишь в юности он носил вериги. Молитва, смирение, пост заполняют его жизнь; свой игуменский сан он несет с величайшим смирением, его бедное одеяние показывает братии и великим мира сего, что бедность украшает христианина; он всегда в посте: сухой хлеб, редко овощи без масла – вот и все его пропитание, но лицо его всегда радостно; свое аскетическое делание он совершает в ночи; весь день он посвящает работе; он печется о братии, но руководит ею без чрезмерной суровости; воспитывает ее больше своим примером, чем словами, а поучает притчами; провинившихся он увещевает с любовью и кроткой строгостью. Чудеса св. Феодосия – его дар пророчества – представлены в житии как следствие его аскетических добродетелей. Эти чудеса большей частью относились к сношению иноков с миром, лежащим за монастырской стеной, ибо они, с одной стороны, подчеркивали значение милостыни мирян для монастырской жизни, а с другой – укрепляли у мирян уважение к христианским добродетелям иночества.

Житие дает нам ряд примеров служения св. Феодосия ближним, так что его можно считать первоначальником социально-христианского служения миру. Монах Нестор называет его заступником вдовиц, сирых и убогих. Его подвиги напоминают нам о палестинском иночестве. Вскоре влияние Феодосия достигло киевского княжеского двора, где он был в большой чести благодаря своим прозорливым советам; это явно выразилось в его споре с князем Святославом, в котором он победил: своевольному князю пришлось склониться перед духовной властью будущего святого.

Феодосий проповедовал и в кругу монастырской братии; его поучения затрагивали основные принципы иноческого жития, но он не давал в них наставлений о том, как делать те или иные аскетические упражнения<sup>43</sup>.

Суждения Феодосия о разных случаях повседневного монастырского быта выражены в оставшихся после него пяти поучениях для монахов, принадлежность которых святому не вызывает сомнений<sup>44</sup>. В основу своей системы пастырского воспитания Феодосий кладет ревностное стремление к совершенствованию. Главную цель монашеской жизни своего времени он видит в смирении и терпении, в молитве и любви к братьям. Но он не требовал от монахов чрезмерно трудных внешних аскетических подвигов. Для святого игумена было ясно, что от первого поколения иноков нельзя сразу требовать слишком многого. Эти поучения свидетельствуют о том, как медленно и постепенно утверждалось христианско-аскетическое мировоззрение, и о том, что всякое ужесточение требований могло бы только повредить монастырской жизни. Для развития древнерусского иночества было чрезвычайно важно, что у Феодосия аскетические требования шли рука об руку с практическими пастырскими задачами, ибо только так могло монастырское общежитие удержаться на определенной высоте.

Монах Печерской обители во времена Феодосия проводил день в молитве и рукоделии. Из жития Феодосия можно узнать, что в монастыре ежедневно служились утреня, часы и литургия. Промежутки между богослужениями монахи посвящали рукоделию; они плели лапти и шляпы, которые потом

продавали в городе, чтобы на вырученные деньги закупить зерно для обители. Это зерно монахи сами мололи и сами пекли из него хлеб. Весной и летом братия работала в монастырском огороде. Еда была простой и скудной: в будние дни пища состояла в основном из хлеба и воды, лишь в субботу и воскресенье, когда по уставу дозволяется разрешение поста, для братии варилась каша или овсяный суп. Но часто у братии не было ни каши, ни даже хлеба. Ели все вместе в трапезной, и Феодосий строго запрещал брать с собой в келью какую-нибудь пищу, кроме сухого хлеба. Особенно сурово постились в Четырдесятницу и в Страстную седмицу<sup>45</sup>.

Лучше всего дух феодосиевского общежития выразился в истории Николы Святоши, которая вошла в Печерский патерик. Никола Святоша – это князь Святослав Давыдович Черниговский, правнук великого князя Ярослава. В 1106 г. он вступил в число братии Печерского монастыря. О его аскетическом житии Патерик повествует особенно торжественным слогом. Исполненный смирения, Никола Святоша не чурался монастырских работ, которые выполняет простой послушник: вначале он три года проработал на кухне, откуда выходил только в храм на богослужение, затем еще три года был монастырским привратником, потом прислуживал другим монахам в трапезной. Лишь после многолетнего трудового послушания он, по благословению игумена, выстроил себе маленькую келью. Современники рассказывали, что Святоша никогда не оставался в ней без дела: в руках у него постоянно была какая-нибудь работа; он сам себе соткал монашескую рясу из особо грубой пряжи. Иисусова молитва («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго») не сходила с его уст – в русскую агиографию Никола Святоша вошел как первый делатель непрестанной Иисусовой молитвы. 36 лет подвизался он в монастыре и преставился в 1142/43 г. *Его брат князь Изяслав Давыдович возложением на себя рубашки Николы Святоши исцелился от тяжелого недуга. При вступлении в Печерский монастырь Никола все свое княжеское достояние раздал нищим*<sup>46</sup>.

Житие св. Феодосия дает нам множество примеров того, как велико было уважение к нему и в монастыре, и в Киеве. В своей борьбе за воплощение в жизнь христианского идеала он не делал различия между великими и малыми, между богатыми и бедными. Дух социальной справедливости и внутреннего единства людей в тех условиях способствовал христианизации общества. Особенно убедительно должна была действовать на общество христианская стойкость игумена, проявившаяся во время тяжелой и длительной ссоры со Святославом, который, попирая справедливость, изгнал из Киева своего старшего брата, великого князя Изяслава. Печерский монастырь и его братия оказались в немилости у своевольного князя; Великий Никон во второй раз покинул монастырь и на несколько лет ушел в Тмутаракань, в основанную им прежде обитель. Лишь Феодосий не выказал страха и убедил князя в его неправоте.

## 2. Монашество XII и XIII веков

В 1058 г. или чуть раньше Феодосий пришел в Печерский монастырь, в 1062 г. он был избран настоятелем, а умер через 12 лет – 3 мая 1074 г. За это время малое стадо подвижников, спасавшихся в пещерке Антония, выросло в многочисленную монастырскую братию, в обители выстроены были кельи и Великая церковь. Своим материальным и религиозно-духовным ростом монастырь более всего обязан был трудам святого игумена. О великом духовном значении Печерской обители для того времени лучше всего можно судить по написанному в конце XII в. посланию епископа Симона (в прошлом инока монастыря и соавтора Печерского патерика) монаху Поликарпу: «Кто не весть мене, грешнаго епископа Симона, и сиа соборныа церкви, красоты владимерьския, и другиа суждальския церьки, юже сам создах? Колика имеета градов и сел! И десятину собирають по всей земли той. И тем всем владеет наша худость. И сиа вся бых оставил, но веси, какова велиа вещь духовнаа и ныне обдержит мя, и молюся Господеви, да подасть ми благо время на правление. И свесть тайнаа Господь, истинно глаголю ти, яко всю сию славу и честь вскоре яко кал вменил бых, аще бы ми трескою торчать за враты или сметьем помятену быти в Печерском монастыре и попираему человеки, или единому быти от убогих пред враты честныа тоа лавры и сотворитися просителю, – то лучши бы ми временныа сиа чти. Един день в дому Божия Матере паче 1000 лет, и в нем изволил бых пребывати паче, нежели жити ми в селех грешничих». Святой игумен Печерского монастыря стал правилом веры не только для своих собратьев и современников, но и для всего древнерусского иночества. В его образе древнерусское аскетическое благочестие обрело свое национальное выражение, идеальную меру подвижничества. Когда после некоторого перерыва древнерусское иночество переживало свой самый высокий расцвет, в понимании смысла аскезы оно сохранило внутреннюю связь со св. Феодосием. Во многих

подвижниках Северной Руси жил дух первых десятилетий Печерского монастыря.

После кончины Феодосия, стремившегося удержать братию на достигнутой ступени строгой киновии, его система монашеского окормления стала претерпевать изменения. Печерский монастырь, как и другие городские обители, находился в слишком тесных отношениях с миром. С одной стороны, следствием этих отношений было постепенное обмирщение внутримонастырского быта, с другой стороны, иночество, в противодействие этому обмирщению, явило ряд примеров ужесточения аскезы; такое ужесточение подвигов в отдельных случаях приводило к впадению в прелесть. Для Печерского монастыря огромное значение имели отношения с правящим киевским князем, монастырь, подобно другим обителям, должен был считаться с княжеской милостью и немилостью. Сам Феодосий, с его великим авторитетом, мог противиться княжескому своеволию, но после него не всем настоятелям удавалось держаться на такой высоте. Все эти обстоятельства влияли на монастырский быт, и в позднейшие времена братия Печерского монастыря выглядит в ином свете, чем при Феодосии. Перед нашим мысленным взором проходит ряд фигур: затворники и строгие постники, мученики и проповедники, прозорливцы и чудотворцы. И в то же время Патерик показывает нам примеры аскетических извращений, примеры поведения, не соответствующего основным требованиям христианской жизни. Прежнее единство, которое составляло краеугольный камень феодосиевского общежития, теперь распадается.

И еще одно важное обстоятельство замечает взгляд историка: как только меняется внутренний строй монастырской жизни, она сразу начинает черпать из другого духовного источника, чем прежде. Дух феодосиевской киновии можно сравнить с палестинским подвижничеством. Недаром Феодосий в поучениях братии вспоминал имена Евфимия и Саввы; образ жизни этих отцов и их окружения из лавры св. Саввы или киновии Феодосия Великого способствовал введению общежития, в особенности общей трапезы и молитвы. Этот

монастырский идеал был у Феодосия связан и со Студийским уставом, который тоже требовал строгого соблюдения правил общежития; оба устава, Студийский и св. Саввы, укоренены были в воззрениях великого каппадокийца<sup>47</sup>. Но чрезмерность аскетических подвигов, характерная для иноков монастыря в XI и XII вв. и описанная в Патерике, напоминает уже о сирийских подвижниках или о некоторых египетских иноках, а также о святогорцах XI в., которые сопротивлялись введенной св. Афанасием Святогорцем киновии и в стремлении спастись по собственному своему разумению порой впадали в прелесть. Своим разумением руководились и те подвижники, упоминаемые в Патерике, которые предавались чрезмерно суровым аскетическим подвигам. Лишь для избранных этот путь становился узким путем ко спасению; для неопытных, особенно для тех, кто не прошел школы общежительства, это был путь отчаяния, колебаний и искушений<sup>48</sup>.

О внутреннем надломе монашества в ту эпоху говорит житие Авраамия Смоленского, который был одной из самых своеобразных личностей домонгольской Руси. В XII в. Смоленск недолгое время переживал культурный подъем и соперничал с Киевом. Авраамий, родившийся в Смоленске вскоре после 1146 г. в богатой семье, получил очень хорошее по тому времени образование, не исключено, что он знал и греческий язык. Пострижен он был в монастыре вблизи Смоленска, где его аскетические наклонности могли лишь усилиться благодаря изучению хранившихся в монастыре творений Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина и жития св. Феодосия Печерского. Авраамий провел здесь 20 или 30 лет, живя в строгом воздержании и посвящая время молитве и, может быть, мистическому созерцанию. Монах Ефрем, ученик Авраамия и составитель его жития, сообщает, что великие палестинские подвижники, такие как Иларион, игумен Савва или Евфимий, были ему примерами для подражания. Это сообщение, равно как и другие подробности жития Авраамия, позволяют считать его приверженцем палестинской традиции, в чем его можно сравнить со св. Феодосием. Игнатий, в ту пору Смоленский епископ, не мог не заметить подвижника – и

рукоположил его в иеромонаха. Это произошло уже после 1197 г. Дальше Ефрем пишет, что Авраамий каждый день совершал Божественную литургию, за которой всегда произносил проповедь. Сила и яркость его слова привлекали к нему толпы людей. Популярность Авраамия вызвала зависть и недоброжелательство у настоятеля монастыря и у монахов, так что Авраамий подвергся притеснениям. Тогда он перешел в монастырь Святого Креста в Смоленске и продолжал там свое проповедничество и пастырское служение. В своих поучениях Авраамий говорил в основном о Страшном суде, которому посвящены и две написанные им иконы. Может быть, к этому времени относится его «Слово о небесных силах» – интересный пример древнерусской ученой письменности. С большой убедительностью, с немалым даром слова рассуждает он здесь о спасении верующих, о покаянии и о приближающемся конце света. При этом Авраамий выказывает себя ревностным сторонником древнерусских эсхатологических учений. Вскоре, однако, и на новом месте у Авраамия появились завистники и недоброжелатели, которые обвинили его перед епископом в ереси, в чтении еретических книг («Голубиной», или «Глубинной», книги). Суд, в котором участвовал и представитель смоленского князя, обнаружил, что обвинение было клеветой, но для успокоения сумятицы, вызванной клеветниками, епископ отправил Авраамия в монастырь, в котором тот некогда начал свой иноческий путь, запретив ему совершать Божественную литургию, а также принимать и поучать посетителей. В житии сказано, что за эту несправедливость Смоленск постигла Божья кара – сильная жара и засуха. После того как епископ отменил запрещение, наложенное на невинного, по молитве Авраамия пошел дождь – и Смоленская земля была спасена от беды. Тогда владыка, основавший им монастырь в честь Божией Матери, назначил Авраамия его настоятелем. Эта обитель тоже стала вскоре местом паломничества верующих – люди толпами устремлялись туда. Свой монастырь, в котором Авраамий провел лишь семнадцать месяцев, он вел по пути строгой аскезы. Как рассказывает черноризец Ефрем, он всего себя

посвящал собиранию души и лицезрению Страшного суда. Погруженный в аскетическое и мистическое делание, Авраамий преставился в 1219 или 1220 г.<sup>49</sup>

Житие Авраамия, составленное вскоре после его кончины (около 1237 г.) его учеником монахом Ефремом, представляет собой ценный материал по XII в. подобно тому, чем является житие святого Феодосия для XI в. Духовная среда, окружавшая Авраамия, повторяет некоторые черты, знакомые нам по Печерскому патерику. Можно, конечно, считать, что древнерусское домонгольское монашество уже тогда вступило в полосу упадка. Но нельзя забывать, что причина этого заключена не в самом, тогда еще новом для Руси, монашестве, а в тогдашних условиях государственно-политической и церковной жизни. Внутренняя зрелость и сила иночества покоится на многолетнем непрестанном духовном делании, а древнерусский черноризец такой школы пройти еще не успел. Век Феодосия был слишком краток, и его влияние сохранялось в одном-двух поколениях монастырской братии; русское монашество еще не впитало в себя всего аскетического опыта иночества, не усвоило основ общежития. Аскетические творения святых отцов говорят о том, как медленно совершается этот процесс, какой вред может причинить перерыв в духовном делании и как легко могут монастыри подвергнуться обмирщению. Для того чтобы удержаться на достигнутой высоте, иночество нуждается не только в устоявшемся аскетическом предании, но и в живых носителях его, которые воспитывали бы новые поколения монахов в духе этого предания, как это делают столь мало известные на Западе православные старцы, и на смену себе выращивали бы новых духовных наставников. А этого-то как раз не было, ибо при всей своей личной духовности и благочестии св. Феодосий не создал «школы» аскетического мирозерцания – ни для всего домонгольского монашества вообще, ни для Печерского монастыря в частности. Поэтому в иночестве этой эпохи мы не видим «золотой середины» – строгого общежития, киновии, первой и самой важной школы черноризца: вместо этого либо чрезмерные подвиги, либо обмирщение монастырского быта.

Св. Феодосий своим житием указал на высоту монашеского чина, на его необходимость для христианского общества, и сам был примером аскетической доблести для новообращенного народа; при этом он был скорее воплощением нового русского христианства вообще, чем русского иночества.

О внутреннем раздвоении монашества в XII в. свидетельствуют и труды епископа, бывшего, пожалуй, одним из лучших творений, но, к сожалению, не творцом древнерусского аскетизма. Я говорю о Кирилле, епископе Туровском, «русском Златоусте», названном так за свои проповеди, исполненные высокого поэтического подъема. Родился он в 1130 г., а умер вскоре после 1182 г. Будучи в начале своего иноческого поприща монахом Борисоглебского монастыря в Турове, он выделялся строгостью жизни и аскетическим деланием, частью которого было даже столпничество; для своего времени он был образованным монахом. Позже (1162) Кирилл был избран епископом Турова. Среди прочих его трудов сохранились три послания, в которых он рассуждает об иноческом житии. Хотя эти послания, направленные определенным лицам, характеризуются иными чертами, нежели упомянутые ранее поучения Феодосия (в богословском отношении они стоят на более высоком уровне и представляют собой принципиальное обсуждение темы), но и по ним все-таки можно судить о состоянии монашества в ту пору. Особенно хорошо освящает отдельные черты монастырского быта послание к Василию, игумену Печерского монастыря (1182). Например, мы узнаем из него, что представления о значении великой схимы были тогда не вполне отчетливыми.

Уже в житии Авраамия находим мы следы старчества, которые обнаруживаются во всех делах святого, прежде всего в его отношениях с черноризцем Ефремом, но также и с другими верующими, искавшими у него духовного руководства, – это был пример старчества вне монастырских стен, напоминающий нам старцев XVIII в. Сочинение Кирилла «Сказание о черноризьчьем чину» ясно показывает, что он тоже знал старчество как аскетическое и монастырское установление<sup>50</sup>.

К сожалению, у нас мало материала, который бы описывал повседневную жизнь в монастыре XI-XII вв. Житие Феодосия дает некоторую опору для того, чтобы представить себе монастырскую жизнь его времени, но главным образом, если не исключительно, в самом Печерском монастыре. По более поздней эпохе и по другим монастырям наши сведения носят весьма отрывочный характер. Житие Авраамия в этом отношении тоже не очень содержательно, поскольку его составитель ограничивается повествованием о событиях жизни самого Авраамия.

Что касается монастырского управления, то тут у нас есть достаточно достоверный материал. Как правило, настоятель избирался самой братией. Позже новоизбранный игумен утверждался в своем звании епископом или митрополитом. Иначе обстояло дело в монастырях, основанных князьями, – в ктиторских монастырях, в большей степени зависевших от князя. В них выбор и смещение настоятеля целиком находились в руках ктитора – князя. То же самое было и в обителях, основанных архиереями. На практике князь предлагал своего кандидата епископу для назначения. Отказы со стороны епископа случались крайне редко. Хотя в Печерском монастыре выборы настоятеля в принципе оставались привилегией самой братии, в Патерике можно обнаружить свидетельства того, что эти выборы часто происходили не без влияния со стороны. Кроме того, Патерик свидетельствует, что монахи не всегда были довольны настоятелем и часто добивались его смещения. Когда Феодосий на смертном одре предложил братии избрать новым настоятелем монаха Иакова, черноризцы не захотели послушаться его совета, потому что Иаков пришел в Печерский монастырь из другой обители. Тогда Феодосий назвал другого кандидата в свои преемники – Стефана. Братия согласилась избрать его игуменом. Но вскоре Стефан (бывший настоятелем с 1074 по 1078 г.) был смещен из-за недовольства братии и вынужден был уйти из монастыря. Его преемником стал избранный братией Никон Великий (1078–1088). О том, что сами выборы иногда проходили не без трений, свидетельствует история выборов в игумены священника Василия в 1182 г. Еще

одним примером того, что в монастырские настоятели могли поставляться приходские священники, было избрание Прохора в 1112 г. Разумеется, в обоих случаях приходские священники перед поставлением в настоятели принимали постриг<sup>51</sup>.

Управление монастырем сосредоточивалось в руках игумена, если же монастырь был ктиторский, то в своих распоряжениях игумен должен был считаться с волей ктитора. Если настоятель был строгим аскетом и ревнителем хорошо поставленного монастырского уклада, то задача его была особенно трудной, ибо он должен был находить средний путь между строгим исполнением монастырского устава и княжеской волей. Княжеская власть над монастырем содействовала его обмирщению, что проявлялось и в материальной зависимости обители от этой власти. Княжеские вклады были главным источником существования монастырей. А тут еще и приношения от частных лиц, от владык, от богатых купцов и иных дарителей...<sup>52</sup>

Впрочем, материальное обогащение монастырей помогало им выполнять свою социальную миссию. В житии св. Феодосия и Печерском патерике находим много примеров благотворительности, процветавшей в Печерском монастыре. Будучи самой богатой обителью, Печерский монастырь мог заниматься благотворительностью с большим размахом, чем другие монастыри XI-XII вв. Велико было значение монастыря и для внутренней миссии. Может быть, это покажется противоестественным, но труд монаха вне монастырских стен не мог не наносить ущерба монастырской жизни. В Древней Руси лишь монахи могли исповедовать верующих. Духовный отец был не только руководителем в духовной жизни, но и советником в повседневных делах. Это обеспечивало монашеству достаточно большое влияние на общественные отношения, но в то же время втягивало иночество в эти отношения и имело порой нежелательные последствия. В Древней Руси завещание делалось обычно по совещании с духовным отцом и в его присутствии, порой грамотный духовник собственноручно записывал последнюю волю своего духовного чада и таким образом мог повлиять на волю завещателя. Ясно,

как важно было для монастыря, если его настоятель или какой-либо другой авторитетный монах был духовным отцом у князей или богатых людей и мог использовать свое положение в интересах монастыря. Но с этой теневой стороной связано было и великое благотворное воздействие духовенства на общество того времени. Пример уже упоминавшегося Авраамия Смоленского показывает, как велико могло быть влияние религиозно одаренного духовника на верующих людей; о том же говорят и многие другие источники<sup>53</sup>.

### 3. Религиозно-культурная деятельность монашества

К внутреннему раздвоению монашества вело и то обстоятельство, что на его плечи легла великая задача национально-культурного просвещения.

Древнерусская письменность, которая вся в той или иной степени имеет религиозно-нравственную направленность, вышла из монастырской среды. Не все сочинения были вполне оригинальны, но древнерусский писатель-монах вообще мало стремился к тому, чтобы непременно создать нечто новое. Причиной этого отчасти была недостаточная образованность церковных кругов, отчасти же – великое почитание книги вообще и религиозных творений в особенности, ибо они содержат в себе Божественную истину и человеческая рука ничего не смеет добавлять к ним от себя. И все-таки древнерусскими монахами создано немало произведений, несущих на себе печать творчества.

Здесь мы не можем обзреть всю древнерусскую письменность. Достаточно будет лишь подчеркнуть особую роль древнерусского инока в создании этой письменности и подробнее остановиться на двух ее жанрах: древнерусской проповеди и летописи.

Первая свидетельствует о религиозно-нравственном, а вторая – о национально-культурном служении монашества.

Возможно, проповедь XI-XIII вв., если ее рассматривать с историко-литературной стороны, не была вполне оригинальной. Важнее для того времени было ее содержание и то воздействие на людей, которое оказывало выраженное в ней христианское мировоззрение. В проповеди с христианской точки зрения говорится о слабости человеческой природы, осуждаются суеверия и грехи, указывается путь ко спасению. Эсхатологизм красной нитью проходит через религиозное мировоззрение русского человека с первых дней христианства на Руси. Как проповедники уже были упомянуты Феодосий Печерский и Авраамий Смоленский. «Слово о небесных силах» св. Авраамия имеет особую эсхатологическую окраску. Как и Феодосий,

который проповедовал братии об основных началах иночества, Лука Жидята, епископ Новгородский († 1059), требовал от своей паствы хранить верность христианским основам жизни. По-другому проповедовал Кирилл, епископ Туровский, от которого сохранилось девять проповедей. Он стоял на более высокой ступени культуры и образованности, чем его современники. Проповеди, которые он произносил по случаю праздников литургического года – лучшая из них произнесена на Вознесение Христово, – были богословски глубоки и, может быть, не вполне понятны пастве, но они говорят о хорошем знании им Священного Писания, св. отцов и вообще о его незаурядной для того времени учености. Они очень хороши в литературном отношении, содержат в себе иносказания и притчи и характеризуют Кирилла как человека византийской церковной культуры<sup>54</sup>.

Другим представителем этой культуры был Климент, митрополит Киевский (1147–1154, † 1164). Он родился в Смоленске в ту пору, когда этот город переживал культурный расцвет. Он был русским, и в Киевские митрополиты его выбрал великий князь, но в этом сане он оставался недолго, так как Константинопольская патриархия всегда стремилась к тому, чтобы на митрополичьей кафедре был грек. Климент был образованным человеком, обладал не только богословскими, но и классическими философскими познаниями, – это единственный древнерусский епископ, получивший у летописца прозвище Философ<sup>55</sup>. Известен он главным образом как автор послания к пресвитеру Фоме.

Кирилл Туровский и Климент – оба принадлежат к монашеству XII в., эпохе, когда византийская ученость уже в течение двух столетий оказывала влияние на русские церковные круги, и влияние это не могло остаться бесплодным. Но у них был еще один предшественник, блестящий проповедник в среде новообращенного народа, соединявший в себе глубокую веру, дар слова и ярко выраженное национальное сознание. Это был митрополит Киевский Иларион.

Древний летописец, который сообщает нам, что Иларион был сначала священником в дворцовой церкви в Берестове (вероятно, будучи иеромонахом), называет его, как уже было сказано, «мужем благим, книжным и постником», но ничего не говорит о его происхождении. Скорее всего, благодаря постоянному общению с нерусскими кругами – с болгарами и греками – Иларион смог получить христианско-богословское образование. Но перед нашим мысленным взором Иларион предстает не только как ученый христианин. Это был христианин с сильной склонностью к аскезе, возможно, он был первым русским монахом. Неполнота сведений о жизни Илариона связана с пробелами в материалах об истоках русского иночества вообще. Где он вступил на стезю подвижничества, мы не знаем. Он вырыл себе пещерку на берегу Днепра, чтобы иметь тихое место для молитвы и собирания души; рукоположение он мог получить в 1037–1039 гг., а позже, в 1051 г., по воле великого князя Ярослава и с согласия народа он был наречен Киевским митрополитом. Еще в пору своего пресвитерского служения, около 1039 г., он, по не вполне известному поводу, произнес слово. Это слово, известное под названием «Слово о законе и благодати», является подлинным шедевром ораторского искусства, что признает и осторожный в оценках Е. Е. Голубинский, большой скептик во взглядах на русскую церковную историю.

Это «Слово», вероятно, не было церковной проповедью, потому что по своему содержанию оно стояло на уровне, слишком высоком для понимания широкими слоями верующих того времени. Возможно, Иларион произнес его перед великим князем Ярославом, митрополитом и двором по случаю церковного праздника<sup>56</sup>.

В начале «Слова» Иларион сравнивает Ветхий Завет («закон») с Новым Заветом («благодатью»); Ветхий Завет – это лишь приуготовление к Новому Завету; во второй части «Слова» он говорит о князе Владимире, воздавая ему хвалу за то, что он просветил свой народ светом Христовой веры; третья часть «Слова» – это молитва Богу, произносимая от имени всей новообращенной Русской земли. Иларион в своем творении

утверждает историко-философскую идею о том, что в мировой истории, направляемой Божественным Промыслом, происходит смена народов, стоящих в центре исторического процесса. Избранный Богом Израиль и его история – это приуготовление, эпоха закона, а на смену ей идет эпоха благодати, эпоха христианства, эпоха истины и спасения человеческого рода. Князь Владимир потому заслужил похвалу, что он своим подвигом ввел русский народ в «Царство благодати». Иларион особо подчеркивает значение той душевной настроенности Владимира, которая привела его к обращению.

Вторая часть «Слова» важна для нас потому, что в ней выразилось национальное и патриотическое сознание Илариона. Владимир уверовал во Христа не в результате проповеди греческих миссионеров, как утверждает грекофильская Корсунская легенда<sup>57</sup>, а исходя из внутренней потребности души и убеждения в истинности новой веры.

Национально-патриотические воззрения Илариона и его национально-церковная оппозиция грекофильской легенде об обращении Владимира были той идеей, которая выражала национально-культурные воззрения всего древнерусского иночества, в особенности печерской братии, и ревностно исповедовалась русским монашеством. Такие воззрения способствовали укоренению мысли о русификации Русской Церкви, в результате чего произошел ряд исторических событий, говорящих о наличии в Русской Церкви оппозиции политике Константинопольского патриарха. Национальные настроения Илариона были, возможно, не последней причиной того, что Ярослав в 1051 г., когда его отношения с Византией особенно обострились, велел Собору русских епископов хиротонисать Илариона и возвел его на вдовствовавший после смерти Феопемпта престол Киевских митрополитов. Начиная с этого времени сведений о митрополите Иларионе нет; на кафедре он оставался недолго: когда Ярослав стал снова искать примирения с Константинополем, Илариону пришлось оставить престол (105455).

Дальнейшая жизнь Илариона связана с историей Печерского монастыря и тогдашним монашеством, в

особенности с национально-культурной деятельностью этой обители, ставшей духовным центром Древней Руси. Мы связываем дальнейшую судьбу Илариона с Печерским монастырем, поскольку разделяем гипотезу Приселкова о том, что Великий Никон (или Никон Великий) из жития Феодосия и митрополит Иларион – это одно и то же лицо<sup>58</sup>.

Такую замечательную личность, как Иларион-Никон, невозможно изъять из истории древнерусского монашества, он должен стоять в центре внимания при выяснении вопроса о национальном самосознании Древней Руси. Национально-культурное творчество поглощало значительную часть духовных сил монашества, и в определенном смысле это имело негативные последствия для чисто аскетического делания, в первую очередь для братии Печерского монастыря. Но не известно, что было тогда важнее для Киевской Руси: формирование национально-русского самосознания или воспитание двух-трех поколений иноков, становление которых страдало из-за обмирщающего влияния государственных и социальных условий. Позднейшая история говорит скорее за первое.

После низложения с митрополичьей кафедры – это произошло после 1051 г. и незадолго до 1055 г., когда летописец уже называет митрополитом грека Ефрема, – Иларион пришел к Антонию, жившему в старой Иларионовой пещерке; и с этих пор Иларион известен уже как Никон Великий из жития св. Феодосия и Печерского патерика<sup>59</sup>. Перемена имени связана с пострижением в великую схиму. Никон сразу же стал играть особую роль в жизни Печерского монастыря. Поскольку Антоний не имел иерейского сана, Никон принимал и постригал послушников. Из-за пострижения двух дружинников великого князя Никон подвергся княжескому гневу и вынужден был на некоторое время уйти из монастыря. Он отправился в город Тмутаракань (по-гречески Таматарха), на берегу Азовского моря, где основал монастырь в честь Божией Матери (между 1061 и 1067 гг.); сам он оставался здесь недолго, в 1068 г. он уже снова мог вернуться в Печерский монастырь. В 1068–1074 гг. Никон был главным помощником Феодосия в духовном окормлении

братии. После недолгого игуменства Стефана, который был преемником Феодосия и вынужден был покинуть обитель из-за недовольства братии, Никон в 107778 г. избирается настоятелем и управляет монастырем до своей кончины в 1088 г. Десять лет его настоятельства составляют одну из важнейших эпох в истории формирования монастыря. При нем было продолжено строительство каменной церкви, которую приглашенные греческие художники украсили живописью, резьбой и мозаикой<sup>60</sup>.

Но самым главным делом было создание древнерусской летописи – творения подлинно христианского и национально-русского духа. Древнерусский монастырь с этих пор стал центром летописания, и облик русского летописца неотделим от чина черноризца. Вследствие этого взгляд на мир, заключенный в летописи, имеет христианский и аскетический характер<sup>61</sup>. В трагедии «Борис Годунов» А. Пушкин в прекрасной художественной форме и исторически верно изобразил древнерусского летописца в образе монаха Пимена: Пимен (пишет перед лампадой):

Еще одно, последнее сказанье –  
И летопись окончена моя,  
Исполнен долг, завещанный от Бога  
Мне, грешному. Недаром многих лет  
Свидетелем Господь меня поставил  
И книжному искусству вразумил;  
Когда-нибудь монах трудолюбивый  
Найдет мой труд усердный, безымянный,  
Засветит он, как я, свою лампаду –  
И, пыль веков от хартий отряхнув,  
Правдивые сказанья перепишет,  
Да ведают потомки православных  
Земли родной минувшую судьбу,  
Своих царей великих поминают  
За их труды, за славу, за добро –  
А за грехи, за темные деянья,  
Спасителя смиренно умоляют<sup>62</sup>.

Во времена Никона начал создаваться летописный свод. Так называемый «Свод 1039 г.», составленный в греческом окружении Киевской митрополичьей кафедры, был переработан и продолжен<sup>63</sup>. Так возник «Свод 1073 г.», в основном написанный Никоном. Продолжением этого Свода явился «Свод 1095 г.», в создании которого главная роль принадлежит монаху Нестору, прозванному Летописцем; этот «Свод 1095 г.» является «Первоначальной русской летописью», или «Первоначальной Киевской летописью», которая лежит в основе древнерусской летописи 1116 г. А летопись 1116 г. («Повесть временных лет». – Прим. пер.) составляет основу известных Лаврентьевской (1377) и Ипатьевской (XV в.), а также всех остальных русских летописей.

На примере Нестора особенно хорошо виден результат работы Никона по формированию национально-русского мировоззрения. Идеологически Нестор был верным учеником Никона. Он пришел в Печерский монастырь еще при игумене Стефане, то есть между 1074 и 1077 гг., но его литературная деятельность приходится в основном на 80–90-е гг. XI в. Нестор написал также два агиографических сочинения: житие св. Феодосия – часть Печерского патерика и житие св. князей Бориса и Глеба. Житие Бориса и Глеба было первым агиографическим творением Нестора, оно появилось в начале 80-х гг. XI в., то есть уже при Никоне. Религиозное и политическое мировоззрение писателя имеет ярко выраженные национальные черты, поэтому влияние Никона тут бесспорно. Житие повествует об убиении двух братьев, князей Бориса и Глеба, младших сыновей князя Владимира, которое совершено было по приказу старшего брата – Святополка. Это злодеяние Святополка произвело на современников глубочайшее впечатление, и новорожденная Русская Церковь стала почитать убиенных как мучеников. Житие Бориса и Глеба было особенно любимым чтением у народа. Нестор написал его, чтобы воздать хвалу христианским добродетелям убиенных князей, а также чтобы изложить свою национально-русскую доктрину. В основе ее лежит мысль о единстве Руси и о наследственном праве в княжеском роде. Эта мысль ясно выражена у Нестора и в житии

Феодосия (в истории спора святого с князем Святополком). Нестор был ревностным приверженцем этой идеи, приобретшей впоследствии столь своеобразные черты в деятельности Московских митрополитов<sup>64</sup>.

О том, что эта идея находила поддержку не только у братии Печерского монастыря, но имела сильную опору в монашеских кругах вообще, говорит агиографическое сочинение, известное под названием «Память и похвала князю рускому Володимеру». Имя автора «Памяти и похвалы» спорно, с уверенностью можно только определить время ее написания, которое относится к 1-й половине XII в. Неизвестный писатель отвергает грекофильскую концепцию «Корсунской легенды», его церковно-политическое мировоззрение носит сугубо национально-русский характер<sup>65</sup>.

Литературно-исторические и агиографические труды печерских черноризцев весьма способствовали формированию национального самосознания Древней Руси. Другие литературные памятники XII в., например, «Хождение в Святую землю игумена Даниила» и «Слово о полку Игореве», говорят о том, что национальное самосознание глубоко укоренилось в народной душе. Не будет преувеличением сказать, что задача формирования национального самосознания складывавшегося Русского государства главным образом и в первую очередь решалась древнерусским иночеством. С точки зрения государственной и национально-политической это, разумеется, являлось великой заслугой монашества, но с чисто церковной и христиански-аскетической точки зрения это было небезопасно для духовного возрастания первых поколений иноков, которые должны были бы предать себя лишь собственно духовным подвигам в условиях строго соблюдаемого монастырского общежития.

Церковь и монашество стремились избежать опасности обмирщения, возникавшей из-за многообразия их деятельности. И как мы увидим дальше, им это удалось, но не в результате мероприятий, предпринятых церковной властью, а потому, что само иночество, опираясь на аскетические настроения русского народа, выдвинуло для решения этой задачи новых подвижников и обрело в себе новые силы.

## Глава III. Святой Сергий Радонежский и его школа

## 1. Исторические предпосылки расцвета христианского аскетизма в северо-восточной Руси

Значение монашества для древнерусской жизни признано было уже современниками. В мировоззрении русского человека той эпохи иноческий идеал занимал одно из первых мест. Если это утверждение и не совсем безусловно для XI и XII вв., то относительно XIV или XV вв. уже не приходится сомневаться в его правильности. Этот идеал влиял на мирозерцание русского человека, придавая ему аскетическую окраску, и определял его отношение к монастырю. Монастырь – это «святое место», «дом ангелов», иноки связывают земной мир с ангельским миром, и как ангелы сияют перед монахами, так монахи сияют перед мирянами. Монастырь и «равноангельный чин монашеский» – это промежуточные ступени на лестнице, уводящей от грешной, чувственной земли на Небо. Идея спасения души, которое должно начинаться уже здесь, в подвиге одоления своей брэнной плоти, стояла в центре религиозности той эпохи. Верующие души взирали на человеческую жизнь как на поприще для бесовских искушений и твердо верили, что победоносную борьбу с ними можно вести лишь внутри монастырской ограды.

В первые два столетия христианства на Руси эти воззрения и чувства утверждались в народном сознании медленно и постепенно, но в XIV в. они вполне овладели им, поэтому эпоху эту можно назвать веком аскетизма в Древней Руси. Для истории монашества XIII век – переходное время. Формы устройства монашеской жизни не обрели еще определенности, которая бы соответствовала русским условиям. Монашество еще не сделало выбора между кинувией (общежитием) и идиорритмой (особножительством); «пустыня», жизнь в скиту, отшельничество – это созвездие еще не вошло на северном небосклоне русской Фиваиды. Монастыри в городах или в их окрестностях по-прежнему оставались прибежищем для тех, кто искал спасения; лишь иногда подвижники отваживались удаляться в темные, дремучие леса. Это была эпоха

аскетических раздумий и, может быть, душевных сомнений, но совсем не отказа от аскетического идеала.

В эту пору в государственной жизни Руси произошли два события, которые в определенном смысле довольно сильно повлияли на историю монашества и вывели его из состояния неопределенности.

Первое имело внутривластительский характер. Великое и единое Киевское государство Ярослава переживало в XII в. политический распад из-за распрей между потомками его сыновей<sup>66</sup>. Оно распалось на удельные княжества, которые уже не преследовали общерусских интересов, а пеклись о своих местных, локальных выгодах. Политический престиж Киева особенно низко пал после того, как храбрый и энергичный князь Андрей Боголюбский († 1174), внук Ярослава[], заложил в северных непроходимых лесах, в Суздальской земле основу нового государственно-политического образования. Эта земля стала местом собирания новых государственных и общественных сил, что в конце концов привело к образованию Московского царства. Распад Киевской Руси на удельные княжества способствовал умножению числа княжеских стольных городов, вследствие чего создавались новые епархии и основывались новые городские монастыри, ибо каждый князь и каждый епископ стремился украсить свою резиденцию. Территориально этот процесс в основном развивался в северо-восточном направлении, в районе Оки и Верхней Волги; одновременно происходило интенсивное переселение русского населения с юга и юго-востока (из Рязанской земли) на северо-восток (особенно в XIV в.)<sup>67</sup>.

Этот процесс отчасти происходил под влиянием внешнеполитических событий, которые и составляют второй важнейший фактор в истории русского подвижничества. Политический распад Киевского государства был еще и следствием усиливавшегося проникновения кочевников с юго-востока в южнорусские степи. В X и XI вв. это были печенеги, разгром которых стоил киевским князьям и стране многих сил и крови. В середине XI в. на северном берегу Черного моря появились кочевники-тюрки куманы, которых русские называли

половцами. В «Слове о полку Игореве» в поэтической форме отражена вековая борьба с этим свирепым и варварским народом, сжигавшим и опустошавшим города и села. Между прочим, эта длившаяся десятилетиями борьба повлияла на формирование мировоззрения древнерусского человека, ибо современники по-христиански видели в этом политическом и хозяйственном бедствии Божью кару «за грехи наши»<sup>68</sup>.

Ужас, который внушали эти степные народы, был, однако, лишь предвестием предстоявшего вторжения монголов, или, как их тогда называли, татар. Они пришли на Русскую землю как «бич Божий» – так рассудили люди того времени. «Того же лета, – пишет летописец под 1224 г. – по грехом нашим явишася языци, ихже никтоже добре ясно не весть, кто суть и отколе изидоша, и что язык их, и которого племене суть, и что вера их»<sup>69</sup>. Древняя Русь должна была стать и стала щитом, заслонившим Европу, но за это она заплатила татарским игом, продолжавшимся более 200 лет. Спротивлением врагу и мученическими смертями вся Русь, от простого крестьянина до князя, засвидетельствовала свое стремление к политической свободе.

Завоевательский поход Батыея на Русь начался в 1237 г. За два-три года беда и ужас охватили всю Русскую землю. 6 декабря 1240 г. под ударами Батыевых орд пал Киев; богатый город, красота и размеры которого вызывали восхищение уже у Титмара Мерзебургского, лежал в развалинах и пепле. И еще многие города ожидала та же участь.

Для современников это событие означало не только государственно-политическую и хозяйственную катастрофу. Это был страшный удар по душевному равновесию человека, по его воззрениям на мир. Земная жизнь утратила определенность и надежность, социальные условия стали тяжелыми и давящими. Первые поселенцы в Суздальской земле и Северной Руси должны были вести упорную борьбу с природой, чтобы отвоевать у леса клочок земли для своих полей, а теперь их с великим трудом устроенное хозяйство рушилось под новыми ударами.

Но когда бедствия первых страшных десятилетий татарского ига остались позади, когда Северо-Восточная Русь, ее князья сумели обрести некую опору в своих отношениях с Золотой ордой, в стране снова начался процесс политической и хозяйственной консолидации.

Это была эпоха новой перегруппировки населения, стремившегося найти надежное место для обустройства своей жизни, эпоха политического объединения русской нации, которая выбрала новым центром своей государственности верховье Волги и Оки и начала развивать там активную хозяйственную деятельность<sup>70</sup>.

Для преодоления политических и хозяйственных трудностей государство должно было привлечь все силы народа.

В начале XIV в. русская жизнь исполнена была забот о хлебе насущном; люди жили в постоянном ожидании нападения малых и больших татарских орд. Приходилось думать о надежных укрытиях для имущества; крестьяне, ища защиты, переходили с места на место. В городах стало слишком беспокойно, и городские монастыри, из которых многие были разрушены татарами, не были больше надежными убежищами, ибо часто, если не всегда, и они были вовлечены в заботы и тяготы повседневной жизни. Человек с аскетическими устремлениями не мог обрести в них душевного мира. Монахи искали новые спокойные места для аскетического делания и таким образом начался процесс, известный под названием «монастырской колонизации»; этот процесс привел к основанию множества «пустынь»<sup>71</sup>.

## 2. Характер аскетизма в XIV и XV веке

XIV и XV вв. – это отрезок истории русского подвижничества, когда монашество обрело определенные, характерные, национально-русские черты. Многочисленные жития подвижников этого века показывают, что люди с совсем разными судьбами обнаруживали одни и те же устойчивые общие черты, на основании которых можно дать типичный портрет основателя древнерусского монастыря той эпохи.

Обыкновенно он происходит из зажиточной семьи, чаще всего из служилой (боярской) или купеческой, реже из крестьян<sup>72</sup>. Это давало будущему подвижнику возможность уже в детстве научиться читать и писать. В юные годы он избегает детских игр, как повествует почти каждое житие, и именно отсюда идет известная традиция православной житийной литературы. Чтение богословских книг и житий святых, хождение в церковь – с этого начинается его духовное образование, которое пробуждает в нем неодолимое стремление к уединению и иноческому житию. Не всегда родители одобряют иноческие наклонности сына, особенно если он их единственный ребенок, поскольку он, как будущий владелец поместья, должен поступить на государственную службу, чтобы сохранить поместье за семьей, или, если он из купеческой семьи, продолжить дело отца. После кратковременной или долгой внутренней и внешней борьбы он все-таки покидает родительский кров и тайком уходит в какую-нибудь не особенно удаленную обитель, которая известна ему из рассказов, изображавших суровую тамошнюю жизнь. В обители начинается его подвижническое поприще; он с терпением и смирением выполняет самую тяжелую и грязную работу, что, однако, не мешает ему приходить в церковь раньше других братьев и до конца простаивать на вечерних и ночных богослужениях. Послушничество продолжается несколько лет. Потом, получив благословение настоятеля, он уходит из монастыря, чтобы найти новое уединенное место, где он мог бы продолжить свое аскетическое делание. В ту пору Северо-

Восточная Русь покрыта была дремучими, непроходимыми дебрями, «лесной пустыней», которая укрывала пустынножителя от суетного и шумного мира и наилучшим образом помогала ему пребывать в уединении и духовной собранности.

Многие из древнерусских подвижников начинали свое трудное пустынножительство без предварительного послушничества в монастыре (например, Сергей Радонежский и его брат Стефан, возможно, также Савва Вишерский). Подвижник живет в шалаше (например, Сергей и Стефан, Герасим Болдинский, Кирилл Новоезерский и др.) или в дупле дерева (например, Павел Обнорский), спит на сухой листве или на мху; лесные ягоды и корни, которые он собирает, или сухой хлеб, который редкие проезжие кладут ему в подвешенную на сук сплетенную им самим корзину (так было, например, у Герасима Болдинского, Феодора Ростовского, Сергия Радонежского), составляют все его пропитание. Днем и ночью он много времени отдает молитве и пению псалмов. Ветхое платье не укрывает его от холодов длинной севернорусской зимы, и при долгом стоянии на молитве он дрожит от мороза, а летом его мучат жара и духота, мириады насекомых искусывают руки и лицо молящегося. Жизнь в посте и молитве, в претерпевании холода и зноя обессиливает его, иссушает тело и лицо. Поэтому икона древнерусского святого, например, Кирилла Белозерского или Александра Свирского, не стилизация, а верное изображение действительного облика подвижника.

Но недолго остается пустыжник в своем уединении – не может град укрыться верху горы стоя (Мф. 5. 14). Иногда два пустынножителя, например, Павел Обнорский и Сергей Нуромский, сходятся вместе и решают остаться вдвоем, чтобы поддерживать друг друга в трудной отшельнической жизни; или же весть о суровом пустыльнике доходит до ближних городов и сел, и однажды к нему приходит новый боголюбец, тоже ищущий уединения и спасения от мирских искушений. Новоначальный инок строит себе деревянную хижину, и теперь они вдвоем предаются посту и молитве. Со временем скит

разрастается и становится пустыней. Братия строят деревянную церковь, и основатель монашеской колонии, которого все считают настоятелем нового братства, идет к местному архиерею, а иногда прямо в Москву к митрополиту и просит о благословении для новооснованного монастыря и об освящении церкви. Если основатель обители сам достаточно грамотен, то владыка рукополагает его в пресвитеры и постригает его (если до тех пор он еще не был пострижен); теперь он сам совершает богослужения и таинства; но часто подвижник из смирения уклоняется от рукоположения и по-прежнему остается лишь настоятелем своей обители, без сана; тогда епископ присылает в новый монастырь иеромонаха от себя, снабжает его необходимыми богослужебными книгами и антимином и вручает ему иконы Спасителя и Божией Матери как свое благословение братии монастыря.

Так появляются эти новые монастыри, часто на крутых берегах неисчислимых рек и озер, откуда глазу открывается чарующая и кроткая красота Северной Руси... Серебряная водная гладь перемежается с дремучими еловыми и сосновыми лесами, суровость которых смягчается белизной березовых стволов. Можно часами стоять тут и созерцать эти чудные картины, когда ранней осенью в лучах заходящего солнца белые стволы и золотые листья берез светятся на красноватом фоне хвойных деревьев, стоящих тихо и неподвижно, в своем темно-зеленом одеянии, словно о чем-то задумавшись... Цвета темнеют, но воздух остается чистым и прозрачным. Колокольный звон раздается не вдруг, а постепенно доносится издали и опять уходит вдаль. Монашеская братия сходится на вечерню...

Такой монастырь состоит из нескольких деревянных келий, стоящих вокруг деревянной церкви; рядом с церковью – домик побольше: это монастырская трапезная. Все окружено деревянным забором. Между кельями огороды, которые обеспечивают братию самой необходимой пищей. Как правило, место, где строится монастырь, расчищается от непроходимого леса руками самой братии.

Вначале новые монастыри живут по особножительскому уставу; каждый брат строит себе свою собственную келью, обрабатывает свой огород, сам печется о своей одежде и пропитании, плетет корзины или занимается другим рукоделием, а потом за свои изделия выменивает у крестьян хлеб. В одиночестве пребывает он в своей келье и по своему разумению молится там и поет псалмы. Братия собираются вместе лишь на богослужения. Начальником у них обычно бывает основатель обители. В определенном смысле севернорусское особножество напоминает строй жизни палестинской лавры св. Саввы.

Но постепенно многие монастыри переходят к кинувии. При общежительном уставе ни у кого из братии нет личного имущества<sup>73</sup>, работают они на монастырь, и монастырь обеспечивает их пищей и одеждой. Все, что приносит огород или крохотное поле, идет в монастырский погреб. Монахам запрещено питаться у себя в кельях или хранить в них съестные припасы. Братия собираются в трапезной, где после общей молитвы и благословения настоятеля все иноки получают одинаковую пищу. Монастырские послушания распределяются настоятелем, без его разрешения или благословения ни один инок не предпринимает и не начинает ничего. Новоначальные иноки отдаются в послушание пожилым монахам и во всем исполняют их волю. Часто отношения между пожилыми и новоначальными монахами имеют характер старческого руководства. Пожилые монахи, иногда имеющие в монастыре определенные должности, образуют монастырский собор, или собор старцев, который вместе с настоятелем управляет обителью.

Большую роль в древнерусской монастырской жизни играла личная духовная одаренность настоятеля. Именно в этом заключалось принципиальное различие между древнерусским иночеством и средневековым монашеством Запада. Там процветание монашества зависело от прочности организации, которая с самого начала в деталях определяла аскетическую жизнь братии ордена, ведя ее по определенному руслу. В Древней Руси, напротив, строй монастырской жизни

определялся личностью основателя монастыря и игумена. Особое значение приобретали именно те обители, основателями которых были лучшие представители древнерусского подвижничества, чьи заветы соблюдались долго после кончины самих основателей. Ученики всегда стремились сохранить духовный настрой своих наставников, и если позже они сами становились основателями новых монастырей, то устраивали их в духе аскетической традиции своей религиозной *alma mater*. Тут надо особенно подчеркнуть, что для древнерусского инока главное было не в духовном содержании этой традиции, не в ее преимуществах или ее церковном признании, а скорее в личности, в духовном облике основателя обители. Часто объективное содержание аскезы отступало на второй план перед личностью самого аскета и его подвигами. Самое характерное в древнерусской религиозности – это то, что не сама система, а духовный пример носителей этой системы играет главную роль; древнерусский человек в своем христианском мире живет всегда в окружении этих примеров и образов – икон и святых, которые оживотворяют религиозную систему (догматы и веру) и ведут его к истинно религиозной жизни; эти образы говорят ему, что всякому человеку открыт путь к такой жизни по примеру прославленных святых подвижников.

Все это надо учитывать, когда мы обращаемся к древнерусскому монашеству, ибо в его истории обнаружилось, что образ подвижника имел гораздо больше значения, чем само подвижничество. Особенно ярко это сказалось в истории древнерусского общежития. Уже в киевскую эпоху, как упомянуто, существование общежития больше зависело от влияния св. Феодосия, чем от официального признания киновии самой совершенной аскетической системой монастырской жизни. По мере того как со временем образ основателя обители тускнел в памяти поколений, установленный им строй монастырской жизни страдал от этого и претерпевал искажения. В свою очередь, и возрождение общежития связано не с какими-либо распоряжениями и реформами церковных властей в XIV в., но с влиянием отдельных выдающихся подвижников,

которые явились творцами этого возрождения. Переход совершался медленно и не везде равномерно. Не было это и реформой снизу, которая бы, вырастая из среды самого иночества, получила затем всеобщее распространение и, применяясь к усилению аскетических настроений в народе, накладывала бы на них свою печать. Возрождение киновии произошло и не в результате принципиального признания инициативы ее возобновителя, это было просто этапом на пути его собственного духовного роста. Не совсем ясно, сознавал ли возобновитель общежития необходимость введения киновии только для своего монастыря или для всех обитателей. Роль реформатора, который ставит перед собой великую цель и ревностно стремится к ее осуществлению, очень мало подходила для смиренного древнерусского подвижника. Но смирению не противоречила надежда на то, что его собратья и ученики сохранят его отношение к иночеству.

Поэтому не будет преувеличением утверждать, что аскетическое и монастырское возрождение явилось следствием подвигов простого древнерусского инок. Мы имеем в виду основателя знаменитого русского монастыря, Троице-Сергиевой лавры, св. Сергия Радонежского.

### 3. Препод. Сергей Радонежский и его монастырь

Св. Сергей при возобновлении общежития делал примерно то же, что и св. Феодосий. Разница только в том, что последний пришел в обитель, уже устроенную другим, св. Антонием, и оставил здесь отпечаток своей духовности. Св. Сергей, напротив, сам был основателем монастыря, поначалу особножительного. Переход к общежитию совершался постепенно: маленькая пустынька выростала в большой монастырь, и в то же время усиливалось духовное влияние основателя на братию. Житие св. Сергия Радонежского написано его современником Епифанием, который, будучи иноком его монастыря, около 15 лет пребывал в духовном общении со святым<sup>74</sup>. Это житие имеет огромную ценность, особенно в своей сокращенной редакции, которая включена в древнерусскую летопись под 1392 г., ибо оно отличается объективным и трезвым освещением событий, несмотря на несколько вычурный стиль писателя, и не перегружено морализирующей риторикой, которая характерна для позднейшей обработки жития, выполненной агиографом Пахомием. Для Епифания главными были чисто аскетические черты личности св. Сергия; деятельность Сергия, связанная с политическими событиями эпохи, отступает у него на второй план, в то время как Пахомий как раз ее-то и выделяет прежде всего. Епифаний рассказывает нам о жизни человека, который благодаря своему христианскому благочестию возвысился до святости, Пахомий же создает канонический образ святого, который должен служить примером святости вообще, поэтому он дополняет житие описанием посмертных чудес и во всем стремится к тому, чтобы представить жизнь Сергия Радонежского как образец христианского подвижничества.

Святой происходил из состоятельной семьи, из служилой знати Ростовского княжества, родился он 3 мая 1314 г. в имени своего отца, недалеко от Ростова, и при крещении получил имя Варфоломей. В житии повествуется о том, как его мать, ожидавшая ребенка, в воскресенье пришла в церковь на

Божественную литургию. Перед чтением Евангелия младенец вдруг вскрикнул в материнской утробе, крик повторился при пении Херувимской и перед возгласом священника «Святая святым». Встревоженная мать решила, когда родится ребенок, посвятить его Богу. И после своего рождения младенец вел себя необычно: в постные дни, а также в том случае, если мать вкушала мясо, он отказывался от материнского молока. Варфоломею было семь лет, когда родители отправили его в школу при церкви. Его старший брат Стефан быстро научился читать и писать, а маленькому Варфоломею премудрость эта не давалась, так что учителя его наказывали, а другие ученики смеялись над ним. Однажды Варфоломея послали на луг за лошадью. Там он встретил старца монаха, который, заметив грустный вид отрока, спросил его, отчего он печалится. Плача, мальчик рассказал ему о своей неспособности к чтению и попросил старца помочь ему. Старец пошел с Варфоломеем в дом к его родителям и велел отроку почитать псалмы в их присутствии. К удивлению всех, Варфоломей читал бегло и хорошо. С этого дня Варфоломей стал очень способен к школьному учению. Эта чудесная история из отроческих лет будущего светильника благочестия дает агиографу возможность выделить в образе Сергия основные черты: человечность, терпение и смирение – те черты, которые и впредь будут главными в жизни святого. Его детские годы подобны детству многих других, с их детскими заботами, страданиями и радостями. Но в этих детских заботах уже заложено было начало его подвижнического пути.

Простая, нормальная христианская жизнь, а не экзальтированная религиозность – вот почва, на которой взращивается и процветает национальное русское благочестие. Вспомним о подвижниках наших дней – о св. Серафиме Саровском († 1833) или о старце Леониде Оптинском († 1841), и мы сразу увидим эту основу, которая всегда правдива, если, конечно, очистить образы русских подвижников от моралистических и риторических легендарных украшений, хотя последние часто содержат в себе много христианской правды. Ведь в жизни христианского подвижника главное то, что это

подлинно человеческая жизнь; не великие грехи губят душу, а ежедневные искушения, которые незаметно, но на каждом шагу подвергают опасности душу подвижника, как и всякого христианина. Эту черту древнерусской аскезы мы замечаем сразу, ее мы обнаруживаем уже в житии св. Феодосия Печерского, хотя каждый подвижник обладает вполне определенной индивидуальностью.

Когда маленькое Ростовское княжество вскоре после 1328 г. воссоединилось с растущим Московским великим княжеством, отец Варфоломея переселился в Радонеж – селение в Московской земле, где он получил поместье. Здесь Варфоломей провел свои юношеские годы. Свою жизнь он делил между работой в имении и мыслями и заботами о будущем. Оба его брата, старший Стефан и младший Петр, были уже женаты, и всем троим пришла пора поступать на государеву службу, ибо в ту пору поместье жаловалось московским великим князем за службу, то есть его владелец обязан был служить. Но Варфоломея давно уже занимала другая мысль: много раз просил он отца отпустить его в монастырь. Родители не возражали, они хотели только, чтобы неженатый сын оставался с ними до их смерти. Но спустя некоторое время положение семьи переменилось. Жена старшего брата скончалась, и Стефан ушел в расположенный поблизости монастырь. Родители были уже в преклонных летах, и в духе религиозных воззрений Древней Руси решили провести остаток жизни в монастырском уединении. Теперь Варфоломей был волен вступить на желанную жизненную стезю. Он передал свое имение младшему брату (в позднейшей, Пахомиевой, обработке жития ради нравоучения говорится о распределении имения между бедными) и пришел в обитель к старшему брату, а вскоре уговорил его уйти из монастыря и начать трудную отшельническую жизнь в дремучем лесу.

Сразу за монастырской оградой темной стеной стоял густой сосновый лес, и братьям не надо было уходить особенно далеко. Пройдя немногим более 10 километров в глубь леса, на небольшой возвышенности, на берегу ручейка, они нашли прекрасную поляну. Вначале они жили в шалаше, потом

выстроили себе деревянную келью и маленькую церковь в честь Святой Троицы. За благословением и за разрешением на освящение церкви они отправились в Москву к митрополиту и, получив там все потребное для богослужения, вернулись назад. После освящения храма священник ушел от братьев, зато теперь они могли молиться в новой, пахнувшей смолой церкви, но, поскольку они не имели священнического сана, то не могли служить литургию. Нелегка была их отшельническая жизнь, проходившая в посте и молитве, в удалении от мира, в лесу, где уже вскоре после полудня начинались сумерки и бесконечной казалась зима. Старший брат Стефан не мог долго вытерпеть такой суровой подвижнической жизни и перешел в один из московских монастырей.

Варфоломей остался один, в совершенном одиночестве; это был самый трудный отрезок его подвижнического пути.

В некотором удалении от него спасался старый иеромонах по имени Митрофан, который часто приходил по приглашению пустынножителя служить литургию и причащать его Святыми Дарами. Однажды Варфоломей попросил иеромонаха постричь его в монахи. При пострижении он получил имя Сергей. По благословию Митрофана новопостриженный инок остался в совершенном одиночестве, чтобы в уединении дремучего леса вести жизнь по примеру древних подвижников – бороться с искушениями и одолевать их. Эти первые решающие годы пустынножительства, когда подвижник либо побеждал искушения, либо падал, побежденный ими, были для будущего светильника русского монашества самым трудным и в то же время самым духовно насыщенным временем. Трудным было не только аскетическое делание само по себе – сомнения в избранном пути, в своих силах, искушения сатаны и собственной человеческой природы, жажда и голод, неопытность в деле собирания души и продолжительной молитве. Трудным было и одиночество в лесу. Летом условия жизни были, конечно, легче, но зимой – сплошная стена соснового леса и однообразный снежный покров на земле, мертвая тишина днем и завывание метели длинными ночами, – все это мешало чтению Псалтири, не давало собрать себя в

молитве, вызывало страх, чувство покинутости и оставленности, ощущение своей немощи и смятение. «По временех же неколицех, – пишет монах Епифаний, составитель жития Сергия, – сиречь пребывшу ему в пустыне единому единьствовавшу или две лете, или боле, или менши, не веде-Бог весть». И один Бог знает, сколь велики в действительности труды пустынноика, Он один споспешествует неопытному и соделывает его опытным...

Но непроходимость дремучих лесов не может скрыть от людей истинного Божьего ратника. Слава о нем проникает в мир, и образ его привлекает и призывает людей, отчаявшихся в мирской жизни. Ищущие пришли однажды и к Сергию и упросили его дозволить им подвизаться вместе с ним ради Господа и ради своего спасения. Вначале с большой неохотой, а потом покоряясь воле Божией, Сергей принимал новичков, желавших стать его учениками в духовной жизни. Так постепенно вокруг него собралась братия, которая стала хранителем его иноческих идеалов и понесла славу о его подвигах в отдаленнейшие уголки Руси. Для самого Сергия приход к нему братии был началом нового духовного подвига, а для его уединенной пустыньки возобновление общения с миром имело историческое значение, ибо тем самым было положено начало интенсивному воздействию на религиозную жизнь русского народа, которое превратило его деревянную хижинку и его крохотную церковку в величайший монастырь Руси – Троице-Сергиеву лавру, золотые купола которой, возвышаясь над лесом, зовут людей сюда, в лавру, ставшую святыней.

Если попытаться обрисовать первоначальный вид новой обители, то мы получим представление и о том, как вообще начинались монастыри. Маленькая деревянная церковка Сергия стояла на лесной поляне, расширенной новоприбывшими иноками. Вокруг нее располагались их кельи – крохотные деревянные хижины. И все это было обнесено забором – не только для защиты от зверей, но и для напоминания братии о том, что темная лесная чащоба для них уже мир, который они должны забыть. Участок земли между хижинами, с великим трудом отвоеванный у леса, служил огородом для пропитания

братии. Трудными, исполненными лишений были первые годы становления обители. Сергей, бывший тогда еще простым монахом, управлял этой маленькой общиной, насчитывавшей не более 12 подвижников. В выполнении монастырских работ, в молитве он был примером для подражания, в обхождении с братьями всегда прост, любобен и кроток. Протекли годы, и Сергей увидел, что для общей пользы монастырю необходим должным образом поставленный настоятель. Но из смирения сам он не хотел принимать это послушание. Лишь по неотступной мольбе братии Сергей, наконец, решился исполнить их пожелание. После рукоположения в иеромонахи и назначения настоятелем – это было примерно в 1344 г. – Сергей, кроме морального авторитета в глазах своих собратьев, обрел и каноническую власть.

Великая и важная цель стояла перед молодым настоятелем (Сергию было тогда 30 лет) – введение строгого общежития, но к осуществлению этой цели он подходил постепенно. В новом высоком сане он сохраняет неизменным свое отношение к братии; он всегда и во всем является для них воплощением иноческой добродетели. Между тем известность монастыря растет. Архимандрит из Смоленска по имени Симон, услышав о подвигах молодого игумена, оставляет свой монастырь и приходит к Сергию, чтобы спастись в его обители. Деньги, которые он приносит с собой, позволяют приступить к строительству большой церкви в честь Святой Троицы. Число братии растет, но новички должны проходить сравнительно долгое послушничество, прежде чем удостоятся от строгого настоятеля пострижения в монахи.

Монастырь жил еще по особножительскому уставу: у братии не было общей трапезы, принцип общежития выражался лишь литургически, то есть в общей молитве. Кроме того, Сергей был духовником для монахов обители, что, разумеется, играло большую роль в духовном возрастании братии. В этом отношении деятельность Сергия напоминала деятельность св. Феодосия Печерского. Из жития Сергия мы узнаем, что братия днем и ночью была под неусыпным попечением настоятеля. Но добиваться исполнения своих аскетических требований было

для Сергия чрезвычайно трудным делом из-за бедности и нужды монастыря, ведь игумен раз и навсегда запретил монахам принимать подаяние за стенами обители. Со временем самой крайней нужды житие связывает первое чудо в истории Сергиева монастыря: перед монастырскими воротами вдруг остановилась повозка со свежее испеченным хлебом и рыбой, что, по словам кучера, сделано было по повелению неизвестного благодетеля. Св. Иосиф Волоколамский († 1515) писал, что в пору бедности в Сергиевом монастыре богослужебные книги писались на бересте – некоторые из них сохранились и до наших дней. Лишь после 10 или 11 лет настоятельства, то есть около 1354 г., Сергий ввел общежительный устав, что, однако, натолкнулось на сопротивление некоторых монахов, вскоре покинувших монастырь. Это обстоятельство лучше всего говорит о том, как чужда была монашеству того времени кинувия, эта основа монастырской жизни. Но самые трудные годы нужды были уже позади, и Сергий получил теперь возможность возвести необходимые при общем житии строения. Были выстроены трапезная, монастырская кухня и другие хозяйственные помещения. Из числа братии были выделены монахи для постоянных послушаний. Братия росла числом, приношения благочестивых людей, в том числе князей и великих князей, текли в Сергиев монастырь, который год от года занимал все более видное место в религиозной жизни русского народа.

Богатство это было, однако, небезопасно для духовной жизни монастырской братии. Деятельность Сергия приобретала все больший размах, и житие дает нам ряд примеров того, с каким пастырским даром и одновременно с какой аскетической строгостью управлял он своей обителью. Монастырь уже не был окружен дремучим лесом; вблизи монастырских стен выросли крестьянские поселения, и обитель оказалась втянутой в мирские дела: она получила во владение движимое и недвижимое имущество, что вынуждало многих монахов выполнять разного рода послушания за стенами обители; она становилась теперь не только местом духовного

подвижничества, но и хозяйственным учреждением, имеющим важное значение для прилежащих земель.

История Троице-Сергиева монастыря представляет собой яркий пример древнерусской монастырской колонизации. За два-три десятилетия на месте лесной пустыньки сформировалось застроенное и заселенное пространство. То же самое происходило и с другими обителями XIV и XV вв.: основатель монастыря или инок, искавший уединения, уходил в дремучий лес и тем самым прокладывал путь для последующей колонизации. Новооснованные пустыньки Вологодской и Белозерской земли и дальше до Белого моря были вехами на пути древнерусской колонизации.

«Это движение, – говорит В. Ключевский, – имело очень важное значение в древнерусской колонизации. Во-первых, лесной пустынный монастырь сам по себе, в своей тесной деревянной или каменной ограде, представлял земледельческое поселение, хотя и непохожее на мирские, крестьянские села; монахи расчищали лес, разводили огороды, пахали, косили, как и крестьяне. Но действие монастыря простиралось и на население, жившее за его оградой. Мы скоро увидим, как вокруг пустынного монастыря образовывались мирские крестьянские селения, которые вместе с иноческой братией составляли один приход, тянувший к монастырской церкви... Впоследствии монастырь исчезал, но крестьянский приход с монастырской церковью оставался... Таким образом, движение пустынных монастырей есть движение будущих сельских приходов, которые, в большинстве, были первыми в своей округе. Во-вторых, куда шли монахи, туда же направлялось и крестьянское население; перед теми и другими лежала одна дорога – в привольные пустыни севера и северо-востока, где крестьянин мог на просторе производить свою пашню, росчисть дикого леса под пашню, а монах – совершать свое безмолвие»<sup>75</sup>.

Превращение первоначальной пустыньки в большой монастырь, который снова вступал в соприкосновение с миром, – вот судьба многих русских обителей. Ясно, что такая перемена имела не одни только положительные последствия

(возможность более широкого социально-христианского служения), но и негативные (обмирщение монастырского быта). После преставления Сергия в его обители тоже проявились эти последствия, но в пору своего настоятельства он строго оберегал монашеское общежитие как основу монастырской жизни. Это удавалось ему благодаря признанию иноками его чрезвычайных духовных даров, благодаря крепости его веры и силе его личности. Для окружающих он был не столько игуменом, избранным монашеской братией, сколько человеком, который стоит на пороге святости. Монах Епифаний, составитель его жития, рассказывает нам – а рассказ его вызывает доверие своей трезвостью и безыскусной простотой, – что Сергий, несмотря на множество выполняемых им дел по управлению монастырем, постоянно совершенствовался в своей духовной жизни, что в своем внутреннем делании он со ступени очищения души поднялся на ступень духовной просветленности, что он уже тогда был мистиком и достиг высших ступеней духовности – созерцания Бога и слияния с Ним. Так в простом, порой словно младенческом повествовании Епифания Сергий предстает пред нами как первый русский мистик, чего мы нигде не обнаружим больше в древнерусских житиях святых.

Однажды два брата, Исаакий и Макарий, видели, как светлые ангелы стояли рядом со святым и сослужили с ним Божественную литургию. Спрошенный о видении ужаснувшимися братьями, Сергий, после некоторого колебания, сказал, что он не в первый раз сподобился такой неземной благодати, но запретил рассказывать об этом до его кончины. В другой раз его келейник монах Михей лицезрел чудесное явление Божией Матери в сопровождении св. апостолов Петра и Иоанна. Об этом видении Сергий сам поведал братьям Макарию и Исаакию. Третье чудо видел монах Симон. Перед причащением Святыми Дарами на литургии весь алтарь наполнился светом, и огненный луч пал сверху в чашу с Телом и Кровью Христовой, и после этого св. Сергий причастился Святых Даров. На вопрос изумленного Симона игумен ответил, что это была благодать Святого Духа...

Подвижник, достигший такой духовной высоты, не мог не оказывать воздействия на окружающих. Житие повествует нам о чудесах, пророчествах, об исцелении больных, о прозорливости святого. Великому князю Димитрию святой игумен дал благословение на борьбу с татарами (1380) и предсказал ему победу на Куликовом поле (в верховьях Дона). Прекрасен рассказ о том, как Сергей и Стефан, епископ Пермский, величайший миссионер Древней Руси, приветствовали друг друга поклонами на расстоянии многих километров один от другого. Такие случаи в большинстве своем приходятся на последние годы земной жизни святого.

Преставился он 25 сентября 1392 г., 78 лет от роду, после 58-летнего подвижничества в обители. Его жизнь была исполнена смирения и простоты, труда и любви. Великий друг и почитатель преподобного Сергия митрополит Московский Алексей († 1378) просил святого игумена стать его преемником на кафедре, но Сергей не захотел сменить рубище пустынножителя на роскошное епископское облачение. Преподобный Сергей Радонежский в лике русских подвижников и святых пользуется особым почитанием и любовью за свое смирение и простоту. Но история оценила его и как главного устроителя древнерусского монашеского жития, как основателя аскетической школы, способствовавшей расцвету русского подвижничества, ибо внутри этой школы или под ее влиянием вырос целый сонм христианских подвижников.

#### 4. Аскетическая «школа» Сергия и другие подвижники XIV и XV веков

Св. Сергий Радонежский – истинный зиждитель русского иночества. Его влияние не только вызвало возрождение киновии в русских монастырях, оно стало основанием и корнем великого древа монашества XIV и XV вв.: почти все ветви этого древа питаются от духа Сергиевой обители.

Еще восемь монастырей с общежительным уставом обязаны ему своим основанием<sup>76</sup>. Восемь основателей монастырей, которые сами явились великими созидателями иночества в XIV и XV вв., были учениками св. Сергия.

Трое из них – св. Павел († 1429), Сергий († 1412) и Сильвестр († 1379) – подвизались в Заволжье, в Обнорской волости Вологодской земли; они основали там три обители. Св. Павел Обнорский известен своим особенно строгим житием, еще до основания монастыря он три года прожил в дупле дерева. Скончался он в возрасте 112 лет. Есть свидетельства о том, что в его монастыре процветало старчество<sup>77</sup>. Четвертый ученик, св. Авраамий Галичский († после 1375 г.) основал четыре монастыря в окрестностях Галича (Костромская губерния)<sup>78</sup>. Еще один монастырь<sup>79</sup> в Костромской земле был основан Никитой, тоже учеником Сергия. Основателем обители был и Иаков (Железноборский, † 1442), также ученик Сергия<sup>80</sup>. В Московской земле два монастыря были основаны учениками Сергия: один – Мефодием († 1392), другой – Саввой Сторожевским<sup>81</sup>.

Другую группу составляют подвижники, которые не принадлежали к братии Троице-Сергиева монастыря, но находились в тесном духовном общении с преподобным Сергием, его «собеседники», то есть те, кто часто приходил к нему и следовал его советам.

Среди них надо упомянуть Стефана Махрищского († 1406), монаха Киево-Печерского монастыря, который около 1355 г. пришел к Сергию. Он основал две обители. Св. Димитрий из города Переяславля († 1392), прозванный Прилуцким, основал

два общежительных монастыря к северу от Волги. Дионисий, архиепископ Суздальский († 1385), основав монастырь в Нижнем Новгороде, установил связь между этим городом и школой Сергия. Св. Стефан, епископ Пермский († 1396), самый знаменитый русский миссионер, подъявший великий христианский труд – просвещение языческих финских племен, воздвиг четыре обители в новообращенной земле<sup>82</sup>.

Но самой яркой звездой в этом созвездии основателей монастырей сияет св. Кирилл Белозерский († 1427), создатель прославленного Кириллова монастыря на берегу Белого озера. Прп. Кирилл стал духовным отцом группы особо строгих подвижников, из которых позже, в конце XV и в 1-й половине XVI в., сформировалось особое течение в монашестве той эпохи – заволжское старчество, которое через св. Нила Сорского связано со святогорской и исихастской мистикой.

В истории монашества на Руси св. Кирилл занимает после Сергия Радонежского, может быть, наиболее важное место, ибо ревностное отстаивание им общежития было широко известно, а устав его монастыря в XV в. считался у современников самым суровым. Происходил он из боярской семьи (родился в 1337 г.), очень рано потерял родителей. Долгое время он был на службе у боярина Вельяминова, который принадлежал к ближайшей свите великого князя. Очень поздно, около 43 лет, Кирилл, под влиянием Стефана Махрицкого, решил принять постриг и поселился в Симоновом монастыре. Известен он стал своей суровой аскезой и неутомимым трудом. Когда св. Сергей посещал Симонов монастырь, он прежде всего заходил к Кириллу. Но строгая жизнь и любовь к уединению не очень подходили для богатого столичного монастыря, поэтому, став архимандритом и настоятелем обители, Кирилл не смог долго занимать эту должность. Он оставил ее и сначала жил в своей келье в строгом уединении, а затем покинул монастырь и ушел в «северную пустыню», в непроходимые и болотистые белозерские леса. Там в 1393 г. прп. Кирилл основал свой монастырь, в котором ввел особенно строгое общежитие. 30 лет провел он в этой обители, и множество иноков прошло у него выучку. Преставился он 9 июня 1427 г.<sup>83</sup> Еще при жизни Кирилла

вокруг его монастыря появилось много малых пустыnek, для которых этот монастырь был духовным центром. Эти обитатели и образовали знаменитое монашеское Заволжье, духовную родину и оплот особо строгого аскетического направления, которое вступило в борьбу против монастырских земельных владений. В Заволжье подвизался и св. Нил Сорский, выдающаяся личность в истории Русской Церкви; он оказал сильное влияние не только на современников, но и на монашество XVIII и XIX вв.<sup>84</sup>

Как уже сказано, в Кирилло-Белозерском монастыре духовно вырос целый ряд основателей новых обителей.

В первую очередь следует назвать монаха Савватия († 1435), который основал Соловецкий монастырь на острове в Белом море<sup>85</sup>. Кроме него нужно упомянуть Александра Ошевенского († 1479), Мартиниана Белозерского († 1483), ученика св. Кирилла и настоятеля Троице-Сергиева монастыря в 1447–1454 гг.<sup>86</sup>

Наконец, из Кириллова монастыря вышел и Корнилий Комельский († 1537), ученики которого в конце XV и начале XVI в. основали много обителей на севере Руси – в основном это были расположенные недалеко друг от друга скиты, названные современниками «лаврой святого Корнилия». Св. Корнилий, как и св. Кирилл, происходил из боярской служилой семьи, 20-ти лет, около середины XV в., он поступил в Кирилло-Белозерский монастырь и выполнял здесь самую тяжелую работу, находясь на послушании у старца по имени Геннадий. Такая жизнь продолжалась 10–15 лет. Потом Корнилий несколько лет провел в странствиях, переходя из монастыря в монастырь. Недовольный жизнью в городских монастырях, в поисках совершенного уединения Корнилий пришел в Вологодскую землю, в так называемые комельские леса, дремучие, непроходимые и болотистые, куда еще не ступала нога колониста. Здесь в тиши лесов провел он несколько лет. Но его жизнь, как повествует житие, была полна лишений и искушений, которые выпадают на долю всякого Божьего ратника и приносят суровому пустынножителю земную славу. Так случилось и с преподобным Корнилием, ибо, предаваясь строгой аскезе в

чаще елового леса, он не остался сокрытым от мира, и постепенно вокруг него собрались новые подвижники, искавшие спасения. После 20 лет жизни в лесу Корнилий, которому было уже за 50, решил организовать из монашеской общины правильный монастырь. Но из-за суровости его требований возникали некоторые сложности, так что на короткое время он даже вынужден был покинуть свою обитель. Св. Корнилий особенно известен тем, что собственноручно написал для братии устав. Устав Корнилия не самостоятельный труд. В нем заметно влияние, с одной стороны, Поучения о скитском житии св. Нила Сорского, с другой – «Духовной» св. Иосифа Волоцкого, которые описывают две разные системы монастырского воспитания. Столь странное сочетание объясняется тем, что Корнилий должен был управлять общежительным монастырем, не желая при этом забывать духовный опыт, вынесенный им из своего отшельнического жития. К тому же не исключено, что Корнилий лично знал старца Нила, который, возможно, жил вместе с ним в Кирилловом монастыре. Из Поучения Нила Корнилий заимствовал то, что важно было в деле духовного окормления отдельного инока («умную молитву»). «Духовную» Иосифа он использовал для введения основ общежития и как руководство для богослужений. Устав Корнилия направлен против монастырских земельных владений, что опять-таки говорит о влиянии Нила. Корнилий Комельский скончался 19 мая 1537 г. Его житие – жемчужина древнерусской агиографии – написано монахом Нафанаилом; в 1600 г. Корнилий, после освидетельствования его посмертных чудес, был причтен к лику святых<sup>87</sup>. Из монастыря Корнилия Комельского вышел ряд основателей новых обителей, рассеянных по огромной территории от Вологды до Белого моря. Самые знаменитые из них – Кирилл Новоезерский (или Белый, † 1532), основатель монастыря на Красном острове на Новом озере, Геннадий Костромской († 1565) и Филипп Ирапский († 1527)<sup>88</sup>.

До сих пор мы говорили о тех подвижниках, которые так или иначе связаны с духовным влиянием св. Сергия. Но кроме них можно выделить еще одну группу аскетов, которые тоже

подвизались со тщанием и заняли видное место в истории русского монашества.

Это группа иноков из Спасо-Каменного монастыря расположенного на скалистом острове на Кубенском озере. Монастырь возник в середине XIII в., но особое значение приобрел лишь при игумене Дионисии. Он был родом из греков или южных славян, побывал на Афонской горе, а затем пришел в Москву. В конце XIV в. (но до 1389 г.) Дионисий был поставлен игуменом Спасо-Каменного монастыря, в котором ввел строгий Афонский устав. Дионисий оставался в монастыре до 1418 г., когда он получил архиепископскую кафедру в древнем городе Ростове, где и скончался в 1425 г. Спасо-Каменный монастырь вырастил много славных подвижников, которые, в свою очередь основав новые обители вокруг Кубенского озера, совершили великий миссионерский подвиг, принеся туда свет христианства<sup>89</sup>.

На первом месте здесь надо назвать св. Дионисия Глушицкого († 1437). Его житие рисует образ подвижника, исполненного кротости и милосердия, сердечности и смирения – добродетелей, в которых он соревнуется со св. Сергием. Церковь своего монастыря, построенного на берегу речки Глушицы (в Вологодской земле), он украсил иконами собственного письма, ибо владел сравнительно редким у древнерусских святых даром иконописания; житие рассказывает и о том, что он очень искусно делал священные сосуды и утварь для Божественной литургии – дискиосы, чаши, звездицы. В своем монастыре Дионисий ввел киновию; всего им основано три обители поблизости друг от друга, в том числе женский монастырь. Особенной чертой в его миссионерской деятельности было строительство приходских церквей в крестьянских поселениях<sup>90</sup>.

У него был ученик по имени Григорий, названный Пельшемским († 1442)<sup>91</sup>. В его житии, написанном в конце XV или начале XVI в., мы находим интересный рассказ о беседе между Дионисием Глушицким и Григорием, можно сказать, между старцем и его учеником; если даже этот рассказ и не воспроизводит действительно бывшего собеседования, все же

это важное свидетельство проникновения исихастских воззрений в среду монашества вологодских лесов. Св. Дионисий говорит о воспитании сердца и духа, которое через очищение души от злых и греховных помыслов ведет к соединению с Богом. Возможно, в этой беседе отразилась школа, которую прошел сам Дионисий в Спасо-Каменном монастыре под руководством игумена-святогорца.

Учеником св. Дионисия был и Филипп Рабанский, основавший пустыньку на берегу речки Рабанки в 1446/47 г.; *несколько позже подвизался монах по имени Стефан († 1542), суровый пустынножитель, который тоже основал пустынь*<sup>92</sup>.

Современник св. Дионисия, монах Александр Куштский († 1439), построил пустынь у впадения речки Кушты в Кубенское озеро, недалеко от Спасо-Каменного монастыря<sup>93</sup>.

Это четыре важнейшие группы подвижников, с деятельностью которых связана монастырская колонизация XIV и XV вв. Из них три группы через св. Кирилла Белозерского и св. Корнилия Комельского восходят к св. Сергию Радонежскому. Разумеется, ими не исчерпывается вся монастырская колонизация той эпохи. Были еще малые группы подвижников и отдельные иноки, которые участвовали в ней.

Среди них надо упомянуть небольшую группу нижегородских подвижников, связанных с Дионисием, архиепископом Суздальским († 1385 г.), основавшим Печерский монастырь в Нижнем Новгороде; инок из этого монастыря по имени Евфимий († 1404) основал в Суздале Спасский монастырь, сыгравший впоследствии достаточно важную роль в церковной жизни<sup>94</sup>. Архиепископ Дионисий, как уже было сказано, принадлежал к собеседникам св. Сергия.

Следует сказать еще о небольшой группе подвижников, возраставших под влиянием св. Александра Свирского († 1533), которого очень чтили в Московской Руси. С его именем связано создание двух монастырей. Его ученики основали еще три пустыни, все поблизости друг от друга, к северо-востоку от Ладожского озера. Эта группа принадлежит уже XVI в.<sup>95</sup>

Особняком стоят псковские подвижники во главе со св. Евфросином Псковским († около 1481 г.)<sup>96</sup>, а также

новгородские иноки, которые основали ряд маленьких пустыnek вокруг Новгорода, находившихся в административной и хозяйственной связи с тамошними городскими монастырями<sup>97</sup>.

Широко известный в более поздние времена Валаамский монастырь тоже участвовал в монастырской колонизации XIV-XV вв. Иноки этой обители проникли далеко на северо-восток, до Онежского озера и еще дальше<sup>98</sup>.

Мы назвали важнейшие группы подвижников и главные направления монастырской колонизации на Руси. Исторические факты говорят о том, что монашество, участвуя в процессе колонизации, не только совершило великий христианско-просветительский подвиг, но проделало большую государственно-политическую и хозяйственную работу, в результате которой в Московское государство влилась огромная христианизированная земля от Вологды до Белого моря. Поэтому чисто монашеские течения и направления играют столь важную роль в государственно-политической жизни Древней Руси; монашество приобретало не только религиозное, но и большое политическое влияние в государстве, что особенно ярко проявилось в середине XVI в. Борьба между монашескими партиями – нестяжателями и иосифлянами (о ней речь пойдет в следующей главе) – хорошо доказывает это утверждение.

Для монашества навсегда остались дороги имена его первоначальников и учителей – св. Сергия и Кирилла, св. Павла и Корнилия, ибо эти мужи, с одной стороны, своим духовным авторитетом заложили основу монастырской жизни, а с другой – сами стали примерами для подвижников, воплотив в себе лучшие черты национально-русской аскезы. Пока в обителях жив был дух их основателей, до тех пор продолжался расцвет монастырского подвижничества, форма и содержание которого передавались от поколения к поколению иноков. Но как только разрушилось внутреннее единство монастырской жизни, монастыри попали в кризисную полосу. Часть монахов чувствовала приближение опасности уже в конце XV в. Они видели, что под угрозой находятся сами основы строгой киновии, и если дело пойдет так и дальше, то эти основы будут вовсе разрушены. Опасность нес с собой рост монастырских

земельных владений, причины которого коренились как в религиозной, так и в хозяйственной жизни страны. Монастырский быт нуждался в реформе, в новом возрождении аскетизма. Но на этот раз в качестве спасительного средства предложено было не восстановление строгого общежития, а особножителство, опиравшееся на неукоснительное соблюдение обета бедности и на старчество как на школу аскетико-мистического воспитания иноков.

## **Глава IV. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. Спор между двумя аскетическими направлениями**

## 1. Св. игумен Иосиф Волоцкий и его церковно-политические воззрения

XV в. был вершиной русского подвижничества. Этот расцвет, возвысивший духовный авторитет монашества в государственной жизни, явился следствием плодотворного духовного делания целого сонма подвижников, которые так или иначе были связаны со школой св. Сергия Радонежского. Аскетические воззрения Сергия, который подчеркивал решающее значение строгого общежития, стали основой монастырской жизни. Но преподобный Сергий не предлагал целостной системы аскетического воспитания, он скорее полагался на духовные дары своих преемников. И вот уже у некоторых его учеников – у св. Павла Обнорского или св. Кирилла Белозерского – проступают своеобразные черты их духовной индивидуальности. Следствия личностного, индивидуального подхода к аскезе не замедлили проявиться: у новых поколений подвижников мы обнаруживаем новые черты. Они становятся вполне заметны уже в последней четверти XV в.; в монашестве формируются два направления, по-разному понимающие суть христианской аскезы; в результате русское иночество разделилось на две борющиеся партии: одна известна под названием «иосифлян» (именуется так по ее главному представителю Иосифу Волоцкому), а другая – под названием «нестяжателей» или «заволжских старцев».

Иосиф, настоятель Волоколамского монастыря в окрестностях Волока Ламского, недалеко от Москвы, генеалогически тоже связан со школой Сергия Радонежского. Ученик св. Сергия Никита, основавший монастырь в Серпухове, последние свои годы провел в Высоцком монастыре в Боровске (Калужская губерния), там у него был ученик, находившийся под его духовным руководством. Этот ученик по имени Пафнутий, из крещеной татарской семьи, около 1445 г. основал в дремучем лесу вблизи Боровска монастырь. Духовная связь Пафнутия с преподобным Сергием (через Никиту) придавала ему особый авторитет в глазах современников и московского общества

более поздней эпохи<sup>99</sup>. Почти 30 лет управлял Пафнутий Боровской обителью. Он оказался очень способным хозяином и строгим настоятелем, придававшим весьма большое значение внешней стороне монастырского быта. Пафнутий был в хороших и тесных отношениях с великокняжеской семьей, и долго после его смерти (он скончался в 1477 г.) в царской семье хранилась память о нем; двое из его учеников, св. Даниил Переяславский и монах Кассиан Босой, будучи уже древними старцами, стали воспитателями новорожденного Ивана, впоследствии царя Ивана IV Грозного (1533–1584)<sup>100</sup>.

В атмосфере этого монастыря с хорошо поставленным хозяйством – Пафнутий получил в дар от великого князя много денег и земель, – где аскеза понималась в некотором смысле внешним образом, получил юный Иосиф свое начальное иноческое воспитание<sup>101</sup>. Он родился в 1439/40 г. в боярской семье. В 20-летнем возрасте он пришел в Боровский монастырь (около 1460 г.) после недолгого пребывания в другой обители, монашеский быт которой его не удовлетворил. В своей подвижнической жизни Иосиф следовал наставлениям Пафнутия: тяжелая работа в разных хозяйственных заведениях монастыря и долгие богослужения, которые совершались пафнутьевскими иноками с чрезвычайно строгим, «буквальным» соблюдением устава. Это и была та школа, которая привила Иосифу особо ревностное отношение к внешнему поведению монаха за богослужением, что в составленном им монастырском уставе («Духовной грамоте») стоит на первом месте.

Стареющий Пафнутий видел, что Иосиф по своему характеру лучше других годится в его преемники, и стал привлекать его к делам монастырского управления в надежде, что Иосиф, если братия изберет его настоятелем, сумеет сохранить в обители дух ее основателя. Иосиф часто сопровождал игумена в его поездках в Москву и находил там при дворе великого князя благожелательный прием. Иосиф, действительно, стал преемником Пафнутия. Неясно, правда, каким образом он получил сан настоятеля – по выбору братии или по распоряжению великого князя: два жития, составленные

вскоре после кончины Иосифа, противоречат друг другу в рассказе об этом событии. Во всяком случае, хорошие отношения Иосифа с великим князем не могли не учитываться братией. Уже в начале своего настоятельства Иосиф столкнулся с заботами и трудностями, которые хорошо характеризуют Пафнутьевский монастырь. Монастырь жил больше в духе формальной строгости, очень много внимания уделялось хозяйственным делам; когда Иосиф попытался поднять уровень общежития в монастыре, который (вероятно, из-за большого размаха хозяйственных работ) претерпевал обмирщение, среди братии возникло недовольство и ропот. Старые монахи, которые уже привыкли к устоявшемуся быту, оказали упорное сопротивление нововведениям, хотя в принципе и они признавали необходимость улучшения порядка. Противление пафнутьевской братии было так сильно, что Иосиф вынужден был уйти из обители. В сопровождении одного монаха он некоторое время – около года – пространствовал из монастыря в монастырь; заходил он в этих странствиях и в Кириллов монастырь на Белом озере<sup>102</sup>.

Через год Иосиф возвратился в Боровский монастырь, но там оставался недолго, ибо уже решил основать свою, новую обитель. Он ушел из Боровского монастыря вместе с несколькими иноками, направившись в сторону Волока Ламского (Волоколамска), и основал монастырь (1479), который быстро вырос и сыграл столь важную роль в церковных делах следующего столетия. Богатые вклады (села и деньги), которые получал монастырь Иосифа от волоколамского князя, доказывают только то, что Иосиф сумел скоро установить с ним добрые отношения. Материальное благосостояние обители позволило уже в 1486 г. построить большую каменную церковь и украсить ее фресками знаменитого иконописца XV-XVI вв. Дионисия<sup>103</sup>; позже были воздвигнуты высокая колокольня и несколько других монастырских строений, все из камня, что в ту пору в лесной полосе Северной Руси осуществимо было лишь при щедрой денежной поддержке<sup>104</sup>. Богатые дары стекались отовсюду, особенно от людей, которые постригались в монастыре и передавали ему все свое имущество. Иосиф

охотно принимал приношения, и вскоре его монастырь размахом своего хозяйства стал похож на монастырь Пафнутия: кругом лежали поля, на полях работали крестьяне из монастырских сел, везде стояли амбары, риги и навесы; новонаначальному иноку монастырь представлялся большим поместьем, и многие монахи, имевшие хозяйственные послушания, должны были все свободное от богослужений время посвящать хозяйственным попечениям. Это позволяло игумену заниматься благотворительностью и в неурожайные годы помогать населению окрестных сел<sup>105</sup>.

Во время своего странствия по севернорусским обителям Иосиф нашел, что там не везде строго соблюдается общежитие. Поэтому он решил с самого начала ввести в своем монастыре киновию и соблюдать ее самым неукоснительным образом. Позже он написал монастырский устав, известный под названием «Духовная грамота»<sup>106</sup>. Этот устав особенно важен для нас, ибо он дает хорошую возможность внимательно всмотреться в религиозно-нравственные и аскетические воззрения Иосифа<sup>107</sup>. Иосиф предстает перед нами как выразитель внешней, формально понимаемой христианской аскезы. Духовное окормление иноков Иосиф строит не на совершенствовании души и воли, а на внешне безупречном поведении монаха. Внешняя сторона в поведении, «телесное благообразие», как говорит Иосиф, должна быть главной заботой всякого, кто хочет стать хорошим монахом. В этом отношении Иосиф – характерный выразитель того древнерусского воззрения, по которому главным было строгое наставление и буквальное исполнение обрядов. Аскетический ригоризм Иосифа направлен на то, чтобы до мельчайших деталей регламентировать и расписать весь монастырский быт в его внешнем течении. Он исходит при этом из мысли, что из трех монашеских обетов на первом месте стоит обет послушания, а точная регламентация является самым верным средством добиться послушания.

Тут необходимо отметить, что взгляд Иосифа на духовное окормление иноков коренным образом отличается от воззрений старцев. Старцы тоже видят в послушании хорошее средство

для воспитания новонаначального инока, но они используют его именно как средство и всегда стремятся к тому, чтобы в духовном руководстве учитывать своеобразие личности ученика, избегать шаблона в подходе к духовному совершенствованию иноков.

Иосиф пренебрегал и духовными основами христианской аскезы в целом, и основами монастырского наставничества в частности. Это особенно остро проявилось в его взглядах на взаимоотношения между настоятелем и братией. Требования, которые Иосиф предъявляет настоятелю, носят лишь внешний характер. Говоря об этом в своем уставе, он подкрепляет рассуждения многими примерами из истории восточного иночества и требует от настоятеля крайне сурового обхождения с братией. Он воспитывает инока не воздействием на его совесть, не доказательствами духовного достоинства аскезы, а запугиванием непослушных. Монах при этом видит в настоятеле не духовного наставника, которому он мог бы открыть свои душевные тревоги и получить от него совет и помощь, а монастырское начальство, которое не только может, но и обязано наказывать его за любую, самую малую провинность.

Устав предписывает иноку определенное поведение в своей келье, в трапезной, за работой и на богослужении в храме. В церкви, например, у каждого монаха должно быть свое определенное место и одна и та же дверь, через которую ему следует входить и выходить. Иосиф даже пишет о том, как монах должен стоять, как держать голову и руки, когда осенять себя крестным знаменем. Устав главным образом касается общей молитвы, он требует, чтобы при богослужении все вычитывалось и пелось без сокращений. Из-за этого богослужение затягивалось, и для келейной молитвы у инока не оставалось времени; нельзя забывать, что монахи в его обители много времени уделяли хозяйственным работам – меньше рукоделию, больше управлению монастырскими заведениями (мельницами, полевыми работами и т. д.)<sup>108</sup>.

Организуя такой монастырский быт, Иосиф преследовал вполне определенные цели. По его убеждению, монастырь как церковный институт имеет свои особые задачи. Но задачи эти

не имеют чисто аскетического характера. Монастырь должен стать своего рода церковно-пастырской школой, предназначенной для подготовки будущих иерархов. Единообразие в методах духовного воспитания иноков, одинаковое поведение монахов на богослужении и во всех других обстоятельствах жизни, доступных взору верующих, должны были, по мысли Иосифа, придать особый авторитет будущим иерархам во мнении паствы. Иосиф вообще мало внимания уделял нравственно-просветительской деятельности епископов. Церковная иерархия, считал он, должна не просвещать, но править, управлять.

Как в уставе, так и в других своих сочинениях Иосиф проводит мысль о тесной взаимосвязи церковных и государственных задач. Епископ для Иосифа одновременно слуга и Церкви, и государства, монастырь сам представляет собой своего рода церковно-государственное учреждение. Из этой главной идеи само собой вытекает оправдание притязаний монастырей на земельные владения, населенные крестьянами. Чтобы иметь возможность готовить будущую церковную иерархию, монастырь должен быть обеспечен в хозяйственном и финансовом отношении. «Аще у монастырей сел не будет, – замечает в одном месте Иосиф, – како честному и благородному человеку (то есть будущему владыке) постричься?» Эта кратко сформулированная мысль о задачах монастыря была особенно благосклонно воспринята широкими кругами тогдашнего монашества и епископата. Она лежала в основе мировоззрения, которое присуще было многим представителям русской церковной иерархии XVI в. Эти владыки составляли чрезвычайно влиятельную группу так называемых иосифлян, которая начала оказывать интенсивное воздействие на жизнь Русской Церкви и вскоре на долгое время взяла в свои руки бразды церковного правления.

О влиянии иосифлянства красноречиво говорит и то обстоятельство, что в XVI в. епископат не только разделял идеи Иосифа, но и по большей части состоял из постриженников Иосифо-Волоколамского монастыря. Главную роль тут играл Московский митрополит Даниил (1522–1539), верный ученик

Иосифа и его преемник по управлению Волоколамским монастырем (1515–1522), типичный князь Церкви с иосифлянским мировоззрением, выдвигавший на архиерейские кафедры монахов своего монастыря<sup>109</sup>. Другой выдающийся митрополит XVI в. – Макарий (1542–1563), который после кратковременного пребывания на престоле митрополита Иоасафа (1539–1542) продолжил церковную политику Даниила, в смысле тесной увязки задач Церкви и государства, тоже принадлежал к поборникам иосифлянства<sup>110</sup>. Постановления Стоглавого Собора, или Стоглава, созванного в Москве в 1551 г., имеют явно выраженную иосифлянскую окраску; из девяти владык, участвовавших в деяниях Собора, пятеро были в прошлом монахами Иосифо-Волоколамского монастыря<sup>111</sup>. Поддерживаемые митрополитами Даниилом и Макарием, иосифляне всегда ратовали за монархический абсолютизм в Московской Руси. Это направление сливалось с кругом идей, известным как учение о «Москве – третьем Риме», которое, однако, питалось из иных источников, чем воззрения Иосифа<sup>112</sup>.

Подчеркнутое внимание к государственным и церковно-политическим задачам монашества было, конечно, вредным для его внутреннего развития. Аскетические и церковно-политические воззрения Иосифа находили не только приверженцев и продолжателей, но и многочисленных противников, которые стремились уберечь русское иночество середины XV в. от опасности обмирщения и от служения чисто государственным целям, стремились возвратить монашескую жизнь на стезю исключительно духовного подвижничества. Противники иосифлянства вышли из рядов самого иночества, выдвинувшего замечательного подвижника, выступление которого знаменовало начало резкой полемики с Иосифом Волоцким и иосифлянством. Им был старец Нил Сорский, оказавшийся в центре антииосифлянской партии.

Спор разгорелся еще при жизни Иосифа, скончавшегося в 1515 г., и продолжался более 50 лет; в этом споре затронуто было много важных вопросов аскетики и проблем церковной жизни Руси, в нем выражены были заветные мысли обеих партий.

## 2. Препод. старец Нил Сорский и его аскетические воззрения

Старец Нил Сорский, родившийся в 1433 г., происходил из московской боярской семьи Майковых<sup>113</sup>. На иноческое поприще Нил вступил в Кирилло-Белозерском монастыре. Недовольный тамошним монашеским бытом, Нил решил отправиться на святую Афонскую гору и познакомиться с житием святогорских иноков в надежде получить там ответ на разные мучившие его вопросы. Живая религиозная душа юного Нила, его мистические наклонности и богословские искания не нашли полного удовлетворения в несколько суховатой духовной атмосфере Кирилловой обители<sup>114</sup>.

Нил, как и другие русские иноки, много наслышан был о Святой горе и о жизни святогорцев. Первые связи Древней Руси с Афоном восходят к XI в. В XII в. там уже был русский монастырь с названием Ксилургу; в 1169 г. русские монахи получили на Афоне еще один монастырь – св. Пантелеимона, который стал называться Русским монастырем<sup>115</sup>. В XIII в. сношения с этими обителями были надолго прерваны из-за татарского нашествия и опустошения Южной Руси. Интенсивные взаимосвязи восстановлены были лишь в конце XIV и в XV в., когда многие русские иноки побывали на Афоне. В Спасо-Каменном монастыре, как уже упоминалось, одно время настоятелем был грек Дионисий, который ввел в обители Афонский устав. На Святой горе переводилось много книг (в основном это делали южные славяне), эти переводы приходили на Русь; среди них были книги, содержавшие общие сведения об исихазме<sup>116</sup>.

Нил со своим другом Иннокентием Охлебниным († 1521) побывали на Афоне уже после победы исихастов<sup>117</sup>. Близкое ознакомление с жизнью святогорских иноков, встречи со старцами и подвижниками, чтение аскетических и мистических творений, которые Нил мог изучать уже в Кирилловом монастыре, – все это определило направленность его духовных

исканий. Паломничество на Афон сделало из Нила приверженца исихии<sup>118</sup>.

На Афоне Нил, как он писал потом, жил «как пчела, перелетая с одного доброго цветка на лучший», чтобы изучить «вертоград христианской истины» и жития, «оживить свою зачерстневшую душу и уготовать ее ко спасению». Насытившись духовно, обретя душевный мир, Нил вернулся на родину. Дома, в Кирилловом монастыре, он на все смотрел теперь иными глазами. Не удивительно поэтому, что он ушел из большого монастыря в поисках уединения и тишины, дабы опытно пережить то, чему учился на Афоне, – красоту мистического погружения в умную молитву, «хранение сердца» и «трезвение души», чтобы, взбираясь по этой «лестнице в рай», достичь цели христианской жизни и исихии – сподобиться «обожения».

Вместе со своим другом и учеником Иннокентием Нил ушел в дремучий болотистый лес на берегу речушки Соры, в некотором отдалении от Кириллова монастыря, и там обосновался, посвятив свою жизнь аскетическому деланию и мистическому созерцанию. Постепенно вокруг Нила собирается малое стадо подвижников, которые, спасаясь в его скиту, под его духовным руководством стремились насадить на Руси новый вид подвижничества и новый уклад монастырского быта. Житие Нила Сорского, к сожалению, утрачено, но из других сочинений его современников мы знаем, что они считали старца Нила «начальником скитожительства» на Руси; этим подчеркивалось то обстоятельство, что он ввел в жизнь древнерусского иночества нечто новое и тогда еще неведомое. На основе его сочинений и записей его учеников и современников можно попытаться представить себе эту своеобразную личность, печать которой легла на целые века духовной истории Руси. Его чисто христианские, истинно аскетические воззрения вызвали сильную оппозицию у иосифлян. Их вражда, возможно, явилась причиной утраты жития Нила Сорского – противники хотели изгладить образ смиренного старца из памяти верующих, и прежде всего монахов, ибо его житие могло стать живым обвинением против

иосифлянства и против монастырского быта 2-й половины XVI и XVII в. Но творение Нила «Предание о жительстве скитском» ревностно переписывалось теми, кто разделял воззрения великого старца, правда, делалось это главным образом в малых монастырях и пустынях Заволжья.

Старец Нил скончался 7 мая 1508 г. Не желая чести и славы земной, он приказал своим ученикам унести его грешные останки в лес и оставить на съедение зверям, ибо он много согрешил перед Богом и недостойн погребения.

В церковных документах нет сведений о том, когда старец Нил был прославлен. Можно предположить, что прославление его свершилось лишь в конце XVIII или начале XIX в., хотя верующий русский народ и благочестивые паломники всегда знали узкую тропинку через заболоченный лес в Нило-Сорский скит и давно уже почитали старца как святого<sup>119</sup>.

Паломничество на Афон очень сильно повлияло на религиозные воззрения Нила – там окончательно сложились его взгляды на внутреннюю и внешнюю сторону жизни христианского подвижника. Литературное наследие Нила невелико (возможно, часть его сочинений уничтожена идейными противниками и временем), но оно обрело признание и огромный авторитет у современников и учеников. Не последнюю роль в этом сыграло обаяние и нравственная высота его личности, что высоко ценилось его окружением. Аскетически-мистическое направление Нила Сорского могло бы стать основой для возрождения в среде древнерусского иночества идеалов древневосточного подвижничества.

Образ Нила, аскетически одаренной натуры, довольно сильно отличается от образа Иосифа. Религиозному формализму и внешнему ригоризму главы иосифлянкой партии Нил противопоставляет психологически тонкий подход к религиозной жизни души. От него веет духом внутренней свободы, обретаемой в процессе нравственного совершенствования человека; он был религиозным мыслителем, который христианскому благочестию давал мистическое обоснование. Задачи, которые он ставит перед иноком, труднее и глубже, чем требования Иосифа.

Деятельность монаха и всякого христианского подвижника в миру, которой Иосиф придавал столь важное значение, для Нила далеко не главная задача человека, отрекшегося от мира. Главным для его собственной духовной жизни и главной задачей, которая ставится в его сочинениях перед христианином, было совершенствование души, благодаря которому происходит духовное возрастание человека и он обретает спасение. Нил точно следовал традиции древних подвижников Восточной Церкви и аскетически-мистическим воззрениям исихазма.

Творения Нила Сорского позволяют нам дать сжатую характеристику его взглядов.

Вся жизнь христианина, стремящегося следовать духу Евангелия, должна быть путем непрерывного совершенствования. Человек, лично наделенный свободной и сознательной волей, идет этим путем, путем духовной брани, ради спасения своей души. Внутреннее, нравственное и духовное, возрастание спасающегося достижимо лишь через «умную молитву» и «трезвение сердца»; только эти средства аскетически-мистического делания составляют основу плодотворной и деятельной христианской жизни. «Телесное делание, – пишет Нил, – внешняя молитва, есть не более как лист; внутреннее же, то есть умная молитва, есть плод»<sup>120</sup>. Совершать ее должны все: не только иноки, но и те, кто остается в миру. Нил особое внимание обращал на состояние души христианина, стремящегося к совершенствованию, на искушения, которые подстерегают его, на его страсти и заблуждения. Он дает нам картину «противоборства помыслов», картину борьбы с искушениями – «мысленной брани». Проходя эту брань, подвижник одолевает «прилоги», «сочетания», «сложения», «пленения» и «страсти». Это степени человеческого грехопадения. «Прилогом называется простой помысл, или воображение какого-либо предмета, внезапно вносимое в сердце и предстоящее уму... Сочетанием... называют собеседование с пришедшим помыслом, то есть как бы тайное от нас слово к явившемуся помыслу, по страсти или бесстрастно, иначе: принятие приносимой от врага мысли,

удержание оной, согласие с нею и произвольное допущение пребывать ей в нас. Это св. отцы почитают уже не всегда безгрешным... Сложением св. отцы называют уже благосклонный от души прием помысла, в нее пришедшего, или предмета, ей представившегося. Это бывает, например, тогда, когда кто-либо порожденную врагом мысль или представленный от него предмет примет, вступит с ним в общение – через мысленное разглагольствование – и потом склонится или расположится в уме своем поступить так, как внушает вражий помысл... Пленение есть невольное увлечение нашего сердца к нашедшему помыслу или постоянное водворение его в себе... Это обыкновенно происходит от рассеянности и от излишних бесполезных бесед... Страстью называют такую склонность и такое действие, которые, долгое время гнездясь в душе, посредством привычки обращаются как бы в естество ее... Причиною сего бывает... по небрежению и произволению, долговременное занятие предметом. Страсть во всех ее видах непреложно подлежит или покаянию, соразмерному с виною, или будущей муке. Итак, подобает каяться и молиться об избавлении от всякой страсти, ибо всякая страсть подлежит муке не за то, что подверглись брани от нее, но за нераскаянность»<sup>121</sup>.

Ведя духовную брань, подвижник имеет дело с восемью основными страстями, которые ему надлежит побороть в себе, дабы, успешно шествуя путем опыта, путем внешнего делания, достичь, наконец, состояния мистического созерцания; венцом же всего является обожение. Вот те восемь страстей, которые заграждают подвижнику путь аскетического восхождения: чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость<sup>122</sup>.

Разумная и добрая брань с искушениями состоит, по Нилу, в «хранении сердца», в «безмолвии» и «умной молитве». Монах много времени должен посвящать мистическому созерцанию, и слова Иисусовой молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго» должны быть постоянно у него на устах. Нил объясняет также, как именно следует творить Иисусову молитву<sup>123</sup>.

Итак, мы видим, что аскетические воззрения Нила очень сильно отличаются от воззрений Иосифа Волоцкого. Разница в понимании аскезы Нилом и Иосифом сказалась и в их суждениях о посте. В то время как Иосиф в своем уставе очень подробно расписывает время принятия пищи и количество еды, не учитывая индивидуальных особенностей иноков, у Нила мы находим совсем другое отношение к посту. Нил основывает внешнюю аскезу на индивидуальных душевных свойствах подвижника, учитывая, кроме того, разницу в климате между Северной Русью и Палестиной. Нельзя для всех людей составить одно и то же правило вкушения пищи, ибо, как говорит Нил, «тела имеют различные степени в силе и крепости, подобно меди, железу, воску»<sup>124</sup>.

Нил Сорский касается и вопроса о монастырских владениях. Он решительно отвергает точку зрения Иосифа Волоцкого, который считал, что монастыри могут или даже должны владеть деревнями, землей и другим имуществом. По Нилу, монахам следует жить трудом своих рук, продавая или, еще лучше, выменивая изготовленные ими изделия на потребное для поддержания жизни. Монастырям и монахам не подобает принимать подаяния от мирян, напротив, они сами должны делиться с нищими тем, что заработали своими руками. Нил высказывает также очень интересное, а для Древней Руси и чрезвычайно непривычное суждение о том, что избыточная роскошь в украшении храмов, дорогая золотая утварь и т. п. совершенно не нужны для богослужения. Во-первых, эта роскошь часто оказывается самоцелью, то есть уже становится страстью; во-вторых, главное – это внутренняя настроенность молящихся, а не богатство облачений и утвари. В этом суждении Нил обнаруживает близость к св. Сергию Радонежскому, который долгие годы служил литургию, используя простые деревянные сосуды, и на богослужениях всегда облачался в бедные льняные ризы<sup>125</sup>.

Из трех родов иноческой жизни Нил предпочитал «средний» – «золотой путь», который он называл скитством – жизнь монахов вдвоем или втроем. Ни строгое отшельничество, ни киновию он не считал лучшим родом монашеской жизни.

Под скитством Нил понимает вовсе не анахоретство. Скит состоял из нескольких келий, или хижин, в которых жили монахи-келлиоты (). Эти кельи были собственностью монастыря. Келлиоты (скитники) жили по двое или, реже, по трое вместе. Часто это были пожилой монах и новоначальный инок – старец и его послушник или старец с двумя послушниками-учениками. Такой род жизни был самым разумным при наличии старчества. Скитники пребывали под общей властью настоятеля монастыря. От монастыря они получали съестные припасы, большей частью сразу на всю неделю. В субботу или в канун праздника все скитники сходились вместе в монастырской церкви, чтобы участвовать в общем богослужении; так это было устроено, например, в лавре св. Саввы, которая была не что иное, как большой келлиотский монастырь. Дневное молитвенное правило скитников бывало часто отличным от общего монастырского. По-другому проходило и наставление новоначальных. Несколько келий, если они расположены были поблизости друг от друга, объединялись в скит; в этом случае монахи часто имели общее молитвенное правило и избирали настоятеля скита. Аскетическое воспитание в скиту было более строгим, чем при киновии. Киновия (- общежитие) – это когда в монастыре соблюдались общие требования для всех: общее правило, общая трапеза, одинаковое одеяние монахов. Киновийные монастыри управлялись настоятелем на основе определенного монастырского устава. Идиорритма (- особножителство) противоположна киновии. Каждый монах спасался по собственному разумению, жил либо в отдельно стоящей келье, либо в келье, которая находилась в общем монастырском здании; он сам заботился о своей трапезе и одеянии, свое молитвенное правило он тоже совершал по собственному усмотрению. Монастыри с особножителским уставом управлялись настоятелем, который избирался на год и был подотчетен собору монастырских старцев<sup>126</sup>.

По мнению Нила, скит дает подвижнику наилучшие возможности вести жизнь в трезвении духа и воздержании, в молитве и безмолвии. День он должен начинать с молитвы и

все время проводить в богоугодных делах: в молитве, пении псалмов и других церковных песнопений, в чтении Священного Писания. Среди библейских книг Нил предпочитал Новый Завет, в особенности Послания апостолов. Необходимо также, чтобы подвижник занят был рукоделием: во-первых, для постоянного бодрствования, а во-вторых, чтобы трудом своих рук добывать себе скудное пропитание и бороться со страстями. Пища инока должна сообразовываться с его силами: не больше необходимого, ибо неумеренность в еде располагает к страстям. Непродолжительным должен быть и сон, в котором надо видеть прообраз смерти. Мысль о смерти должна всегда сопровождать инока, а свою духовную жизнь ему следует строить так, чтобы в любую минуту быть готовым предстать пред Лицом Божиим.

Лишь проходя этим путем борьбы со страстями, испытав себя опытно, монах может подняться на высшие степени духовной лестницы. Его духовное делание должно теперь состоять в созерцании, его дух, по мере умерщвления всего земного и плотского, возвышается до таинственного лицезрения Бога. В Иисусовой молитве, в хранении сердца, в полном покое и в совершенном удалении от мира, в безмолвии, в трезвении души духовно растет подвижник и приближается к конечной цели своего делания (опыт † созерцание) – обожению. И в этом благодатном мистическом погружении, в соединении с Богом он сподобляется состояния блаженства<sup>127</sup>.

Воззрения Нила покоятся на аскетическом и мистическом предании Восточной Церкви. Многие из творений святых отцов были известны на Руси задолго до Нила. Но Нил использовал их несколько иначе, чем его предшественники и современники. Древнерусский книжник – например, Иосиф Волоцкий – использует творения святых отцов лишь для доказательства своей правоты и для опровержения мнений своих противников. Нил же использует Священное Писание или святоотеческие творения для того, чтобы сделать свои доводы более ясными и убедительными<sup>128</sup>. Его рассуждения лишены налета формализма, он побуждает читателя к раздумью и взывает к его совести, он не аргументирует, а анализирует. В этом Нил

выказывает себя мыслителем и психологом. Он много цитирует святых отцов и аскетически-мистические творения, но не больше, чем нужно для пояснения его собственных мыслей. У него нет такого нагромождения цитат, как у Иосифа Волоцкого, который в главном своем сочинении, «Просветителе», утомляет читателя их избытком. Для Иосифа аскеза всегда была самоцелью, а для Нила она лишь средство, лишь инструмент. Главное для него – духовный смысл аскезы, ибо сама по себе она лишь внешнее проявление внутренней жизни христианина. Поэтому он никогда не забывает об индивидуальных чертах личности подвижающегося.

В главном сочинении Нила, «Предании», говорится о духовной брани, совершаемой для достижения аскетического идеала, но не о самом идеале, что, может быть, объясняется тем, что Нил как хороший психолог понимал, насколько при тогдашнем состоянии монашества практическое руководство по аскетике было полезнее, чем изображение идеала, пути к достижению которого не указаны четко.

### 3. Спор между «иосифлянами» и «нестяжателями»

Различия во взглядах Иосифа и Нила на смысл иночества и на характер монастырской жизни, различия в их аскетических воззрениях наиболее ярко выразились при обсуждении двух мировоззренческих вопросов, которые особенно волновали московское общество в начале XVI в.

Первый вопрос затрагивал основы христианского учения; второй был скорее вопросом практическим и касался отношений между Церковью и государством в Московской Руси.

Ереси и еретики, пытавшиеся извратить учение православной Церкви, были очень редким явлением в Древней Руси. Церковь в ее внутренней миссии боролась лишь с суевериями, остатками язычества и уродливыми формами внешнего благочестия. Еретические движения не потрясли древнерусского христианства<sup>129</sup>.

Определенную роль в истории сыграла, правда, ересь стригольников, возникшая в Новгороде в XIV в. Лишь по полемическим сочинениям, направленным против этой ереси, можно составить некоторое общее представление об этом религиозном движении. В конце XV в., опять-таки в Новгороде, появилось новое еретическое движение, известное под названием «ереси жидовствующих», поскольку в нем принимало участие несколько евреев<sup>130</sup>.

Это движение приобрело сравнительно широкое распространение в Новгороде и в Москве. Мы не станем подробно распространяться о нем – для нас важнее разница в отношении к ереси со стороны Иосифа и Нила. В главном своем сочинении, «Просветителе», Иосиф очень резко выступает против жидовствующих, спорит с ними и с их религиозными взглядами, поэтому «Просветитель» является очень важным источником по этому вопросу. В других сочинениях, в некоторых посланиях Иосиф предлагает практические меры против еретиков<sup>131</sup>. Будучи сторонником суровых мер, Иосиф допускает даже смертную казнь. Такие взгляды Иосифа натолкнулись на очень сильную оппозицию со стороны нестяжателей из

окружения Нила Сорского. Иосиф в полемике против жидовствующих, отстаивая необходимость жестких мер, опирался главным образом на Ветхий Завет, а нестяжатели, возражая ему, исходили из духа Нового Завета. Они решительно восставали против применения смертной казни христианами; еретики – это грешники, которых, если они не отрекутся от своих заблуждений, следует отлучить от общения с другими христианами и запереть в монастыри, чтобы там чрез поучение они пришли к познанию истины<sup>132</sup>. Хотя на Соборе 1504 г. практически победила точка зрения Иосифа и Церковь осудила некоторых еретиков на смерть<sup>133</sup>, все же это различие во взглядах остается очень характерным для двух направлений в монашестве, которые мы рассматриваем.

Другим вопросом, по которому обнаружилось расхождение в религиозных воззрениях этих двух направлений, был вопрос о монастырских владениях<sup>134</sup>.

Рост монастырских богатств в Московской Руси приобретал все больший размах. Монастыри, возникшие в XIII-XIV вв., постепенно выросли в экономические колонии русского Центра и Севера. Они занимались сельским хозяйством и ремеслами; на монастырских землях жили крестьяне, которые либо работали на монастырь, либо платили оброк. Различные привилегии на земельные владения, полученные монастырями от князей и великих князей, умножали их благосостояние. Монастыри и сами покупали уже распаханную землю и получали имения по дарственным или по завещаниям от князей, бояр, купцов и других лиц; кроме того, монастырские владения росли за счет вкладов, которые вносили поступающие в монастырь состоятельные люди. Сосредоточение значительной части пригодной для сельского хозяйства земли в руках Церкви наталкивало правительство на мысль вернуть себе земли, потерянные для государственных целей<sup>135</sup>.

В церковной иерархии и в монашеской среде сложились два мнения по вопросу о монастырских владениях: одно – иосифлянское, другое – нестяжательское<sup>136</sup>. У нестяжателей, или заволжских старцев, которые отрицали права Церкви и

монастырей на земельные владения, были и некоторые предшественники среди русского епископата и монашества<sup>137</sup>.

На Соборе 1503 г. московское правительство пыталось опереться на партию нестяжателей и мирно разрешить вопрос о монастырских владениях. Точку зрения противников монастырских владений на Соборе представляли Нил Сорский и Паисий Ярославов. Нил Сорский уже в своих сочинениях не раз решительно высказывался против монастырских владений и личной собственности монашествующих. Но когда на Соборе епископы и другие духовные лица должны были принять решение по этому вопросу и Нил Сорский выразил свое пожелание, «чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием», то, хотя Нила и поддержал старец Паисий Ярославов, это предложение не нашло сочувствия у большинства присутствовавших на Соборе, и всего менее у игумена Волоколамского монастыря Иосифа Волоцкого<sup>138</sup>.

В то время как Нил исходил из чисто аскетических воззрений, которые к тому же основывались на канонических правилах Восточной Церкви, Иосиф руководствовался больше церковно-практическими соображениями. Главной задачей монастыря является забота о подготовке церковной иерархии. Эту задачу монастырь может решать лишь в том случае, если в нем созданы для братии (Иосиф подразумевает общежительный монастырь) такие условия жизни, когда монахи освобождены от забот о хлебе насущном, когда они могут целиком посвятить себя подготовке к будущему служению в рядах церковной иерархии – как епископы, настоятели монастырей и т. д. «Аще у монастырей сел не будет, – формулирует на Соборе 1503 г. свою точку зрения Иосиф, – како честному и благородному человеку постричься?»<sup>139</sup> Взгляды Иосифа нашли на Соборе поддержку у епископов и одержали верх: земли остались во владении монастырей.

Расхождения во взглядах по этому вопросу между главными представителями обеих партий доказывают, насколько противоположными были их аскетические воззрения в целом. Для Нила Сорского главное – внутреннее

совершенствование инока в атмосфере подлинной аскезы; воспитанные в этом духе поколения монахов, если им придется совершать свое служение в миру, будут стремиться к чисто христианским целям. Иосиф Волоцкий видел в монастырской аскезе прежде всего средство для подготовки монахов к исполнению церковно-административных задач. Он говорил о необходимости тесной связи церковных и государственных дел; Нил, напротив, требовал их разделения и совершенной независимости друг от друга. Монастыри, по мысли Иосифа, должны нивелировать личность инока; поэтому он сказал однажды, что личное мнение – мать всех страстей, что мнение – это второе грехопадение. Нил же защищал человеческую личность, отстаивал внутреннюю свободу подвижника в его духовном делании.

Победа Иосифа имела эпохальное значение. Его приверженцы набирали силы, в особенности со 2-й четверти XVI в., – краткий промежуток, связанный с митрополитом Иоасафом (1539–1541), который сочувствовал нестяжателям, не имел особого значения для судеб Церкви, и вскоре иосифляне превратились в самую влиятельную, правящую группу в Русской Церкви.

## **Глава V. Мир церковно-политических идей в Москве в XVI в.**

## 1. Консолидация русских земель под политической властью Московских государей и Русская Церковь

Спор между двумя аскетическими направлениями мог бы пойти на пользу иночеству, если бы обе стороны сделали из него правильные выводы и признали, что вопросы аскетического окормления монахов и устройства монастырской жизни вообще являются чисто церковным делом. Хотя во время этого спора обнаружилось, что аскетические воззрения теснейшим образом связаны с государственно-политической жизнью страны – мы имеем в виду вопрос о монастырских владениях, – и иосифляне, и нестяжатели могли бы найти средний путь и тем самым устранить из жизни монашества негативные последствия спора, если бы они проявили умеренность, чего как раз и требовало от них иноческое смирение. Однако этого не произошло – не из-за чрезмерного рвения иосифлян или из-за упрямства нестяжателей, а потому, что оба эти направления оказались вовлеченными в мощный поток государственно-политических мнений, идеологий и идей, который буквально затопил Московское государство в XVI в. Видимо, не случайно спор об основах подвижничества вспыхнул в то время, когда Московское царство вступило в решающий период своей истории.

Вся история монашества, и на Востоке, и на Западе, говорит о том, как трудно отделить монастырь от внешнего мира и, если монахам приходится исполнять свое послушание в миру, как трудно оградить монашество от обмирщения. Великие церковные и политические события разрушают монастырскую ограду и вовлекают иночество в поток мирской жизни. Иконоборчество в Византии, клюнийское движение на Западе, крестовые походы служат хорошим подтверждением этой закономерности.

События, происходившие в Московском государстве, были судьбоносными и впечатляющими как для современников, иосифлян и нестяжателей, так и для следующего поколения. Религиозно-политические воззрения человека той эпохи, в

особенности из круга образованных людей – а этот круг черпал свои духовные силы исключительно из монашества, – были буквально потрясены этими событиями. Историки, и в особенности церковные историки, часто схематизируют образ мыслей и поступки людей прошлого, позднейшие поколения порой просто не понимают идей, которыми жили тогда люди, если им не удастся перенестись мысленно в ситуацию той эпохи, разобраться в религиозных воззрениях прошлого. Мировоззрение русского человека в ту пору было насквозь религиозным, все события церковной и государственно-политической жизни рассматривались, взвешивались и оценивались с религиозной точки зрения. Способ мышления, характер рассуждений решительно отличался от современного. Люди были тогда большей частью подобны верующим детям, но со страстями взрослых людей; это были христиане, которые умели видеть примеры истинно христианского совершенства, но не умели сами обрести путь к нему. Чтобы понять психологическую подоплеку эпохи, нужно еще раз вспомнить характерные черты русских людей начала XVI в.: «Тогда мыслили не идеями, а образами, символами, обрядами, легендами, то есть идеи развивались не в логические сочетания, а в символические действия или предполагаемые факты, для которых искали оправдания в истории. К прошлому обращались не для объяснения явлений настоящего, а для оправдания текущих интересов, подыскивали примеры для собственных притязаний»<sup>140</sup>.

На глазах у русских людей разворачивались великие национально-русские и мировые политические события. Еще недавно Московское княжество было лишь клочком земли между бескрайними лесами Русской равнины. Но этот клочок земли постоянно расширялся за счет других удельных княжеств; Московское княжество росло территориально, политически и экономически<sup>141</sup>. Консолидация русских княжеств под властью московского князя, «собирателя Русской земли», была результатом искусной политики, с одной стороны, и роста национального самосознания, с другой<sup>142</sup>. «Завершение территориального собирания Северо-Восточной Руси Москвою

превратило Московское княжество в национальное великорусское государство»<sup>143</sup>, – говорит Ключевский.

Присоединение удельных княжеств позволило московскому великому князю сосредоточить в своих руках соединенную мощь этих областей<sup>144</sup>. Московский князь Иван III (1462–1505) стал «государем и самодержцем»<sup>145</sup>, «великим князем всея Руси». Раньше это звание было только титулом, теперь оно получило реальное государственно-политическое значение: Иван III правил *de facto* и *de jure*<sup>146</sup>. Территориальное объединение Руси под властью московского великого князя было значимо не только для Русской земли: последствия этого объединения имели международный характер. Московское великое княжество получило теперь общие границы с другими государствами. Некогда маленькое княжество, укрытое в лесах междуречья Оки и Волги, в течение нескольких десятилетий оказалось втянутым в сложные сплетения мировой политики<sup>147</sup>. Это было совершенно новым явлением не только для московского правительства, но и для мыслящих москвичей. Лишь одно обстоятельство набрасывало тень на политический блеск выросшего государства – татарское иго, которое *de facto*, конечно, не очень ощущалось в Москве, но *de jure* еще сохранялось. Впрочем, в 1480 г. была стерта и эта тень: Русь сбросила с себя иго, тяготевшее над ней два с половиной столетия (1238–1480)<sup>148</sup>.

## 2. Церковно-политические идеи в Москве во второй половине XV и в начале XVI века

Эти события, естественно, наложили свой отпечаток на жизнь людей той эпохи. Нельзя забывать, что в процессе собирания Русской земли церковная иерархия играла очень важную роль. Русские митрополиты<sup>149</sup>, главным образом Феогност (1328–1353), Петр (1308–1325), Алексей (1354–1378), Геронтий (1473–1489), всегда очень ревностно поддерживали политику «собирателей Русской земли»<sup>150</sup>. В этой политике церковной иерархии содержались уже предпосылки для формирования таких отношений между государством и Церковью, которые соответствовали представлениям Иосифа Волоцкого и его сторонников. Монахи участвовали в проведении подобной политики и раньше, до Иосифа Волоцкого. Строгий аскет, св. Сергей Радонежский вне монастырских стен действовал в этом же духе. Он не участвовал в Куликовской битве (1380), закончившейся победой над татарами, но он благословил великого князя на это сражение.

Церковь, однако, не только поддерживала и благословляла великого князя, часто она сама была вынуждена искать помощи у государственной власти. Особенно ярко это проявилось в 1439 г., когда Русская Церковь и русское религиозное сознание должны были определить свое отношение к Флорентийскому Собору. Действия Русского митрополита Исидора (1437–1441), который участвовал в Соборе и признал унию, натолкнулись в Москве на решительное сопротивление со стороны великого князя Василия (1425–1462) и русского духовенства<sup>151</sup>. Уже существовавшее в Москве недоверие к грекам усилилось после Флорентийской унии, а твердость, проявленная великим князем в защите православного учения, была не только признана и одобрена церковными кругами, но и показала им, что государственная власть хочет и может служить христианским целям. Это событие было чрезвычайно важным проявлением русского религиозного сознания, которое сумели оценить и последующие поколения. «Значение Флорентийской унии для

русской истории невозможно переоценить. Она была предвестием включения Руси в общеевропейскую политику во 2-й половине XV в. В то же время уния и оценка ее значения стали для религиозной публицистики основой рассуждений о растущей мощи Москвы»<sup>152</sup>. Флорентийская уния имела большое значение для развития русской религиозной публицистики XV-XVI вв., а также для определения отношения Москвы к Византии и Греческой Церкви. Когда через два десятилетия после унии Константинополь – второй Рим – пал под натиском «безбожных» турок (1453), христиане в Москве увидели в этом событии наказание за союз с «еретиками латинянами». В глазах русских религиозный авторитет греческого православия пал окончательно<sup>153</sup>.

Чтобы понять, как сильно влияли политические потрясения на религиозное сознание русских людей, нужно мысленно перенестись в духовную атмосферу той эпохи. Христианское мировоззрение русского человека искало выход, чтобы снова обрести равновесие. Освященная веками твердыня православия была разрушена, а без образа этой твердыни он не мог ни верить, ни жить. Это было для него напоминанием о близящемся конце света. На 1492 г. приходилось завершение седьмого тысячелетия от сотворения мира (по тогдашнему летосчислению), между тем сознание русских давно уже впитало в себя христианскую эсхатологию. События последних десятилетий – «еретическая уния» и падение «изменившей Византии» – окрашивали это ожидание в еще более мрачные тона. Но в ночь с 24 на 25 марта 1492 г. конца света не наступило: Московское царство продолжало существовать и, по условиям того времени, росло в политическом отношении блестяще. Для древнерусского человека это стало предметом новых размышлений, заставило его заново пересмотреть свою эсхатологию, подвигло его на исследование причин церковных и государственно-политических событий<sup>154</sup>.

Тем временем и в Москве произошли события, которые хорошо вписывались в эту атмосферу умственного брожения и обострения религиозных настроений, страстей и мнений. Государственно-политическое развитие Москвы, превращение

маленьких княжеств в единое царство с огромной территорией, как уже сказано, произвело сильное впечатление на современников. Но «важно было не количество новых пространств, – замечает Ключевский. – В Москве почувствовали, что завершается большое давнее дело, глубоко касающееся внутреннего строя земской жизни... Почувствовав себя в новом положении, но еще не отдавая себе ясного отчета в новом значении, московская государственная власть ощупью искала дома и на стороне форм, которые бы соответствовали этому положению, и, уже облекшись в эти формы, старалась с помощью их уяснить себе свое новое значение. С этой стороны получают немаловажный исторический интерес некоторые дипломатические формальности и новые придворные церемонии, появившиеся в княжение Ивана III»<sup>155</sup>.

В этой ситуации вторая женитьба Ивана направила размышления современников по определенному руслу. В 1472 г. Иван III женился на Софии, осиротевшей племяннице Константина Палеолога, последнего византийского императора (1448–1453). В Москву она приехала из Италии, где жила до тех пор; ее приезд не только вызвал перемены в придворном церемониале, который был перестроен по пышному византийскому образцу, но и послужил поводом для формирования определенной религиозно-философской концепции, направленной на усиление, оправдание и даже увековечивание государственной и церковно-политической роли московского самодержца.

Так возникла государственно-философская идея о том, что московский великий князь через брак с принцессой из византийского императорского дома стал наследником византийских императоров. Да, великое христианское православное царство на Боспоре разрушено безбожными магометанами, но это завоевание не будет долгим, тем более вечным. «Но убо да разумееши, окаянне, – патетически восклицает автор «Повести о взятии Царяграда», – ...русии же род с прежде создательными всего Измаила победят, и Седмохолмаго (т. е. Константинополь. – И. С.) примут с прежде законными его, и в нем воцарятся»<sup>156</sup>. Эта вера в то, что

московский государь стал наследником византийских царей, отразилась и в новом придворном церемониале во дворце Ивана III в Московском Кремле, который отныне повторял византийский церемониал, и в новом государственном гербе с византийским двуглавым орлом<sup>157</sup>. После того как сброшено было татарское иго (1480), московский великий князь почувствовал и наименовал себя не только самодержцем, но и «государем всея Руси», и даже «царем Божией милостью»<sup>158</sup>. Великих князей и раньше иногда называли «царями», но это было лишь патетической фразой, теперь же этот титул, по воззрению русских людей, стал отражением действительного положения дел<sup>159</sup>. Русская политическая и церковная публицистика в течение десятилетий будет разрабатывать эту тему и в результате создаст грандиозное мировоззренческое построение<sup>160</sup>. Идеи эти рождались не из политических притязаний, а главным образом из религиозных исканий, из христианской веры, рождались как ответ на то духовное потрясение, которое вызвано было упомянутыми историческими событиями. Для русского общества той поры это были не исторические факты, а религиозно-исторические события, поэтому воспринимались они с таким волнением и подвергались столь интенсивному обсуждению с религиозной точки зрения.

Следует обратить особое внимание на то, что религиозно окрашенная публицистика говорит как о правах, так и об обязанностях православного царя. Эта особенность царской власти подчеркивалась представителями церковной иерархии и монашества в ту пору, когда они обращались к великому князю за помощью в борьбе с новгородскими еретиками – жидовствующими<sup>161</sup>. Для иосифлян религиозные права и обязанности православного царя вытекают из его богоподобной природы. «Царь естеством подобен есть всем человеком, – говорит Иосиф Волоцкий, – властью же подобен Вышнему Богу»<sup>162</sup>.

Мысль о религиозных обязанностях царя, которая глубоко и надолго укоренилась в воззрениях иосифлян, выразил также архиепископ Новгородский Феодосий<sup>163</sup>. Он был составителем

трех посланий Ивану IV (1545–1547)<sup>164</sup>. Эти же взгляды разделял, конечно, и Макарий, митрополит Московский (1542–1563), «одна из крупнейших личностей в истории Русской Церкви»<sup>165</sup>, «знаменитейший из всех наших митрополитов XVI в.»<sup>166</sup> Его воззрения складывались не только под влиянием событий эпохи, но и – главным образом – в созвучии с его собственным жизненным опытом и с идеями Иосифа и иосифлянства<sup>167</sup>. Иосифлянские воззрения Макария отразились и на его архипастырском служении. В связи с мерами по исправлению монастырского быта в Новгородской епархии он в 1526 г. обратился не к церковной власти – Московскому митрополиту, а прямо к великому князю, у которого он просил разрешения на перемены в монастырском уставе и на введение общежития. Его послание великому князю Василию III полностью выдержано в иосифлянском духе и отражает идею о православном царе: «Бога ради, государь, и Пречистыя Богородицы и великих ради чудотворцев, потщися и промысли о Божественных церквах и честных монастырех, занеже, государь, от вышняя Божия десница поставлен еси самодержец и государь всея Руси, тебя, государя, Бог в Себе место избра на земли и на Свой престол возли посади, милость и живот тебе поручи всего великаго православия»<sup>168</sup>. Это было выражением взглядов представителей церковной иерархии на религиозные обязанности царя, на его отношение к Церкви и даже на его место в Церкви.

Упомянутые выше политические события способствовали развитию и письменному изложению этих воззрений. Для той эпохи это была не сфабрикованная идеология, а логический вывод из сложившейся в Московском государстве церковно-политической ситуации. Долгая церковная связь с Византией могла и должна была принести свои плоды, и когда Византию постигла ужасающая катастрофа, на ее место в средоточии православного мира должна была встать новая держава<sup>169</sup>. Но для московских самодержцев одного лишь церковно-религиозного обоснования было недостаточно, свою власть они пытались обосновать также политически-правовым языком, укоренить ее в традиции, в «старине»<sup>170</sup>.

Эти государственно-политические воззрения складывались параллельно с деятельностью «московских собирателей» и политическим расцветом Москвы. Ключевский<sup>171</sup> дал краткую характеристику этого идеологического построения и его содержания: «Московским политикам начала XVI в. мало было брачного родства с Византией (т. е. с принцессой Софьей Палеолог. – И. С.), хотелось породниться и по крови, притом с самым корнем или мировым образцом верховной власти – с самим Римом. В московской летописи того века появляется новое родословие русских князей, ведущее их род прямо от императора римского. По-видимому, в начале XVI в. составилось сказание, будто Август, кесарь римский, обладатель всей вселенной, когда стал изнемогать, разделил вселенную между братьями и сродниками своими и брата своего Пруса посадил на берегах Вислы-реки по реку, называемую Неман, что и донныне по имени его зовется Прусская земля, «а от Пруса четырнадцатое колено – великий государь Рюрик». Московская дипломатия делала из этого сказания практическое употребление: в 1563 г. бояре царя Ивана, оправдывая его царский титул в переговорах с польскими послами, приводили словами летописи эту самую генеалогию московских Рюриковичей... Хотели осветить историей и идею византийского наследства. Владимир Мономах был сын дочери византийского императора Константина Мономаха, умершего за 50 лет с лишком до вступления своего внука на киевский стол<sup>172</sup>. В московской же летописи, составленной при Грозном, повествуется, что Владимир Мономах, вокняжившись в Киеве, послал воевод своих на Царьград воевать этого самого царя греческого Константина Мономаха, который с целью прекратить войну отправил в Киев с греческим митрополитом Крест из Животворящего Древа и царский венец со своей головы, то есть мономахову шапку, с сердоликовой чашей, из которой Август, царь римский, веселился, и с золотой цепью... Владимир был венчан этим венцом и стал зваться Мономахом, боговенчанным царем всея Руси. «Оттоле, – так заканчивается рассказ, – тем царским венцом венчаются все великие князья владимирские...»<sup>173</sup> ...Основная мысль сказания: значение

московских государей как церковно-политических преемников византийских царей основано на установленном при Владимире Мономахе совместном владительстве греческих и русских царей-самодержцев над всем православным миром»<sup>174</sup>.

### 3. Инок Филофей и его мессианские идеи

Эта государственно-политическая легенда (которая, разумеется, имела и религиозную окраску) и уже охарактеризованные выше воззрения московского общества той поры<sup>175</sup> нашли свое окончательное выражение в византийско-русской идее о Московском царстве как третьем Риме<sup>176</sup>. Творцом этой мессианской идеи был монах Филофей из Елеазарова монастыря из-под Пскова. Характерно, что сочинения на эту тему появились не в Москве, не в церковно-культурном центре Древней Руси, а в провинции, что, конечно, говорит о живом интересе псковского иночества не только к богослужебным проблемам, но и к мировоззренческим темам<sup>177</sup>.

Благодаря своим посланиям инок Филофей стал одной из самых выдающихся личностей в русской истории. И все-таки мы мало знаем о его жизни. Родился он во 2-й половине XV в. где-то в Псковской земле, потом стал иноком Елеазарова монастыря, основанного около 1450 г. св. Евфросином Псковским в окрестностях Пскова. Вероятно, позже он стал настоятелем Елеазарова монастыря. Его писательская деятельность приходится на годы правления великого князя Василия III (1505–1533) и царя Ивана IV (1547–1584). До сочинения своих знаменитых посланий Филофей занимался составлением летописей, участвовал в создании Хронографа 1512 г., что говорит, конечно, о его образованности и литературном даровании<sup>178</sup>.

Уже в этом Хронографе Филофеем написаны замечательные строки: «Наша же Российская (Русская) земля, Божию милостью и молитвами Пречистыя Богородица и всех святых чудотворец, растет, и молодеет, и возвышается (и распространяется)»<sup>179</sup>. В этих словах заключено ядро его церковно-политической идеологии, его веры в мессианское назначение Московского Русского «правоверного и православного царства». Церковно-политическая концепция Филофея близка уже охарактеризованным нами воззрениям и мнениям; она органично входит в духовную атмосферу тревог о

будущем православия как единственного и вечного религиозного сообщества, как Града Божия (Civitas Dei), который был основан Христом и воплощен затем в Византийском царстве, но в последние времена, из-за религиозной измены и безбожных деяний византийцев – «льстивых греков», – оказался на краю гибели.

Православие русских и православие Московского царства не вызывало сомнений ни у одного из духовных писателей этого царства – ни у Геннадия, архиепископа Новгородского, ни у Иосифа Волоцкого, ни у Макария, митрополита Московского, ни у их современников; но когда речь заходила о религиозной ответственности и религиозно-политических задачах Москвы, о необходимости для этого сильного в государственно-политическом отношении царства еще и религиозного авторитета и религиозного первенства в православном мире, – все это нужно было обосновать целым рядом исторических фактов. Флорентийской унией греки не только учинили измену Христу, но и набросили тень на свое православие, опорочили его<sup>180</sup>. Этот грех и для русских – как для православного народа – также мог иметь роковые последствия. Времена для христианского мира были критическими, ибо через два десятилетия наступал 1492 год, который по летосчислению от сотворения мира был 7000 годом, и, по византийскому календарю, в ночь с 24 на 25 марта должен был прийти конец света. Разве многолетнее татарское иго, уния, политическое крушение Византийского царства, ереси в Новгороде не были грозными знаменами Божиими? Эти вопросы ставили перед собой люди той эпохи. Хилиастские идеи находили питательную почву в Древней Руси, духовная жизнь которой всегда была сильно окрашена эсхатологическими тонами<sup>181</sup>. То, что раньше лишь мыслилось, могло теперь стать действительностью, свершившимся фактом.

Но наводивший ужас 1492 год прошел, а христианский мир не разрушился. Это стало предметом для размышлений и раздумий. Когда же русский человек задумывался о том, что происходило у него на родине, он обнаруживал, что здесь, в

Московском царстве, развитие шло под знаком государственного расцвета.

Возможно, в то самое время, когда Филофей писал свой Хронограф, было составлено и «Сказание о князьях владимирских». Филофей, несомненно, был знаком со всеми взглядами и представлениями своего времени, ибо он принадлежал, так сказать, к духовной и культурной элите 1-й четверти XVI в. Все это дало ему основание внести в свой Хронограф упомянутую выше характеристику Руси. Прошло еще десятилетие, пока окончательно не созрели его мысли и убеждения. Уже в 20-е гг. он написал свои послания, в которых выдвинул знаменитую идею о Москве – третьем Риме<sup>182</sup>.

Две мысли составляют основу религиозно-философской и мессианской концепции Филофея: всемирно-историческое значение Московского царства как Богом избранного Града Божия (Civitas Dei) и теократически-монархическая оценка этого царства.

Всемирно-историческое развитие совершается в рамках Божественного Промысла. Бог ведет и человечество в целом, и отдельного человека; всюду в мире правит благодатная Божия воля; Бог возносит царства и ниспровергает их, когда они подвергаются порче; Господь возводит государей на престолы и наказует их, если они впадают в грехи; он ведет государей и всех людей к истине и правде. Первый Рим отпал из-за Аполлинариевой ереси и по воле Божией утратил свое место в христианском православном мире. На его место, по милости Божией, вступил второй Рим – Константинополь, Царьград. Но своей унией с отпавшим Римом он изменил православие – и погиб. Его святыня, константинопольская Святая София, в наказание за это была осквернена и разрушена безбожными завоевателями. Но для православных осталась еще надежда – Москва сияет своим благочестием и страхом Божиим; Москва запечатлела свое православие отказом от унии и стала поэтому третьим и последним Римом в мировой истории, а четвертому Риму не бывать. Русский царь – единственный православный государь в мире, а русское царство – последнее царство, после которого будет уже только Царство Небесное.

Всю свою философию Филофей кратко изложил в «Послании на звездочетцы и на латины»: «Яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Росейское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти... иже во всей поднебесней единого христианом царя и брододержателя, святых Божиих престол святых Вселенских апостольских Церкви, иже вместо Римской и Константинопольской, иже есть в богоспасном граде Москве»<sup>183</sup>.

А великому князю Василию III Филофей пишет о своей идее русского православного царства: «Старого убо Рима Церкви падеся от Аполинариевой ереси, втораго же убо Рима Костянтинаграда церкви агаряне внуцы секирами и оскорды отсекоша двери ея, сия же ныне третьяго Рима державного твоего царствия святая соборная апостольская Церкви, иже в концев вселенней в православной хрестыанской вере во всей поднебесней паче солнца светитца... темже глаголю ти, вонми, царю, и паки внимай явственно и твердо себе, яко вся хрестыанская царства в твое снидошася царствие, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»<sup>184</sup>.

Итак, мы видим, что мессианское вѣидение Филофея явилось последним звеном в цепи воззрений, которые возникли в Московском царстве ранее и продолжали появляться в его эпоху. В то же время учение Филофея является логическим синтезом всех этих воззрений и представлений. Отчетливее и яснее других говорит псковский инок всем своим современникам о великой христианской миссии своей страны и ее государя, православного царя: о богопоставленности царского сана, о его святости, об обязанностях и правах царя, который в мирских и церковных делах дает ответ единому только Богу<sup>185</sup>.

Религиозная историософия Филофея и воззрения иосифлян слились в единое церковно-политическое мировоззрение, которое стало основой дальнейшего развития отношений между государством и Церковью на Руси как в Московском царстве<sup>186</sup>, так и в петровской империи XVIII-XIX вв.<sup>187</sup> Идеологическое возведение Москвы на степень третьего Рима имело очень

сильную церковно-национальную окраску. Оно соответствовало издавна укоренившемуся у русских убеждению в том, что русское христианство ничем не хуже греческого, – убеждению, которое было выражено Киевским митрополитом Иларионом еще в XI в.<sup>188</sup> А теперь настало время, когда представители русской церковной иерархии и русского монашества должны были обосновать это утверждение действительными фактами, примерами и образцами. Идеология и риторика, как бы прекрасны и логичны они ни были, для русского еще не доказательство. В истину христианства, в истину православного учения душа русского человека поверила не благодаря догматическим построениям и не благодаря впечатляющей убедительности древнерусских писаний, а скорее благодаря литургическому богатству и красоте этого учения. Ибо именно литургическая жизнь Церкви давала ему возможность почувствовать себя смиренным членом славного сонма мучеников и святых, чудотворцев и исповедников, даже ангелов. Церковь во время богослужения не просто говорила о будущей блаженной и вечной жизни праведных, в церковных песнопениях и чтениях утверждалось, что каждый человек сможет вкушать этой блаженной жизни праведников, если станет подражать примерам христианского благочестия и строить свою жизнь, опираясь на эти примеры<sup>189</sup>. Может быть, это покажется парадоксальным, но в русской религиозности литургия оттесняла догматы на второе место, в этой религиозности главным было не содержание веры, но переживание веры. Это самая характерная и важная черта русской религиозной души.

Древняя Церковь и Византийская Церковь засвидетельствовали истину своего учения и свое православие многочисленными примерами святости. Разве Русская Церковь – Церковь третьего Рима – не могла засвидетельствовать свое православие такими же примерами? Разве не могла и она открыть своим праведникам, как участникам этой славы, Царство Христово и поведать не только русским людям, но и всему православному миру, в котором Русская Церковь стала теперь средоточием правоверия, об их верности, святости и чудесах? Русская иерархия и русское иночество дали много

примеров христианского подвижничества, религиозного рвения и чудотворений. У третьего Рима была своя русская Фиваида и свои подвижники, и подвизаться здесь было не легче, чем где-нибудь в Египте или Сирии. У Русской Церкви было уже несколько святых, совершивших великие христианские подвиги. Святцы Русской Церкви уже включали своих национальных святых, занимавших видное место в сонме вселенских православных праведников. Но многие из подвижников были еще неведомы людям или же были известны лишь в той местности, где подвизались. Поэтому для созидателей третьего Рима важной, ответственной задачей, их христианским долгом было решение вопроса о письменном засвидетельствовании подвигов святых и об их прославлении, ибо это способствовало возвышению Русской Церкви.

## 4. Митрополит Макарий и русская агиография XVI века

Первоочередной задачей было составление житий русских подвижников. Монашество взяло на себя большую часть этого дела. В начале XVI в. существовало уже несколько житий русских подвижников и святых, но их было еще немного<sup>190</sup>. В 1-й половине этого века русская агиография значительно пополнилась, главным образом благодаря личному почину и руководству митрополита Макария (1542–1563)<sup>191</sup>.

Уже во время своего управления Новгородской епархией (1526–1542) архиепископ Макарий предпринял огромную работу -составление «Великих Миней Четий» в 12 томах, по тому на каждый месяц; работа была начата в 1529–1530 гг., а в 1541 г. Макарий передал Минеи новгородскому кафедральному собору Святой Софии как вклад на помин души своих родителей. Когда в 1542 г. он стал Московским митрополитом, труд этот был восполнен и завершен, и в 1552 г. новая рукопись была подарена московскому Успенскому кафедральному собору<sup>192</sup>. «По задаче, – пишет Ключевский, – положенной в основание этого сборника, собрать и переписать «все святые книги, которые в Русской земле обретаются», Минеи Макария – самое отважное предприятие в древнерусской письменности»<sup>193</sup>. Эти Минеи содержали жития всех святых православной Церкви, известные в ту пору на Руси, а также различные аскетические, катехизические, гомилетические и некоторые канонические сочинения<sup>194</sup>.

Макарий счел необходимым уделить достойное место в Минеях житиям русских святых. Он собрал вокруг себя помощников, и они по его поручению составляли эти жития. Ясно, что помощников Макарий искал в кругу иосифлянски настроенного монашества, с которым он связан был уже давно, со времени своего послушничества в Пафнутьевом Боровском монастыре. Поэтому можно утверждать, что в эти годы сложилась «иосифлянская школа» русской агиографии, стремившаяся представить жития святых в духе иосифлянских

воззрений и описывать такую подвижническую жизнь, которая содержанием своим соответствовала этим воззрениям или была окрашена в «иосифлянские» тона. Эта иосифлянская агиографическая школа, труды которой в истории литературы обычно называются «житиями макарьевской редакции»<sup>195</sup>, создала целый ряд житий, неравноценных как в литературном, так и в церковно-историческом отношении<sup>196</sup>, во-первых, потому что составители житий имели разные литературные дарования, а во-вторых, потому что они обрабатывали материал, исходя из определенной церковно-политической концепции.

Уже в Новгороде (в 1537 г.) Макарий, тогда еще архиепископ, поручил боярскому сыну Василию Тучкову написать житие Михаила Клопского († 1456), Христа ради юродивого, подвижника, очень чтимого новгородцами<sup>197</sup>.

Около 1545 г. было составлено житие св. Александра Свирского († 1533), которое принадлежит к жемчужинам древнерусской агиографии. Автор, по имени Иларион, настоятель Александро-Свирского монастыря, был современником и учеником святого, он написал повествование исторически очень точное, изложенное простым и выразительным языком. В житии особое место уделено чудесам св. Александра, причем говорится о них простым разговорным языком, без риторики и фантастики, что производило на читателя и слушателя особенно глубокое впечатление<sup>198</sup>. Это житие было составлено еще до прославления Александра и послужило основанием для его канонизации.

В это же время, около 1545-46 г., по личному приказанию митрополита Макария Савва, епископ Крутицкий, ученик Иосифа Волоколамского, написал житие Иосифа. Это житие тоже было включено в Минеи, и в литературном отношении оно тоже принадлежит к лучшим образцам древнерусской агиографии. Оно богато историческими фактами и отличается хорошим стилем. Образ Иосифа представлен очень живо и производит неизгладимое впечатление. Но в то же время житие имеет вполне определенную иосифлянскую церковно-политическую окраску. Автор, епископ Савва, который сам принадлежал к этому направлению, особое

внимание уделяет борьбе Иосифа с ересью, подчеркивая необходимость суровых мер против еретиков, вплоть до смертной казни, и с большим удовлетворением повествуя об уже совершенных казнях. Составитель жития говорит также о тесных взаимоотношениях между Иосифом и великими князьями, о том, как сам игумен и братия его монастыря почитали московского самодержца, которого Савва еще до 1547 г., до введения царского титула, именует «помазанником Божиим», «царем» и «православным царем», вкладывая эти выражения и в уста Иосифа<sup>199</sup>.

Почти одновременно или на несколько лет раньше, между 1540 и 1546 гг., было написано житие Иосифа, которое получило название «Житие неизвестного автора», ибо до сих пор не удалось установить имя его составителя. Многие исследователи склоняются к тому, чтобы считать автором жития монаха Зиновия из Отенского монастыря. Предположение это основано на некоторых обстоятельствах жизни Зиновия и на содержании жития. Хотя Зиновий разделяет идеологию иосифлян, он обнаруживает некоторую умеренность в осуждении новгородской ереси, восхваляя Иосифа за его борьбу с ней, но очень сдержанно говоря о карах против еретиков. В вопросе о монастырских владениях автор придерживается вполне иосифлянских взглядов, но он сдержан в критике мнений нестяжателей о монастырских селах. В житии подчеркивается важность внешней аскезы и выделяется этот момент в аскетическом делании Иосифа и Кассиана Босого, инока Иосифова монастыря<sup>200</sup>.

Третье житие Иосифа написано в 1547 г. Автором его был племянник Иосифа монах Досифей Топорков, и житие это представляет собой похвалу святому. По своему содержанию, по всему своему духу это чисто иосифлянское сочинение<sup>201</sup>.

Обилие агиографии об Иосифе заставляет нас предполагать, что митрополит Макарий намеревался прославить Иосифа Волоцкого на Соборе 1547 г. Это видно и из того, что митрополит поручил иноку Фотию из Иосифова монастыря составить канон Иосифу и благословил петь его келейно «и до празднования соборного уложения»<sup>202</sup>.

Иосиф Волоцкий преставился 15 сентября 1515 г., но на Соборах 1547 и 1549 гг. он не был прославлен, лишь 20 декабря 1578 г. состоялось местное прославление, то есть в его монастыре по нему больше не служились панихиды, а за богослужением ему молились как святому. Официальная канонизация Иосифа была совершена патриархом Иовом в 1591 г., он благословил составить канон Иосифу и внес его имя в Минею<sup>203</sup>.

Восхваление иосифлянкой аскезы содержится и в житии упомянутого выше монаха Кассиана Босого († 1542), сурового подвижника, который подвизался в перенесении жестокого холода. Его житие было написано вскоре после кончины Кассиана архимандритом Вассианом<sup>204</sup>.

Завершает иосифлянскую агиографию Волоколамский патерик, написанный в 1547/48 г. монахом Досифеем Топорковым, возможно тоже под руководством митрополита. Патерик содержит 29 рассказов и введение, в котором кратко излагается история создания Волоколамского монастыря. Пять рассказов посвящены Иосифу и содержат его высказывания о монашестве, о монастырской жизни, об основах христианской аскезы, при этом подчеркиваются преимущества киневии перед другими видами монашеского жития; эти высказывания внесены в патерик как собственные изречения игумена Иосифа. Другие рассказы написаны от лица игумена Пафнутия Боровского или самого Иосифа. Хотя все эти рассказы должны описывать иноческое житие в Волоколамской обители, они на самом деле не оригинальны по своему содержанию, в них заметно влияние древнехристианских патериков, которые были широко распространены и очень популярны в Древней Руси. Через весь патерик красной нитью проходит иосифлянское мировоззрение<sup>205</sup>.

Интенсивная агиографическая деятельность иосифлян, а также, возможно, и слухи о подготовке к Собору, который должен был решить вопрос о канонизации многих русских подвижников, и вся атмосфера той эпохи – нестихавшая идеологическая борьба между двумя направлениями в

древнерусском монашестве (иосифлянами и нестяжателями), подталкивали и нестяжателей на агиографические литературные труды. С одной стороны, они хотели показать, что и среди них много было достойных и славных подвижников, с другой – они, возможно, стремились противодействовать распространению иосифлянских воззрений.

Инок Ферапонтова Белозерского монастыря, тесно связанный с нестяжателями и отличавшийся строгостью подвижнической жизни, по имени Матфей, написал житие игумена Ферапонта († 1426), основателя обители. Житие особенно интересно тем, что его составитель поддерживает идею общежития, подчеркивает необходимость личного физического труда монахов и отстаивает нестяжательство. Инок Матфей написал также житие игумена Мартиниана Белозерского († 1483). Житие, изображая игумена сторонником аскетических воззрений св. Кирилла Белозерского, отмечает независимость его поведения в отношениях с великими князьями, особенно в ту пору, когда он временно исполнял обязанности настоятеля Троице-Сергиева монастыря (1447–1455), подчеркивает его склонность к нестяжательству, духовной собранности и воздержанию и говорит о том, что главное значение Мартиниан придавал внутренней аскезе, то есть во всем обнаруживаются черты, связывающие его с воззрениями Нила Сорского. Оба жития были написаны между 1547 и 1549 гг.<sup>206</sup>

Около 1547 г. в кругах заволжского монашества появилось житие монаха Иоасафа († 1483) из Спасо-Каменного монастыря. Иоасаф, происходивший из княжеской семьи, согласно этому житию, воплощал в себе тип строгого подвижника, который всю жизнь посвятил борьбе с искушениями и внутреннему деланию, считал любовь самой высокой христианской добродетелью, а внешнюю аскезу и монастырские владения отвергал. В житии содержится очень интересный рассказ о мистическом видении Иоасафа: Спаситель, явившись ему в откровении, сказал, что смирение и кротость – лучшие средства в борьбе с искушениями<sup>207</sup>.

Агиографические сочинения, принадлежавшие перу представителей обеих партий, изображали подвиги

древнерусских святых, и это было знаменательно для начала XVI в. Ясно, что для митрополита Макария важно было собрать такой материал, который мог бы прославить Русскую Церковь – Церковь третьего Рима – начиная с ее рождения. Именно в это время, в конце 40-х и начале 50-х гг., составляются пространные жития св. князя Владимира, при котором Русь была крещена, и св. княгини Ольги<sup>208</sup>. Житие Владимира, в котором содержится очень подробное описание всей эпохи его правления (оно состоит из 72 глав), отражает церковно-политические воззрения, характерные для времени составления жития. В нем затрагивается также вопрос о генеалогии московских государей и подчеркивается родство князя Владимира с римским императором Августом. Житие было включено в «Степенную книгу» – огромный сборник, возникший в это время, о чем речь пойдет ниже.

По приказанию митрополита инок Михаил из владимирского Рождественского монастыря восполнил и переработал существовавшее уже житие князя Александра Невского, превратив его в своего рода похвалу святому<sup>209</sup>. Составление жития в виде похвалы, вероятно, вполне соответствовало воззрениям людей того времени, ибо около 1547 г. по приказанию Макария в том же духе были составлены житие Московского митрополита Ионы († 1461)<sup>210</sup> и житие Никона († 1426), игумена Троице-Сергиева монастыря<sup>211</sup>; оба жития принадлежат перу неизвестных авторов.

Для Миней были составлены жития двух прославленных подвижников XV в. Одно из них – житие уже известного нам сурового аскета Павла Обнорского († 1429), написанное еще в 1536–1538 гг. неизвестным иноком, а теперь, в 1547 г., восполненное повествованием о его чудесах<sup>212</sup>. Вторым было житие Макария († 1483), игумена Троицкого Калязинского монастыря, вблизи города Кашина в Тверской губернии. Происходивший из богатой боярской семьи, Макарий отличался суровой подвижнической жизнью – полным отречением от мира, постом и смирением. Уже при жизни он удостоился почитания современников, чтити его и следующие поколения<sup>213</sup>. Его мощи были обретены в 1521 г. По поручению митрополита

неизвестный инок Калязинской обители составил очень хорошее, содержательное житие Макария. Этот же инок был, вероятно, автором рассказа об обретении его мощей, ибо Макарий давно уже почитался местно как святой, благодаря множеству посмертных чудес<sup>214</sup>.

## 5. Прославление русских святых подвижников

Все эти агиографические сочинения появились по почину митрополита Макария не только для того, чтобы восполнить его Минеи, но, главным образом, чтобы поддержать его намерение созвать в Москве Собор и на этом Соборе торжественно прославить многих местно чтимых русских подвижников благочестия, причислив их к лику святых. Прославление множества русских подвижников, святителей и благоверных князей должно было послужить возвышению Церкви и государства, упрочить славу Москвы как третьего Рима<sup>215</sup>.

В 1547 г. в Москве состоялся этот Собор – «по повелению» великого князя Ивана IV, как говорится в документах эпохи<sup>216</sup>. После чтения житий<sup>217</sup> и проверки их достоверности Собор постановил прославить 21 подвижника благочестия. 12 из них получили общерусское прославление, а девять были канонизованы как местно чтимые святые<sup>218</sup>. Обоснования канонизации новых святых до нас не дошли. «По всей вероятности, Собор установил празднества исчисленным святым не потому, что их одних признал достойными чествования и прославления, а потому, что об них только имел под руками необходимые данные, на основании которых мог утвердить свой приговор»<sup>219</sup>.

О том, что ни митрополит Макарий, ни юный царь Иван, ни владыки не были вполне довольны совершенным деянием и стремились еще более умножить число русских святых, почитание которых должно было укрепить авторитет Русской Церкви, говорит то обстоятельство, что через два года, в 1549 г., в Москве заседал новый Собор, посвященный опять-таки исключительно вопросам канонизации<sup>220</sup>. Странным образом до нас не дошло никаких достоверных документов о деяниях этого второго Собора. Лишь на основании интерполяции в житии митрополита Ионы мы можем узнать имена прославленных святых, но надо заметить, что эта интерполяция не является вполне надежным источником. Можно предположить, что на Соборе 1549 г. были прославлены семь иерархов Церкви, шесть

преподобных отцов, игуменов и основателей новых обителей, три мученика и один князь, всего 17 святых<sup>221</sup>. Итак, получается, что на двух этих Соборах было канонизовано 38 подвижников благочестия<sup>222</sup>.

Целью обоих Соборов было возвышение Русской Церкви и Московского царства как третьего Рима, однако митрополит Макарий предпринял еще одно важное дело для обоснования в глазах не только современников, но и людей будущих поколений внутренней церковно-политической гармонии третьего Рима. При нем был составлен огромный церковно-и государственно-исторический сборник – «Степенная книга», в которой содержалась хорошо продуманная в церковном отношении история Московского государства, «Святой Руси». В этом сборнике агиографического и биографического характера помещены были повествования о деяниях государей московской династии, от ее начала до конца правления великого князя Ивана III, и давалась их оценка с христианско-церковной точки зрения. «Это произведение было глубокой переработкой старой русской летописи, хронографов и других исторических источников на новых началах – на основах генеалогии правящей династии вместо хронологии простого изложения по годам»<sup>223</sup>. «Степенная книга» – это сборник житий «христианских самодержцев» московской династии, агиография политической истории Руси, которая казалась ее составителям вполне правдивой и истинной, хотя в ней содержались и рассказы о вымышленных событиях. «Идея государства в лице государя сливалась с идеей величия Русской Церкви, а равно и Русского государства, почему туда были наряду с биографиями царей и князей введены и биографии митрополитов, архиереев, жития святых»<sup>224</sup>.

Составление этого грандиозного труда потребовало участия в нем многих авторов, среди которых, возможно, самую важную роль, роль редактора, сыграл московский священник Андрей, царский духовник и впоследствии Московский митрополит. В кругу составителей этого сборника было много неизвестных нам представителей московского иночества, ибо лишь в этой среде обретались люди, способные заниматься литературным

творчеством. Но инициатором и руководителем всего этого предприятия был митрополит Макарий. Окончательная редакция «Степенной книги» приходится на последние годы жизни Макария († 1563). «Степенная книга» лучше, чем любой другой памятник, говорит о том, как глубоко укоренилась идея «Москва – третий Рим» во взглядах митрополита<sup>225</sup>.

Таким образом, этот труд завершает почти столетний период мировоззренческого творчества создателей и проповедников идеи «Москва – третий Рим», эпохальной духовной деятельности двух-трех поколений церковной иерархии и монашества. Мировоззрение это в той или иной мере влияло на царей и церковных иерархов позднейших поколений, на духовенство и монашество, на поэтов и писателей, на государственных деятелей и на общество, на русских странников и крестьян. Прав или неправ был монах Филофей и его современники – это вопрос, который мы здесь обсуждать не будем; для ответа на него пришлось бы проследить всю позднейшую историю Русской Церкви и Русского государства. Нам важно было только показать, как много потрудились русское монашество над созданием этой церковно-политической концепции.

**Глава VI. Вопрос о земельных владениях монастырей в полемических сочинениях и в законодательстве XVI-XVII вв.**

## 1. «Князь-инок» Вассиан и его полемические сочинения

Постановления Собора 1503 г. – мы писали о них в главе IV – знаменовали собой победу иосифлянских воззрений. Иосифляне с этих пор стали играть руководящую роль в церковной жизни Москвы, но их противники, нестяжатели, не теряли боевого духа. Они скоро заметили, что торжество Иосифа и его сторонников не особенно обрадовало правительство. Через несколько десятилетий московское правительство, исходя из государственно-политических и хозяйственных интересов, было вынуждено вновь поставить вопрос о монастырских земельных владениях и если и не отменить постановления Собора 1503 г., то, по крайней мере, пересмотреть их в интересах государства. Заслуга Нила и Паисия была в том, что своими выступлениями на Соборе 1503 г. они обратили внимание правительства на монастырские владения и передвинули эту проблему из сферы чисто церковной жизни в сферу государственно-экономических интересов.

Этой проблемой занимались теперь и нестяжатели, и иосифляне, и правительство. Первые заняли наступательную позицию, а правительство пыталось решить проблему принятием каких-либо мер. Иосифляне же заняли оборонительную и сумели, с одной стороны, одолеть нестяжателей, а с другой – добились того, что меры правительства против умножения монастырских владений оказались половинчатыми.

Собор 1503 г. стал для нестяжателей началом борьбы за распространение взглядов о вреде монастырских владений для нормальной жизни монастырей. Оба старца, Нил Сорский и Паисий Ярославов, не участвовали в этой борьбе и полемике. Они скончались вскоре после Собора, первый в 1508 г., а второй после 1503 г. Вопрос о монастырских владениях имел для обоих старцев принципиальное и чисто аскетическое значение, что признавал и сам Иосиф Волоцкий<sup>226</sup>. Но те

представители партии нестяжателей, которые выступили против монастырских владений после кончины Нила, имели в виду еще и другие соображения.

Если обратить внимание на сословную принадлежность нестяжателей, то выяснится, что эта группа монашества была тесно связана с боярами и служилой знатью Московского государства. Многие русские подвижники XV-XVI вв. происходили из боярских и служилых семей, о чем мы уже писали в главе III; именно в последней четверти XV в. немало представителей этого сословия поменяло боярское платье на иноческую рясу и ушло в заволжские обители, главным образом в Кирилло-Белозерский монастырь<sup>227</sup>. Нельзя забывать, что экономическая сторона идеологии иосифлян противоречила интересам бояр и служилой знати. Рост монастырских богатств за счет боярских и дворянских владений был для этой группы людей весьма нежелательным, ибо из-за него падало государственно-политическое и экономическое значение их сословия. Поэтому не приходится удивляться тому, что в среде нестяжателей было так много монахов, вышедших из этого социального слоя.

Но не одни хозяйственные соображения приводили эту группу монахов на сторону нестяжателей; существовала еще и политическая причина их вражды к иосифлянам, ибо последние ревностно содействовали росту могущества московских государей, усилению их самодержавной власти. Для древнерусского боярства, которое в последней четверти XV в. играло важную роль в управлении государством, эти новые воззрения были чужды и неприемлемы, поскольку они умаляли значение боярства и глубоко оскорбляли его сословную гордость<sup>228</sup>. Идея «Москва – третий Рим», получившая столь горячую поддержку у иосифлян, не находила отклика среди бояр, которые не могли сочувствовать росту влияния церковной иерархии.

Ясно, что противники иосифлян, нестяжатели, не обнаружили особой готовности принять церковно-политическую идеологию Филофея; ради пророчества о «Московском православном царстве» они не хотели жертвовать своими

аскетическими идеалами и представлениями о необходимости разделения небесного и земного. Эта группа русского иночества нашла сторонников и последователей в боярской среде. Старцы Паисий Ярославов, Нил Сорский, Иннокентий Охлебинин, уже известные нам основатели и вожди аскетически-мистического движения в лесном Заволжье, были строгими подвижниками и христианскими идеалистами, их воззрения не зависели от взглядов современников на земные дела, на них не оказывали никакого влияния соображения экономического характера. Иначе обстояло дело с их последователями, с нестяжателями 1-й половины XVI в., когда в их немногочисленных пустынях приняло постриг множество выходцев из терявшего свой политический вес боярства. Грубая монашеская ряса не могла смирить их сословной гордости, их высокомерия и страстей их благородной крови. Они боролись с иосифлянами за некоторые идеи нестяжателей, но нужно помнить, что причины их участия в полемике по вопросу о монастырских владениях нельзя оценить однозначно<sup>229</sup>.

Главным участником этой полемики, хотя и не единственным противником обогащения монастырей, был «князь-инок» Вассиан, в миру князь Василий Иванович Патрикеев Косой. По своему происхождению и сану он принадлежал к самым знатным боярским родам при дворе московского великого князя. Основатель рода князей Патрикеевых, внук литовского великого князя Гедемина (1315–1341), в 1408 г. выехал в Москву и поступил на службу к великому князю Василию I. Его дети и внуки именовались уже князьями Патрикеевыми и не только занимали видное положение при дворе великого князя, но и были с ним в родстве. Князь Юрий Патрикеев женился на дочери великого князя Василия I; его сын Иван, отец Вассиана, был первым боярином при дворе великих князей Василия II и Ивана III<sup>230</sup>. Юному князю Василию Ивановичу Иван III неоднократно давал разные дипломатические поручения<sup>231</sup>. Но в начале 1499 г. князья Патрикеевы утратили свое влиятельное положение при дворе. В споре о наследстве в великокняжеской семье они, верные традиции московского боярства, испытывали неприязнь

к «грекине», великой княгине Софье, и поддерживали как наследника престола внука великого князя, Димитрия, а не его сына, Василия, причем участвовали и в интригах, и в открытой династической борьбе<sup>232</sup>. Некоторые из сторонников Димитрия были казнены. Патрикеевы, отец и сын, избежали смертной казни благодаря заступничеству митрополита, но великий князь велел обоим постричь в монахи. Сын, теперь уже с иноческим именем Вассиан, был отправлен в изгнание в Кирилло-Белозерский монастырь<sup>233</sup>.

Там, за монастырской стеной, началась его новая жизнь. Однако Вассиан недолго оставался в обители: вероятно, монастырский устав не очень подходил его характеру, он построил себе собственный скит<sup>234</sup> и познакомился со старцем Нилом Сорским, который спасался в скиту в тех же местах. После этого знакомства Вассиан (впрочем, возможно, что он и раньше был наслышан об учительном старце) стал ревностным сторонником нестяжателей и их аскетических воззрений, которые, однако, он разделял не вполне, особенно в том, что касалось его собственного образа жизни. Нил и Вассиан были людьми совершенно разными, и жизнь их складывалась тоже по-разному. Вассиан причислял себя к ученикам Нила<sup>235</sup>, но, кажется, не в смысле аскетической выучки, ибо душевно мягкий, склонный к духовному деланию и созерцанию Нил не мог переделать гордый, энергичный и страстный характер московского боярина, не мог вложить в него иноческого смирения. Вассиан, судя по его сочинениям, многому научился, но он перенял от Нила и вообще от старцев-нестяжателей лишь их принципиальные взгляды и воззрения – скорее для того, чтобы отстаивать их как истинный идеал для иночества, чем для того, чтобы руководиться ими в своей собственной жизни<sup>236</sup>. Характер своевольного, деятельного отпрыска боярского рода не мог вынести уединения в монашеской келье; ему нужна была арена для действия, на которой он смог бы практически осуществить воззрения Нила.

Окидывая взглядом жизнь и деятельность князя-инока Вассиана, мы видим, что он был одной из самых интересных фигур русской истории XVI в. Это был своеобразный человек,

сочетавший в своем характере и в своей деятельности самые разнородные черты: высокомерие и страстность; преданность своей идее и вражду против Иосифа Волоцкого и иосифлянства; ученость, ограниченную эпохой, и критически-полемический задор; признание основ христианской аскезы и неаскетический образ собственной жизни; наконец, приверженность взглядам заволжских монахов на монастырские владения и на государственно-политические дела, – человек, который стойко и ожесточенно боролся за свои убеждения и за свою партию, хотя и понимал, что его противники сильнее и что у него почти нет шансов на победу. И еще: когда судьба его была уже решена, он, верный своему боярскому характеру, встретил приговор с иронией и сарказмом.

Постановления Собора 1503 г., подтверждавшие, вопреки предложению Нила, права монастырей на владение землей, послужили для Вассиана хорошим поводом, чтобы выступить за иноческое нестяжательство, чтобы оружием публицистики защитить аскетические воззрения Нила<sup>237</sup>. Вассиан достаточно хорошо разбирался в тогдашней ситуации, чтобы понимать безнадежность борьбы с иосифлянами, если вести ее из удаленной от мира пустыни. Лишь Москва могла быть подходящим местом для полемики с торжествующими иосифлянами. Неясно, присутствовал ли Вассиан на заседаниях Собора 1503 г., как считают некоторые<sup>238</sup>, сам Вассиан не высказывался прямо о своем участии в деяниях Собора. Вероятно, он прибыл в Москву после смерти великого князя Ивана (октябрь 1505 г.)<sup>239</sup>. Очень скоро у Вассиана наладились хорошие отношения с великокняжеским двором: он не только сумел снискать благоволение нового великого князя, Василия, но и оказывал на него влияние в делах правления<sup>240</sup>. В этой связи правомерен вопрос, не сыграл ли Вассиан определенную роль в поставлении нового митрополита Варлаама (1511–1521). Это поставление совершено было без собора епископов, по приказу великого князя, который выдвинул Варлаама на митрополичью кафедру. Интересно не только это обстоятельство, но и тот факт, что Варлаам сочувствовал нестяжателям и был настоятелем Симонова монастыря, где в ту

пору жил Вассиан, хорошо знавший честного игумена. Возможно, Вассиан предложил великому князю Василию выдвинуть Варлаама на митрополичий престол. Если все обстояло именно так, то это – большая заслуга Вассиана, ибо Варлаам принадлежит к лучшим представителям церковной иерархии Московской Руси<sup>241</sup>.

Литературно-полемиическая деятельность Вассиана приходится, главным образом, на период между 150809 и 151517 гг.<sup>242</sup> Сохранились следующие сочинения Вассиана: 1) «Предисловие Нила и Вассиана, ученика его, на Иосифа, Волоцкого игумена, собрано, о еже разумети и внимати Богови и молитве»; 2) «Слово ответно противу клеветующих истину евангельскую и о иноческом житии и устроении церковном»; 3) «Собрание Васьяна, ученика Нила Сорского, на Иосифа Волоцкого, от правил святых Никонских<sup>243</sup> от многих слов»; 4) «Того же инока-пустынника Васьяна на Иосифа, игумена Волоцкого, собрание от святых правил и от многих книг собрано, и на его ученики, и различные меж себя ответы от книг» (это сочинение представляет собой диалог между Вассианом и Иосифом и является своего рода послесловием к сочинениям 2 и 3)<sup>244</sup>. Особый «трактат», который Вассиан составил в качестве послесловия к своей «Кормчей», – совсем краткое сочинение 5) «Собрание некоего старца на воспоминание своего обещания от Святаго Писания на отвержение мира»<sup>245</sup>. И, наконец, 6) его «Кормчая», критическая обработка важнейшей церковно-правовой книги, которой пользовалась Церковь Древней Руси<sup>246</sup>; Вассиан считал, что она должна окончательно подтвердить его взгляды, изложенные в других сочинениях, и доказать бесспорную правоту нестяжателей.

Перечисленные сочинения Вассиана отличаются друг от друга по содержанию. «Предисловие» (1) касается вопросов общего характера. Здесь автор среди прочего высказывает свой взгляд на молитву, вполне соответствующий аскетически-мистическим воззрениям Нила Сорского, а именно: молитва для молящегося – это оружие в духовной брани и средство для вхождения в свою «внутреннюю клеть», ее глубина и сила заключаются не в красоте молитвенного пения. Для Вассиана

это утверждение является не только выражением его аскетических воззрений, но и критикой формализма иосифлянского внешнего благочестия. «Слово ответно» (2) особенно хорошо отражает принципы и характер полемики Вассиана. Он критикует здесь формальное толкование иноческих обетов и требует, чтобы монах не только внешне, но и внутренне соблюдал в своей аскетической (монастырской) жизни заповеди Христа. Эти заповеди требуют самоотречения и самопожертвования, отказа от земных благ и ценностей. А на деле из-за того, что монастыри владеют землей, населенной крестьянами, из-за связанных с этим хозяйственных попечений, монашество, по мнению Вассиана, живет в полном забвении заповедей Христа<sup>247</sup>. Говоря о необходимости устроить иноческое житие по Евангелию, Вассиан имеет определенную цель – вернуть монашество к его христианским аскетическим истокам: «На первую духовную красоту и удобрение возвратится желаем»<sup>248</sup>. В этом сочинении Вассиан предстает перед нами как представитель определенного аскетического направления, как выразитель своего личного духовного опыта; другое же его сочинение – «Собрание от правил святых» (3) – представляет собой типичный критически-полемический труд, попытку опровергнуть утверждения «стяжателей», и главным образом Иосифа. Иосиф оправдывал свои требования о необходимости и допустимости монастырских владений примерами из житий древнерусских основателей монастырей и подвижников благочестия. Вассиан оспаривает эти доводы ссылками на жития древнехристианских подвижников – Пахомия Египетского, Евфимия, Саввы и Феодосия Палестинских<sup>249</sup> и пишет, что эти древнехристианские подвижники были нестяжательны и проводили жизнь в великой нужде и отвержении мирских благ. Вассиан не утверждает, что эти и иные подвижники, будучи настоятелями обителей, вообще не имели в своем распоряжении монастырских владений, он говорит только, что «те держали села, а пристрастия к ним не имели». Вассиан не оспаривает прав церковных учреждений на земельные владения, он признает такие права за епархиальными архиереями и приходскими церквами и требует

только, чтобы эти владения и пользование ими не противоречили канонам<sup>250</sup>. Но иночеству, по его убеждению, должны быть чужды всякие имущественные притязания, в этом он верный последователь Нила<sup>251</sup>. Ибо монастырские владения, по мнению Вассиана, даже если они очень скудны, пробуждают у монахов страсть к новым приобретениям: они начинают просьбами или обманом вымогать у богатых людей дары для монастыря, ведут тяжбы с соседями из-за ничтожных клочков земли и даже не стесняются прибегать к подделке документов и обману властей<sup>252</sup>.

Для Вассиана, выходца из среды богатого и властолюбивого боярства, весьма своеобразным оказывается то обстоятельство, что в своей полемике он ставит и чисто социальные вопросы, а именно вопрос о положении монастырских крестьян. Таким образом, в крестьянском вопросе князь-инок Вассиан Патрикеев оказывается первым русским либералом. Он упрекает монашество, в первую очередь настоятелей монастырей и тех монахов, которые управляли монастырскими владениями, в том, что они пользуются трудом монастырских крестьян; он сравнивает богатую и легкую жизнь монахов с тяжким существованием крестьян, говорит об изнурительном ежедневном труде крестьян, их простой и скудной пище, о плохих жилищах, о бедности и задолженности монастырю, приводящей к закабалению крестьян<sup>253</sup>.

Читая полемические сочинения Вассиана, мы видим, с какой энергией и увлеченностью отдавался он обсуждению этих вопросов. Чисто принципиальное обсуждение темы и бесстрашие аскетически опытных иноков, подобных Нилу Сорскому, не могли удовлетворить Вассиана. В сочинениях Вассиана мы ощущаем кипение его горячей боярской крови, страстность, непримиримость и гнев на противников-иосифлян; его язык остр, оценки его метки; он не отступает даже тогда, когда остается в одиночестве, когда видит, что его положение (о чем будет рассказано ниже) почти безнадежно. Из-за этого он нажил в Москве много врагов, вынесших ему суровый приговор; более того, его ожидала острая и отчасти несправедливая критика со стороны историков Церкви<sup>254</sup>.

## 2. Другие сочинения, направленные против монастырского землевладения

В пору создания своих сочинений, между 1503 и 1517 гг., Вассиан остался бы почти одиноким борцом за свое дело, если бы его взгляды не вызывали определенного сочувствия у митрополита Варлаама и молчаливой поддержки со стороны великого князя. После 1517 г. Вассиан получает новую поддержку – обретает соратника в лице монаха Афонской горы, знаменитого Максима Грека. Этот иностранец, инок из Ватопедского монастыря на Афоне, совершенно случайно попавший в Москву, был замечательной личностью и крупной фигурой в истории Русской Церкви. «Преподобный Максим, – пишет Голубинский, – есть в нашей церковной истории лицо, с одной стороны, совершенно случайное, а с другой стороны, сколько знаменитое в ней самой, столько же важное и по отношению к ее науке»<sup>255</sup>.

Сведения о жизни Максима до его прибытия в Москву отрывочны и ненадежны<sup>256</sup>. Родился он между 1470 и 1475 гг. в городе Арта в Албании, в греческой семье, которая, вероятно, была зажиточной, ибо родители могли содержать сына во время его длительной учебы в Италии. Максим побывал в Венеции, Ферраре, Падуе, Флоренции и других городах, где мог учиться у лучших представителей итальянской науки; он изучал не только христианские сочинения, но и классическую литературу (Гесиода, Гомера, Фукидида, Плутарха), труды греческих «внешних философов» («сложенные внешними мудрецами»), что видно из его сочинений и из его послания великому князю Василию<sup>257</sup>. Величайшим событием в жизни Максима в ту пору было его знакомство с Савонаролой<sup>258</sup>. Юный грек не мог и помыслить о том, что он сам повторит трагическую судьбу флорентийского проповедника, сравнивается с ним в стойкости и моральном величии. Может быть, в последние годы своей жизни Максим мысленно видел перед собой пример его судьбы и в воспоминаниях об этом «подвижнике презельном и Божественною ревностью довольно украшаемом» находил

утешение<sup>259</sup>. «Внешние философы» не могли вполне удовлетворить Максима; укорененный в христианстве, в учении Восточной Церкви, он стремился к основательному изучению церковного богословия, православного учения, он искал также внутреннего христианского совершенствования. И вот около 1507 г. он отправляется на Афонскую гору, ибо в ту пору монахи-святогорцы составляли оплот православия.

Это был совсем иной мир в сравнении с гуманистической атмосферой итальянского Ренессанса, – мир тишины и своеобразного уклада святогорских монастырей, скитов и келий, в которых иноки и в XI, и в XVI, и в XIX вв. жили почти одинаково, – и жизнь их была совершенно непохожа на пеструю суету итальянских городов. В Ватопедском монастыре Максим находит прибежище для богословских занятий, здесь он дает иноческие обеты и постригается. На Афоне Максим формируется как человек, как ученый и богослов; он приобретает знания в области церковного православного богословия, знания очень обширные и основательные, представление о которых можно почерпнуть из его трудов. Но атмосфера Святой горы отнюдь не уничтожила плодов его занятий в Италии. В его учености мы обнаруживаем прекрасное сочетание знаний классической философии и христианского богословия, однако учение Церкви, учение святых отцов имеет для Максима главный и непререкаемый авторитет<sup>260</sup>. Десять лет продолжались ученые занятия Максима в Ватопедском монастыре<sup>261</sup>; в глазах святогорцев он приобрел большой богословский авторитет, ибо не без оснований именно ему было дано ответственное поручение.

В 1515 г. великий князь направил на Афон двух посланников с подарками для всех святогорских обитателей и с письмом к священноархимандриту Святой горы. Великий князь обратился к нему с просьбой отпустить на некоторое время в Москву некоего монаха по имени Савва, знавшего славянский язык: в великокняжеской библиотеке была обнаружена греческая Псалтирь с комментариями, и великий князь хотел, чтобы был сделан ее перевод. По болезни и старости монах Савва не мог отправиться в такое дальнее и трудное

путешествие. Тогда священноархимандрит выбрал для этой цели монаха Максима, хотя тот не владел ни славянским, ни русским языком. Но священноархимандрит, знавший о его способностях и филологическом образовании, надеялся (и написал об этом в ответном послании великому князю), что монах Максим очень быстро научится славянскому языку и сможет выполнить пожелание великого князя. Таким образом, совершенно неожиданно монаху Максиму пришлось – как он думал, на некоторое время – оставить Ватопедский монастырь и отправиться в Москву. Но он не мог и помыслить о том, что покидает святую Афонскую гору навсегда и что в Москве его ждет необычная судьба, которая сделает его крупнейшей фигурой в духовной истории Руси и вместе с тем будет иметь неожиданные повороты и трагический конец<sup>262</sup>.

4 марта 1518 г. после сравнительно долгого путешествия Максим прибыл в Москву. Началась совершенно новая эпоха в его жизни, которая, с одной стороны, принесла ему широкое почитание и неофициальное прославление, а с другой – много лишений и незаслуженных гонений от иосифлянски настроенной иерархии. Его собственная жизненная судьба оказалась тесно переплетенной с событиями русской церковной истории XVI в., и он дал замечательную характеристику этой истории в своих сочинениях, в своей критике положения Церкви в Москве – «третьем Риме». Многие его сочинения представляют собой очень важный и надежный материал по истории русского монашества той эпохи: они написаны православным иноком, который обладал большими богословскими познаниями, наблюдал жизнь святогорских обитателей и сам жил этой жизнью и потому мог сделать правильную оценку. Его конфликт с московской иерархией характеризует не только эту иерархию, но и все русское монашество. Нельзя забывать, что в ту пору русская церковная иерархия была, в отличие от позднейших времен, плоть от плоти и кровь от крови монастырского иночества; она выходила из монастырей, разделяла взгляды монахов, большей частью обладала такими же богословскими познаниями, имела, в общем, все достоинства и недостатки монашества. И если представитель епископата разделял

воззрения нестяжателей или иосифлян – ибо нейтрально настроенных архиереев в XVI в., особенно в 1-й его половине, почти не было, – то это всегда было связано с духовной атмосферой монастыря, в котором провел свою иноческую жизнь тот или иной епископ.

Ясно, что как только святогорец Максим познакомился с церковно-политической ситуацией, сложившейся в Москве, он, благодаря своим познаниям в Священном Писании и творениях святых отцов, которые могли пригодиться обеим партиям, волей-неволей должен был принять участие в этом эпохальном споре. Его познания, его собственный аскетический опыт, его личные убеждения не случайно привели его на сторону нестяжателей; знакомство и частые беседы с князем-иноком Вассианом – о чем будет рассказано ниже – не были основной причиной такого выбора, хотя Максим, как мы считаем, именно от Вассиана получил сведения о характерных фактах и общем состоянии монастырского быта; причиной его выбора было, однако, то, что воззрения нестяжателей действительно были укоренены в истинном аскетическом предании Церкви.

По прибытии в Москву Максим, как сообщает летопись, встречен был с «великой честью» и поселился вначале в Чудовом, а потом в Симоновом монастыре. Поскольку он не знал ни одного из славянских языков, к нему для работы по переводу были приставлены два русских переводчика, которые владели латинским языком. Письмо переводчика Димитрия Герасимова дьяку Мисюрю Мунехину дает представление о сложностях их переводческой работы: Максим переводил греческий текст на латинский язык, а Герасимов переводил уже с латыни на церковнославянский<sup>263</sup>. Тем не менее перевод толстого фолианта завершен был в 16 месяцев. Вместе с новой церковнославянской Псалтирью Максим передал великому князю пространное предисловие, в котором рассказал историю своего прибытия в Москву и одновременно просил о позволении вернуться в Ватопедский монастырь<sup>264</sup>. Церковнославянский перевод был проверен митрополитом Варлаамом и некоторыми владыками – разумеется, лишь славянский текст, ибо никто из них не владел греческим языком, – одобрен и заслужил

похвалу. Но Максиму не было позволено возвратиться на Афон, хотя его спутники – несколько иноков из Ватопеда, прибывшие вместе с ним в Москву, – получили разрешение вернуться домой.

И великий князь, и митрополит Варлаам понимали, что при большом недостатке образованных людей в Москве Максим может быть очень полезен<sup>265</sup>. Максиму сделано было еще одно важное и трудное поручение – исправить богослужебные книги, в которые вкралось много ошибок, сверив их с греческим подлинником. Хотя мы не знаем, от кого шла инициатива, но можно предположить, что работу эту поручил Максиму митрополит. Не исключено, что эту мысль подсказал митрополиту уже известный нам князь-инок Вассиан, ибо он считал, что во всех славянских переводах церковных книг есть ошибки, неточности и темные места. Нельзя забывать и о том, что у Вассиана были личные побуждения задержать Максима в Москве как можно дольше: в работе над Кормчей он нуждался в опытном советчике, и Максим мог быть ему очень полезен. Таким образом, Максиму пришлось задержаться в Москве на неопределенное время и выполнять новое поручение<sup>266</sup>.

Находясь в Москве, постепенно выучив русский язык, Максим мог благодаря собственным наблюдениям и через общение с разными лицами, больше всего с князем-иноком Вассианом, основательно ознакомиться с церковной жизнью Руси, с монастырским бытом, с воззрениями епископов и монахов, с правительственной политикой, с самодержавием великого князя и его вмешательством в церковные дела. Максим оказался свидетелем незаконного низложения митрополита Варлаама с престола, которое явило собой грубейший пример зависимости Церкви от великокняжеского самовластия. Все эти явления церковной жизни он подверг негодующей и острой критике, они подвигли его на написание ряда полемически-критических сочинений. Эти сочинения являются для нас очень важными документами, основательно освещающими русскую религиозность XVI в.<sup>267</sup> Когда русский, например Иосиф или Вассиан, критикуют разные стороны русской жизни, то мы должны всегда учитывать, что они могут

быть не вполне объективны, что они зависят от своих партийных предубеждений, например в вопросе о монастырских владениях. У Максима не могло быть такой предубежденности, кроме того, его критические сочинения написаны в строго церковном духе, ибо он хорошо знал каноническое право и церковную жизнь на Афонской горе и в Восточной Церкви вообще.

Среди трудов Максима<sup>268</sup> четыре сочинения специально посвящены вопросу о монастырских владениях и монастырском быте, и это дает нам повод в наш очерк о споре двух партий привлечь и материал этих сочинений, хотя Максим не был русским и не принадлежал ни к партии иосифлян, ни к партии нестяжателей. При этом надо заметить, что и другие его сочинения, когда в них говорится о русской религиозности, касаются быта русского иночества<sup>269</sup>.

Главным сочинением, направленным против монастырских владений, было «Сказание о известном иноческом жителстве»<sup>270</sup>, написанное в форме диалога. Филоктимон (любостяжательный) и Актимон (нестяжательный) беседуют об основах иноческого жития. Первый, представляющий взгляды Иосифа, стремится доказать, что введение строгой киновии (общежития) устраняет негативные стороны пользования монастырскими владениями, поскольку никто из братии не имеет при этом личной выгоды; он пытается таким образом оправдать общее пользование владениями. На это Актимон отвечает: «Смехливо что ся мнити глаголати, ничимже разликующе сего, еже аще мнози нецыи со единою блудницею беззаконно сочетаеми, таже о сем поношаеми, отвещеваат кождо о себе, глаголя: ни едино же отсюду согрешения, всем бо подобна та общее стяжание есть; или аще кто со многими разбойники на разбой изшед и многи корысти собрав, таже по некоторому обстоянию ят быв ищущими разбойников, иже мучим и истязуем крепко, отвещает глаголя: неповинен аз всяко, у них оставих и ничтоже оттуду взял есмь»<sup>271</sup>.

В другом сочинении («Слово душеполезно») разум беседует со своей душой о христианских добродетелях и спрашивает ее: «Како же кротость, и смиренное мудрование, и священное

безмолвие сердцу стяжеша себе, яже яростию и прении, яже о землях и к самем селяном, и к соседом своим, аще обидяще в чем явятся, обдержима часто и невоздержно, тщащися противу оскорбити их, аки врагов»<sup>272</sup>. Еще в одном сочинении Максим высказывает свою принципиальную точку зрения по поводу обращения с монастырскими крестьянами, напоминая владельцам монастырских имений: «Не принимает внутрь себе Божественный рай сокрывающих со всяким лихоиманием и безчеловечием себе на земли сокровища злата и сребра, но отрывает их»<sup>273</sup>, а ведь именно монастыри ссужали своим крестьянам деньги под высокие проценты. По мнению Максима, лишь нестяжательство дает истинное христианское аскетическое устройство монашескому житию: «Таковых убо себе дающе безпрестани людем и, аки чадолюбивии отцы, пекущися безпрестани о спасении многих, честни бывают всем вкупе и любими»<sup>274</sup>. В этом же духе написаны и другие его сочинения, касающиеся монастырских владений и направленные против них, сюда относятся: а) «Слово о покаянии», б) «Слово о исправлении иноческого жития», в) «Слово о покаянии и на ненасытное чрево»<sup>275</sup>.

Но Максим не довольствуется одной только риторической критикой пороков монашеской жизни: он приводит пример правильного устройства монастырского быта. Это сделано им в сочинении «Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве», в которой Максим, вспоминая виденное им в Италии, рассказывает о добродетельной жизни картезианских монахов, о монастырском уставе этого ордена, об их совершенном нестяжательстве, которое выражается в том, что монахи живут подаяниями верующих и платят за это мирским братьям христианским душепопечением и, вообще, внутренней миссией. Вывод Максима гласит: подаяние мирян, за которое монахи платят христианским поучением и просвещением, – вот основа иноческого жительства<sup>276</sup>.

Во всех этих сочинениях, говоря об устройстве монастырского быта, Максим стоит на чисто аскетической точке зрения. Лично у Максима не было партийной пристрастности, в чем можно заподозрить иосифлян или Вассиана. Он служил

лишь «чистой идее»<sup>277</sup>, писал из чистого идеализма и твердой убежденности в правоте своих убеждений. Нельзя также забывать, что его полемическая деятельность была небезопасна для него, ибо новый митрополит Даниил (1522–1539) был убежденным иосифлянином, он мог наказать Максима за его сочувствие нестяжателям и действительно отомстил ему.

Критикуя русское монашество, Максим не призывал к насильственной и всеобщей секуляризации монастырских владений. Для него главным было не переустройство монастырского быта путем каких-либо внешних реформ, на первом месте стояло внутреннее совершенствование и оживление монашеского жития. Вмешательство государства могло быть оправдано лишь в том случае, если бы оно направило доходы от монастырских, приходских и епархиальных владений на служение богоугодным целям, например на благотворительность<sup>278</sup>.

Князь-инок Вассиан и афонский монах Максим, два столь разных человека как по обстоятельствам прошлой жизни, так и по внутренним духовным установкам, стали, благодаря своей необычной судьбе, единомышленниками и борцами за одну и ту же идею, хотя предпосылки для неприязни к монастырскому землевладению, как мы уже видели, были у них различными. Это показывает, сколь важен был вопрос о правильном устройении монастырского быта на Руси. И все же оба эти полемиста были единственными представителями монашества 1-й половины XVI в., которые открыто требовали в своих сочинениях переустройства монастырской жизни. С сожалением приходится признать, что их литературная деятельность не нашла отклика в церковных кругах, которые упорно держались иосифлянских воззрений; она, возможно, лишь косвенно повлияла на некоторые половинчатые мероприятия светской власти.

В этой связи нужно обратить внимание на одну из интереснейших личностей XVI в. – на старца Артемия, который не сочинениями, но своей личной деятельностью способствовал тому, что вопрос о монастырских владениях был поставлен на

Стоглавом Соборе. Жизнь и духовное становление старца Артемия<sup>279</sup> снова уводят нас в Заволжье, в то гнездо нестяжателей, где еще жил дух Нила Сорского, где у него еще появлялись новые приверженцы и продолжатели. Нил и Артемий, главные представители этого направления в истории русского иночества, изложили свои воззрения в письменной форме, и по их сочинениям мы можем судить об этом аскетически-мистическом движении. О сочинениях Артемия, которые представляют собой одновременно и дальнейшее развитие, и определенную модификацию воззрений Нила, мы будем говорить ниже, сейчас мы хотим только сказать несколько слов о его жизни и осветить его роль в решении вопроса о монастырских владениях.

О его происхождении, о месте его рождения нет никаких сведений. Свой иноческий подвиг он начал у св. Корнилия Комельского († 1537). В 1536 г. Артемий ушел из его монастыря и поселился неподалеку от Кирилло-Белозерской обители, в пустыни, которая, вероятно, была основана старцем Порфирием, в прошлом настоятелем Троице-Сергиева монастыря (1521–1524). Сам старец Порфирий, иннок строгой аскетической жизни и по взглядам своим нестяжатель, вынужден был сложить с себя настоятельство, поскольку вызвал гнев великого князя несколькими словами увещевания, исполненными укора<sup>280</sup>. Общение с Порфирием и другими нестяжателями – старцами Тихоном, Дорофеем, Иоасафом Белобаевым вовлекло Артемия в мир идей нестяжательства и сделало из него приверженца этих идей<sup>281</sup>. Артемий оставался в пустыни до 1550<sup>51</sup> г. В это же время или еще до 1536 г. – установить трудно – он совершил путешествие в Псков. Из Пскова Артемий отправился за границу – «в немецкую страну» (то есть в Эстонию), чтобы там на месте познакомиться с западным христианством и поговорить и поспорить с тамошними лютеранами о вопросах веры («поговорить книгами»)<sup>282</sup>. Время пребывания в пустыни Порфирия было для Артемия решающим периодом его жизни: там совершилось его духовное становление, там он приобрел уважение братьев строгостью своей жизни и своим

*богословским образованием, так что о нем в конце концов услышали и в Москве.*

В конце 1550 или начале 1551 г. Артемия пригласили в Москву, кто рекомендовал его – мы не знаем. Известно только, что юный царь Иван велел поместить его в Чудовом монастыре и приказал своему духовнику священнику Сильвестру основательно проверить познания и оценить личные качества Артемия («смотри в нем всякаго права и духовныя пользы»). После беседы с Артемием Сильвестр доложил царю о том, что и личные качества, и богословское образование Артемия, известные многим людям, действительно заслуживают похвалы<sup>283</sup>. Как раз в это время у Троице-Сергиева монастыря не было настоятеля, и царь, по желанию Сильвестра и монастырской братии, 17 мая 1551 г. велел поставить Артемия настоятелем этой обители. Но не одна рекомендация Сильвестра подвигла царя сделать такой выбор. Из сочинений Артемия мы знаем, что в это время он сам общался с юным царем, который просил наставить его в Священном Писании и в житейских делах. Современник, князь Андрей Курбский, писал об Артемии, что «прежде бо его царь зело любляше и многажды беседоваше»<sup>284</sup>. Но недолго оставался Артемий настоятелем, через шесть месяцев он оставил монастырь и вернулся в пустынь. По-видимому, соответствует действительности утверждение князя Курбского, что Артемий оставил свой сан из-за споров с иосифлянски настроенной братией, ибо для Артемия с его аскетическими воззрениями атмосфера в монастыре была не просто неприятной, но совершенно непереносимой, и он, как это видно из позднейших сообщений священников Сильвестра и Симеона, решил предпочесть «честнѣую» тишину пустыни беспорядочной жизни большого богатого монастыря<sup>285</sup>.

Для нас важно то обстоятельство, что Артемий в беседах с юным царем ставил и вопрос о монастырских владениях, причем высказался по этой животрепещущей проблеме (а именно в это время заседал Стоглавый Собор) в духе нестяжателей, считая, что монахи должны жить не от имений, а трудом своих рук<sup>286</sup>. Эти беседы не прошли бесследно, ибо

взгляды Артемия вызывали сочувствие у царя, и, может быть, известное постановление от 11 мая 1551 г. о монастырских владениях – мы еще будем подробно говорить о нем – находится в тесной связи с этими беседами<sup>287</sup>. Таким образом, личное участие старца Артемия принесло больше практических результатов, чем полемические сочинения Вассиана или Максима.

Проблеме развращающего влияния монастырских владений на монашескую жизнь посвящено еще одно сочинение, так называемая «Беседа преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев», анонимное сочинение середины XVI в. На вопрос о времени ее написания, о ее авторе или авторах историки литературы дают разные ответы<sup>288</sup>. По нашему мнению, это сочинение вышло из монашеских кругов, которые не вполне принадлежали к партии нестяжателей, но испытывали явное отвращение к церковно-политической деятельности и воззрениям иосифлян. Мы считаем также, что авторы «Беседы» были хорошо знакомы с сочинениями Вассиана и Максима и эти сочинения служили им источником, а еще, конечно, личный опыт и хорошее знание повседневной церковной жизни своего времени. Авторы не были так хорошо образованы, как Вассиан или Максим, что сразу видно по стилю сочинения: оно написано плохим языком, мысли высказываются беспорядочно, в нем много повторений.

Четыре главные идеи характеризуют церковную и политическую точку зрения авторов: (1) отрицание права монастырей на земельные владения, (2) критика тесной связи правительственной практики царя с церковной иерархией, (3) сочувствие положению монастырских крестьян и (4) определенный консерватизм в оценке московской жизни той поры. Две первые идеи тесно связаны между собой: «Беседа» укоряет царя в росте монастырских владений, в обогащении иночества и его обмирщении, поскольку царь допускает скопление земельных владений в руках монахов и часто сам дарит монастырям земли, населенные крестьянами: «А царем иноков селы и волости со христианы жаловати не достоин, и не похвально есть царем таковое дело». Царь может помогать

монастырям, но только деньгами, на которые можно смотреть как на подаяние. Это мнение выражено в «Беседе» несколько раз, вероятно, не ради простого повторения, а чтобы подчеркнуть эту мысль. В другом месте в «Беседе» говорится еще резче: «Малосмысленни цари, Христу противницы, иноков жалуют и дают иноком свои царские вотчины, грады, и села, и волости со христианы, и отдают их из миру от христиан своих, аки от неверных», а крестьяне поэтому остаются без земли. Монахи не должны принимать от царей такие дары, «то есть, возлюбленные братия, от беса, противно новоя благодати новая ересь, что иноком волости со христианы владети».

Вслед за Вассианом и Максимом авторы «Беседы» говорят о плохом обращении монастырских властей и их приказчиков с крестьянами. Таким образом, в «Беседе» содержится социальный протест против угнетения крестьян. В то же время в «Беседе» подчеркивается, что монашеская жизнь приходит в упадок из-за обогащения монастырей, поскольку основные принципы аскезы оказываются либо отодвинутыми на задний план, либо вообще разрушенными в результате участия монастырей в мирских делах.

Политические взгляды составителей «Беседы» характеризует и рассуждение о том, как должны править цари. В «Беседе» решительно отвергается право церковных иерархов участвовать в управлении или быть советниками царя: «Не с иноки Господь повелел царем царство, и грады, и волости держати и власть имети – с князи, и с боляры, и с прочими с миряны, а не с иноки... Подобае с миром во всем ведати царю самому, со властью своими, а не с иноки»<sup>289</sup>. Эта мысль о необходимости участия боярства и других слоев населения в управлении страной, с одной стороны, напоминает о взглядах Вассиана и других представителей консервативных кругов боярства, с другой стороны, заставляет вспомнить о социальных отношениях в республиканском Великом Новгороде<sup>290</sup>.

Консерватизм «Беседы» выражается не только в обсуждении уже упомянутых вопросов, но и в отношении к иностранным влияниям, которые, по мнению авторов «Беседы»,

составляют «беду, и скорбь, и погибель» для христиан, то есть для русских, и ставят под сомнение чистоту веры. В сочинении критикуется «неверный» Запад и иностранцы, которые пекутся лишь о здешней, «сесветной» жизни, «а мы угождаем на будущее житие»<sup>291</sup>.

### 3. Сочинения с защитой права монастырей на владение вотчинами

«Беседа» завершает литературную полемику против монастырских владений, ее целью было если не совершенно прекратить, то хотя бы задержать рост земельных владений и обогащение монастырей. Но для реальной истории больше значения имела деятельность защитников монастырских владений и позиция правительства.

Воззрения Иосифа Волоколамского, о которых мы уже говорили в связи с Собором 1503 г., всегда оставались для иосифлян и для церковной иерархии чем-то вроде догмата. Вскоре после этого Собора (примерно в 1504-05 г.), по поручению Новгородского архиепископа Геннадия, было составлено сочинение, в котором снова обсуждался вопрос о праве монастырей на земельные владения и делалась попытка обосновать это право канонически. Это довольно пространный труд, который, несмотря на свою пространность, называется «Слово кратко»<sup>292</sup>. Его автором был не русский человек, а монах-доминиканец Вениамин, вероятно славянского происхождения, который по иронии судьбы оказался в конце XV в. в Новгороде, где он по поручению архиепископа выполнил переводы нескольких библейских книг с латинской Вульгаты на славянский язык; нам неизвестно, остался ли доминиканец римо-католиком или перешел в греко-православную Церковь<sup>293</sup>. Основные идеи «Слова» заключаются в следующем: секуляризация и даже склонность к ней не что иное, как проявление вражды против воли Божией. Церковному епископату и монастырям следует постоянно помнить об этом. Они не должны позволять вмешиваться в дела, связанные с монастырскими владениями, а обязаны бороться с такими попытками или действиями. Цари и светские власти вообще не смеют каким бы то ни было образом конфисковывать, ограничивать или отнимать собственность и владения Церкви и ее учреждений. Основание для права Церкви на владение движимым и

*недвижимым имуществом заключено в словах Самого Христа, святые апостолы подтверждают это право; благочестивые христианские императоры, начиная с Константина (при этом упоминается «вено Константиново»), «Людовик первый, римский царь, и Карл, великий царь», императоры Оттон I и Генрих I, римские кесари, с совершенным уважением относились к правам Церкви на владение движимостью и недвижимостью. В конце «Слова» автор дополнительно подчеркивает, что духовная власть выше светской; хотя обе власти от Бога, светская власть должна покоряться духовной<sup>294</sup>.*

«Слово» было единственным сочинением, написанным в 1-й половине XVI в., после Собора 1503 г., в защиту воззрений Иосифа: его партия чувствовала себя достаточно сильной и не нуждалась в полемической публицистике. Это было судьбой нестяжателей – бороться за свою идею и нападать на иосифлян.

К 1-й половине XVI в. относится еще один интересный фрагмент, в котором светские власти предостерегаются от вмешательства в дела, связанные с церковным имуществом. В середине XVI в. кафедра Московского митрополита предприняла труд по собиранию древних ярлыков татарских ханов, которыми подтверждались права церковей, церковной иерархии и всех клириков. Не исключено, что целью этого труда было обретение новых доказательств, подтверждающих права монастырей на земельные владения. Сборник ярлыков сопровождался послесловием, составленным неизвестным переписчиком из ближайшего окружения митрополита. Автор подчеркивает в нем благожелательное отношение «поганых ханов» к Русской Церкви, все привилегии которой они сохранили, включая свободу от налогов. Он ставит ханов в пример «православным царям» и поучает: «Вы же, православные князи и бояре, потщитесь к святым церквам благотворение показати, да не в день Судный от оных варвар посрамлени будете»<sup>295</sup>.

Составление этого собрания ярлыков последовало за предпринятой в 1550 г. попыткой юного царя Ивана IV передать

часть владений Московского митрополита в государственную казну, чтобы эти земли выдавать в поместья служилым людям. Планы царя, а также переговоры с митрополитом о приобретении земель покупкой или обменом встретили резкие возражения со стороны московской иерархии. Митрополит Макарий составил особое сочинение под названием «О недвижимых вещах, в данных Богови в наследие благ земных». В нем он решительно протестует против планов царя и обосновывает права Церкви на земельные владения различными цитатами из Священного Писания и соборных постановлений; как и в «Слове кратком», у Макария тоже упоминается «вено Константиново»<sup>296</sup>.

Этот спор между светской и церковной властью, завершившийся мирно, лучше всего показывает, что государство не было вполне согласно с умножением церковных владений, ибо оно для своих целей нуждалось в перераспределении земли.

#### 4. Правительственные меры XVI века, направленные на ограничение монастырского землевладения

Между тем церковные владения в Московском царстве продолжали расти. Монастыри, основанные как пустынные скиты для аскетических подвигов, со временем, благодаря приобретению земли покупкой, через дарственные и другими способами, превратились в настоящие хозяйственные колонии. У монастырей были свои крестьяне, которые либо работали в монастыре, либо платили оброк, либо отбывали барщину на монастырской земле. Хозяйственному процветанию и обогащению монастырей способствовали многочисленные привилегии, дарованные государственной властью. Адам Климент, который побывал в Москве в 1553 г., писал, что в Московском царстве «*plurima ibi exstruuntur Basilianorum coenopia; his magni sunt agrorum reditus, nam tertiam fundorum partem totius imperii tenent monachi*» [там много василианских киновий, и у них много земли, третья часть земли всего царства принадлежит монахам]<sup>297</sup>.

Но превращение Московского княжества в великое Московское царство поставило правительство перед необходимостью вооруженной защиты его границ. Забота о содержании войска, а оно в основном состояло из служилых людей, получавших в качестве платы за ратные труды поместья, было задачей, которую правительству никогда не удавалось решить вполне удовлетворительно. Как установлено исторической наукой, земля была единственным капиталом государства. Пригодной для возделывания земли, находившейся в распоряжении правительства и выдававшейся как поместья, не хватало; это объясняется, как уже было сказано, и тем, что значительная часть земли находилась во владении Церкви и монастырей и все новые земельные наделы продолжали уходить из рук правительства<sup>298</sup>.

Уже до Собора 1503 г. великий князь московский предпринял первые шаги против монастырских и церковных

владений. После завоевания Новгорода (1478) он раздал в поместья служилым людям из Москвы обширные земельные владения в Новгородской земле, ранее принадлежавшие митрополиту и богатым монастырям, – характерная черта в московской колонизационной политике<sup>299</sup>. Новгородский архиепископ Феофил, последний владыка, избранный самими новгородцами, решительно протестовал против этих мероприятий московского правительства, но в 1480 г. он был смещен с кафедры и заменен назначенным Москвою архиепископом Сергием (1483–1484). В 1490–1491 гг. все церковные и монастырские владения были тщательно описаны специально присланными из Москвы подьячими<sup>300</sup>. Следствием этой описи была новая конфискация церковных и монастырских земель в пользу государства в 1491–1500 г., причем *мероприятие это коснулось и бедных монастырей*<sup>301</sup>.

Ясно, что инициатива заволжских старцев, выдвинутая на Соборе 1503 г., была для правительства очень кстати; хотя, после того как в результате решительных возражений Иосифа Волоколамского, эта инициатива потерпела провал, великий князь, внутренне сочувствовавший ей, не предпринял никаких шагов, чтобы добиться изменения постановлений Собора или хотя бы повторить новгородскую конфискацию в более широких масштабах.

Преемники Ивана III, несмотря на очень энергичную литературную деятельность князя-инока Вассиана, направленную против монастырских владений, тоже не приняли никаких определенных мер для ограничения земельных владений Церкви. Не последнюю роль в этом играло то обстоятельство, что митрополит Даниил (1522–1539), который всей душой разделял иосифлянские воззрения, находился в хороших отношениях с великим князем, особенно после 1525 г., когда он благословил второй брак Василия III. Правда, из постановлений Стоглавого Собора можно узнать, что при Василии правительство издало указ, запрещавший служилым людям в уездах Тверском, Микулинском, Торжковском и Белозерском передавать свои вотчины монастырям как вклад на помин души, позже этот запрет распространился на уезды

Ярославский, Суздальский и Стародубский<sup>302</sup>. После смерти Василия (1533), в период малолетства Ивана IV и правления великой княгини Елены, когда государственная власть фактически находилась в руках ее любимцев из бояр, правительству удалось частично ограничить рост монастырских владений. Сохранилась грамота 1535 г., в которой Глушицкому монастырю запрещается без разрешения великого князя покупать и выменивать вотчины, а также принимать их на помин души<sup>303</sup>. Годом позже у разных новгородских церквей и монастырей были секвестрированы правительством пожни, то есть необрабатываемые земли. Эти мероприятия вполне отвечали взглядам боярства, с неудовольствием смотревшего на переход боярских вотчин к Церкви<sup>304</sup>.

С начала царствования Ивана IV (1533–1584, в действительности 1546–1584) начинается новая эпоха в решении вопроса о монастырских владениях. Первая попытка юного царя сократить их рост, предпринятая в 1550 г., не привела к успеху из-за решительных возражений со стороны митрополита Макария<sup>305</sup>. Необходимость иметь землю для раздачи ее в поместья служилым людям и, возможно, беседы со старцем Артемием заставили царя в своих выступлениях («царских вопросах») на Стоглавом Соборе несколько раз поднимать вопрос о монастырских владениях в связи с критикой монастырского быта. Стоглавый Собор, в принципе подтвердивший неприкосновенность монастырских и церковных имуществ, издал, однако, «приговор» от 11 мая 1551 г., по которому владыки, получившие от боярских детей, служилых людей или крестьян землю в уплату за долги, обязывались вернуть эти наделы их прежним владельцам. Кроме того, возврату подлежали владения, переданные епископам или монастырям без разрешения царя. «А кто без государева ведома, – сказано в приговоре, – в которой монастырь вотчину свою даст по душе, и та вотчина у монастырей безденежно имати на государя». Покупать землю монастыри отныне тоже могли лишь с согласия царя<sup>306</sup>. Несмотря на свою формальную строгость, этот приговор, как мы увидим позже, на деле почти не исполнялся. Не надо забывать, что одновременно Собор

признал право Церкви – в лице митрополита, епископов и монастырей – на владение уже приобретенной землей. Поэтому приговор Стоглавого Собора явился всего лишь паллиативом. Далее мы увидим, что законодательство по монастырским владениям формально будет становиться все более строгим, но, с другой стороны, результаты этого ужесточения будут уничтожаться новыми жалованными грамотами царя.

Царский указ от 1557 г. давал право родственникам завещателей выкупать у монастырей наследственные владения, переданные им по завещанию, по твердо установленным ценам<sup>307</sup>. Но через несколько лет приговором Собора от 1572 г. этот указ был отменен. В то же время Собор постановил, что лишь бедные, малоземельные монастыри могли принимать в дар земельные владения. Теоретически этот приговор от 9 октября 1572 г. был очень важен, ибо он ограничивал дальнейший рост богатств больших монастырей: «в большие монастыри, где вотчин много, вперед вотчин не давати». Вотчины должны были быть возвращены служилым людям, «чтоб в службе убытка не было и земля бы из службы не выходила»<sup>308</sup>.

Следующий Собор (1580) решал вопрос в большей степени в пользу государства: было принято общее правило, по которому ни митрополит, ни епископы, ни монастыри не могли получать земли от вотчинников путем покупки или в залог<sup>309</sup>. Собор обосновал этот приговор тем, что Московское царство окружено врагами (Собор подразумевал, вероятно, войну на западе, в Ливонии, и набеги крымских татар), для отражения которых нужны хорошо вооруженные и экипированные служилые люди. А служилые люди до крайности обеднели и не располагают ни землей, ни деньгами для своей экипировки. Кроме того, Собор отмечал, что обогащение монастырей влечет за собой порчу монашеской жизни, создает у монахов привычку к избыточной еде и питью; возможно, тут отразились взгляды участников Собора.

Приговор Собора 1580 г. – главным образом его первая часть – мог бы стать новой программой правительственных мероприятий в решении вопроса о церковных владениях, если

бы он получил практическое воплощение. Через два года, 20 июля 1584 г., уже при царе Федоре (1584–1598), был созван новый Собор. Этот Собор подтвердил приговор 1580 г. и дополнил его очень важными мерами, а именно: если не навечно, то на неопределенное время отменялись тарханы – «до государева царева... указу... тарханы отставити, покаместа земля поустроитца... а платить тарханом всякие царские подати и земские розметы, всяким тарханом... со всеми людьми»<sup>310</sup>.

Эта новая мера правительства, вызванная главным образом очень трудным финансовым положением государства, в действительности была направлена против церковных и монастырских владений, ибо почти все они были освобождены от налогов и податей в пользу государства специальными жалованными грамотами и тарханами. Если бы эта программа была проведена правительством в жизнь, то, с одной стороны, можно было бы говорить о резком изменении правительственной политики в отношении церковных и монастырских владений, а с другой – ожидать значительного роста денежных поступлений в государственную казну. Но этот приговор Собора очень скоро – как это часто случалось в административной практике Московского государства – был нарушен самим правительством<sup>311</sup>. Интересно и важно то обстоятельство, что власти смотрели на приговор Собора от 20 июля как на действительную отмену тарханов и старались как можно скорей применить его на практике. Уже в начале осени того же года от монастырей поступили челобитные, из которых видно, что местные власти требовали от них налогов<sup>312</sup>.

Из разных актов видно, что монастырские власти сразу после издания указа от 20 июля 1584 г. предпринимали шаги, чтобы обойти его. Уже 11 августа, то есть через три недели, Соловецкий монастырь добился сохранения за собой старых тарханов, правда, в обмен на обязательство платить ежегодный оброк<sup>313</sup>. Можно привести и другие примеры половинчатости правительственной политики, так что это новое законодательство не принесло особых практических выгод государству.

Очень характерна хозяйственная деятельность Кирилло-Белозерского монастыря, который в течение XVI в. обогатился обширными земельными владениями. Из актов этого монастыря видно, что монастырские власти после приговора Стоглавого Собора вовсе не думали сокращать свои земельные приобретения в соответствии с этим приговором. Напротив, как раз в первые годы после Собора – между 1551 и 1572 гг. – монастырские власти занимались покупкой новых земель, в основном на севере, а самое главное – монастырь даже не пытался испросить на это разрешения у царя. После указа 1572 г., запрещавшего принимать от служилых людей земельные вклады на помин души, монастырь старался обогащаться за счет передаваемых ему как вклады солевых копей и солеварен. А после приговора 1580 г. монастырским властям удалось добиться от царя сохранения ранее выданных тарханов<sup>314</sup>. Подобные примеры в последние годы XVI и в начале XVII в. мы найдем в хозяйственной деятельности и других монастырей, например в Тверском и Угличском уездах<sup>315</sup>. Примеры эти лишней раз доказывают, насколько расхотились в Московском государстве формальное законодательство и его практическое применение; в течение XVI в. вопрос о церковных и монастырских владениях так и не получил окончательного разрешения<sup>316</sup>.

## 5. Меры, принятые в XVII веке до 1648 г.

Политические, социальные и экономические потрясения Смутного времени (1598–1613)<sup>317</sup> могли бы вызвать определенные перемены в правительственной политике по вопросу о монастырских владениях. Однако, анализируя эту политику, мы в 1-й половине XVII в., до 1649 г., до Уложения царя Алексея (1645–1676), не обнаруживаем никаких значительных перемен.

Хотя финансовое и хозяйственное положение Московского царства после Смутного времени было очень трудным, правительство не могло решиться на проведение каких-либо серьезных мер по секвестрированию монастырских земельных владений<sup>318</sup>. Можно утверждать, что сама мысль о секуляризации церковных владений была чужда церковно-политическим воззрениям светской власти; кроме того, не надо забывать, что при царе Михаиле (1613–1645) влияние патриарха Филарета (1619–1633), отца царя, было огромным, и патриарх, разумеется, оказал бы решительное противодействие любому ограничению прав Церкви на земельные владения<sup>319</sup>. Поэтому правительство по-прежнему действовало половинчато и в своих распоряжениях лишь косвенно затрагивало вопрос о церковных владениях<sup>320</sup>.

В этом отношении необходимо вспомнить о двух указах. Первый, от 28 ноября 1620 г., то есть изданный в ту пору, когда патриарх Филарет по молодости царя Михаила играл огромную роль в управлении государством<sup>321</sup>, позволял служилым людям свободно распоряжаться теми вотчинами, которые они получили за службу во времена царя Василия Шуйского, в том числе дарить их монастырям на помин души или продавать<sup>322</sup>. Два года спустя, 27 августа 1622 г., был опубликован другой указ, согласно которому вотчины, полученные монастырями как вклады на помин души, в дар или приобретенные путем покупки после 1613 г., могли быть выкуплены у монастырей родственниками завещателей, дарителей или передавших их лиц; вотчины же, ставшие собственностью монастырей до 1613

г., могли быть выкуплены лишь в том случае, если челобитные об этом поступили до 1613 г. и если о деле было доложено царю; те владения, на которые челобитных подано не было, оставались в собственности монастырей<sup>323</sup>.

В административной практике было принято издавать некоторые распоряжения не для всего государства, а лишь для отдельных его областей; такие распоряжения часто касались и монастырских владений. Так, в 1624 г. было издано специальное распоряжение по Устюжскому уезду на севере, запрещавшее продажу и вклады на помин души черных земель и сел, то есть сел, в которых жили вольные крестьяне, платившие подати и исполнявшие другие повинности в пользу государства. Монастырские власти, однако, как и в XVI в., нашли пути, чтобы обойти и этот указ 1624 г. Поэтому в 1651 г. правительство распорядилось черные земли, приобретенные после указа 1624 г., вернуть государству и перевести крестьян, живущих на этих землях, в государственную казну<sup>324</sup>.

Практическое значение имел указ 1641 г., который, собственно, касался не монастырских владений, но, главным образом, монастырских крестьян; действенным он оказался потому, что его проведение в жизнь зависело не от правительства, а от частной инициативы. Поводом для этого указа послужили известные «челобитные 1641 г.». Служилые люди из разных городов и уездов жаловались царю на привилегии монастырей, позволявшие им обеспечивать себе лучшее хозяйственное положение и переманивать крестьян из наследственных вотчин и поместий служилых людей на свои земли, а также поселять в своих владениях беглых крестьян. Служилые люди жаловались также на то, что привилегии, касавшиеся урочных, или заповедных, лет, вносили много путаницы в вопрос о подсудности, ибо судебные права разных монастырей были различными. Все это благоприятно сказывалось на хозяйстве монастырей, но приносило большие убытки служилым людям. Челобитчики просили издать указ, который бы разрешал владельцам крестьян бессрочно добиваться возвращения беглых и перешедших на церковные земли крестьян, обязанных платить оброк. (Крестьяне лично

были свободны, но прикреплены к земле.) Царь Михаил соответствующим указом удовлетворил прошения челобитчиков, и теперь многие служилые люди могли вести в судах тяжбу с монастырями в порядке частной инициативы<sup>325</sup>.

Этот указ 1641 г. лишь косвенно касался принципиального вопроса о монастырских владениях, но он лишней раз привлек к нему внимание правительства. И действительно, несколько лет спустя Уложением 1649 г. светская власть затронула привилегии церковных учреждений, но пока не самым решительным образом; прошло еще полстолетия половинчатых решений, прежде чем вопрос о монастырских владениях стал решаться по-другому.

## 6. Уложение 1648 г.

Соборное Уложение царя Алексея Михайловича 1649 г. – результат деятельности земского собора 1648-49 гг.<sup>326</sup> – не могло обойти столь важный для экономики Московской Руси вопрос о церковных и монастырских владениях. Нельзя также забывать, что многие из постановлений этого столь знаменитого земского собора были приняты по многочисленным челобитным людей разных сословий, тех сословий, которым не нравились правовые и финансовые привилегии церковных учреждений. Этим объясняется тот факт, что Уложение, отвечавшее запросам этих сословий, подтвердило прежний указ 1580 г. и окончательно запретило патриарху, епископам и монастырям приобретать новые земли каким бы то ни было образом (Уложение, глава 17, § 30 и 42). Кроме того, все посады и слободы, расположенные на церковных и монастырских землях и освобожденные благодаря различным привилегиям от тягловой повинности, передавались в ведение государственной казны, а церковным учреждениям было запрещено приобретать и основывать такие слободы (Уложение, глава 19, § 1, 5, 7–9, 13, 15, 16). Представленные на земском соборе сословия требовали большего, а именно секвестрирования всех земель, перешедших в руки духовенства после 1580 г., для раздачи их в поместья малоземельным служилым людям. Но эти притязания сословий натолкнулись на энергичное сопротивление духовенства и не получили удовлетворения – в Уложении они не отражены. Царь лишь пообещал распорядиться о проведении описи всех земель, приобретенных после приговора 1580 г.<sup>327</sup>

Требование о частичной секуляризации успеха не имело. Правительство могло пойти лишь на то, чтобы ограничить дальнейший рост церковных владений. Церковь сохранила старые владения – те, которые она приобрела до и после приговора 1580 г. Поскольку земский собор 1649 г. не изрек никакого приговора о владениях, приобретенных до 1580 г., а

требование сословий о секвестрировании земель, полученных после приговора 1580 г., было отвергнуто царем, то Церковь считала, как это не раз выражено было впоследствии, что в Уложении содержится признание права Церкви на находящиеся в ее распоряжении земельные владения.

В Уложении 1649 г. сделана попытка *de jure* (глава 17, § 42) подтвердить приговор 1580 г. и более ранний приговор Стоглавого Собора, чтобы ограничить покупку монастырями земли. В 1651 г. правительство даже распорядилось «отписать на государя» деревни, купленные или полученные в заклад монастырями, приходами и купцами, если эти деревни расположены в черных тягловых волостях<sup>328</sup>. К сожалению, нет доказательств того, что это распоряжение было проведено в жизнь. Напротив, известно, что правительство – вопреки Уложению 1649 г. и распоряжению 1651 г. – разрешало отдельным монастырям в ответ на их прошения приобретать населенные крестьянами земли в черных тягловых волостях<sup>329</sup>. Цари сами нарушали Уложение 1649 г.: документы 2-й половины XVII в. дают немало примеров того, как монастыри получали из государевых владений в дар от царей и необработанные земли, и земли, населенные крестьянами<sup>330</sup>. Таким образом, в XVII в. правительство шло по тому же пути, что и в XVI в., а строгие формулировки Уложения 1649 г. фактически очень мало ограничивали права монастырей на земельные владения.

## 7. Приказ Большого Дворца и Монастырский Приказ

На основании Уложения 1649 г. было создано новое учреждение, так называемый Монастырский приказ, который в действительности не имел особенно большого значения в решении вопроса о монастырских владениях, да по сути дела и не был чем-то по-настоящему новым; однако учреждение Монастырского приказа повлекло за собой перемены в подсудности духовенства, а также некоторые изменения в политике московского правительства по отношению к Церкви<sup>331</sup>. Поэтому создание Монастырского приказа вызвало очень сильное недовольство и критику, открытую и тайную, со стороны духовенства, что объяснялось переменами именно в этой области, а не в вопросе о церковных и монастырских владениях<sup>332</sup>.

Хотя светская власть Московской Руси в период с 1503 по 1649 г. не могла решиться на проведение коренных преобразований в деле церковных, и в первую очередь монастырских, владений, частично из-за влияния архиереев на правительство, частично же из-за религиозных воззрений людей той эпохи, однако правительство все же считало необходимым хотя бы составить себе представление о состоянии церковных и монастырских владений, установить некоторый контроль за ними и обеспечить себе определенные выгоды от монастырского хозяйства. Учреждение Монастырского приказа было, однако, лишь несущественным новшеством в политике правительства, ибо уже задолго до Монастырского приказа и Синода петровской эпохи московская светская власть ввела постоянный контроль за церковными учреждениями, в том числе и в вопросе о монастырских владениях. Контроль осуществлялся Приказом Большого дворца. Это было одно из таких учреждений Московской Руси, деятельность которого нельзя не учитывать при обсуждении вопроса о взаимоотношениях между Церковью и государством.

В первый раз Приказ Большого дворца упоминается в 1547 г.<sup>333</sup>, хотя можно предположить, что существовал он и раньше,

уже во времена великого князя Ивана III (1462–1505), но его деятельность имела тогда меньший размах<sup>334</sup>. «Все дела, относящиеся до церковных учреждений и их вотчин и подлежащие непосредственно государевым указам, докладывались государю с половины XVI до половины XVII в. (до Соборного Уложения 1649 г.) чрез Приказ Большого дворца. В нем и ведались они; чрез него исходили царские грамоты к церковным властям, учреждениям и подлежащим лицам»<sup>335</sup>. В актах не один раз упоминаются случаи, когда монастырские дела решались именно здесь<sup>336</sup>. Это учреждение, имевшее под своим надзором самые разнообразные дела, что было обычным для управления в Древней Руси, среди прочего осуществляло и контроль за монастырскими владениями; документы эпохи царя Михаила (1613–1645) часто упоминают об отделении этого приказа, именовавшемся уже «Монастырский приказ и Приказ монастырских и переносных дел»<sup>337</sup>. Приказ находился под управлением боярина, который назывался дворецким, и дьяков. В нем решались все финансовые дела, связанные с монастырскими владениями: общее тягло с черной земли, тягло с рыбной ловли, которое государство сдавало на откуп монастырям за определенную плату, тягло с солеварен и других хозяйственных заведений<sup>338</sup>; позже, в XVII в., здесь ведали также собиранием урожая и набором рекрутов на военную службу<sup>339</sup>. Но все это касалось лишь тех монастырей, которые имели царские жалованные грамоты; монастыри, которые таких грамот не имели – а они тоже существовали, – в выплате тягла, оброков и налогов были подотчетны местной власти<sup>340</sup>.

В Приказе Большого дворца учитывались все распоряжения и жалованные грамоты, касавшиеся разных монастырей, здесь сосредотачивался контроль за описью и обложением налогами земельных владений и другого имущества церковных учреждений, сюда поступали отчеты о покупках и расходах этих учреждений. Но делалось это не на основе единообразного, общеобязательного законодательства, а на основе отдельных распоряжений и указов царя, не одинаковых по отношению к разным монастырям, зависевших от личных пристрастий царя, от условий времени и ловкости монастырских властей. Здесь же

выдавались новые жалованные грамоты и тарханы, утверждались старые грамоты, выяснялись спорные вопросы, рассматривались челобитные и жалобы, регистрировались дарственные монастырям в виде земельных владений, а также ежегодной или одноразовой денежной помощи (руги)<sup>341</sup>. Одним словом, здесь был узел всех сношений правительственных учреждений с монастырями и монастырским хозяйством. Монастыри, большие и малые, стремились попасть в ведение Приказа Большого дворца больше по практическим, чем юридическим соображениям, ибо эта зависимость освобождала от многих и частых трений с местными властями, которые были в Московской Руси весьма искусны в делах такого рода. Наличие у монастыря жалованной грамоты было важно не только в правовом и хозяйственном отношении, но и потому, что освобождало монастырь от надзора со стороны местной власти. Отсюда то странное обстоятельство, что некоторая зависимость от Приказа Большого дворца была желанна для монастырей и ценилась ими. Это может показаться парадоксальным, но, по воззрениям духовенства той поры на взаимоотношения между государством и Церковью, в этой зависимости не заключалось никакого нарушения прав Церкви и ее учреждений – в отличие от вопроса о подсудности духовенства, для него принципиально важного. Приказ Большого дворца не мог сам отменить права Церкви на земельные владения, поэтому в интересах Церкви было поддерживать тесные отношения с приказом, акцентируя финансовые и хозяйственные выгоды для правительства, проистекавшие из существовавшего положений вещей. Время от времени, при ухудшении финансового и хозяйственного положения государства правительство пыталось поставить на обсуждение вопрос о монастырских владениях, но, как уже было сказано выше, правительству не удалось ни на одном из Соборов, занимавшихся этим вопросом, существенно продвинуться в его решении; приговоры формально были часто достаточно строгими, но на практике всегда получался *circulus vitiosus* (порочный круг. – Прим. пер.).

Учреждение Монастырского приказа тоже не принесло серьезных перемен. Самая характерная черта законодательства

Московской Руси – это его хроническая неполнота и запутанность; не связано ли это с тем историческим обстоятельством, что Древняя Русь, в отличие от Западной Европы, не знала римского права, которое так отчетливо умеет очерчивать все юридические вопросы? «Отсюда в законоположениях Уложения недомолвки, неопределенность и противоречия и какая-то двойственность в началах»<sup>342</sup>, особенно в вопросе о подсудности духовенства; таким образом, для нового учреждения в Уложении не было отчетливого правового основания. Монастырский приказ взял у Приказа Большого дворца все дела, связанные с монастырскими владениями, и вел их точно так же, как и его предшественник. Когда Собор 1667 г. уничтожил подсудность духовенства Монастырскому приказу<sup>343</sup>, в ведении приказа оставались еще дела, связанные с тяглом и налогами, которыми обложены были церковные и монастырские земли, чем ранее ведал Приказ Большого дворца; изменения были незначительными, и скорее практического, чем принципиального характера. Деятельность Монастырского приказа, как пишет Горчаков, «была весьма слаба даже и в пределах, ему указанных»<sup>344</sup>. 17 декабря 1677 г. издан был указ царя, положивший конец существованию Монастырского приказа: ему повелевалось передать все дела Приказу Большого дворца<sup>345</sup>, так что монастырские владения снова переходили по всем упомянутым уже вопросам в ведение этого последнего.

Собор 1667 г. сделал, однако, шаг вперед. Члены этого Собора, иерархи и духовенство, признали развращающее влияние богатства на монастырскую иноческую жизнь и запретили монахам владеть личной недвижимой собственностью, поскольку это противоречит иноческим обетам<sup>346</sup>, сделав, таким образом, только полдела. Вопрос о монастырских владениях на Соборе 1667 г. не был даже затронут, и можно смело утверждать: Собор, добившийся столь большого успеха в вопросе о подсудности духовенства, твердо придерживался мнения, что церковные учреждения имеют полное право на земельные владения<sup>347</sup>.

Таким образом, в решении вопроса о монастырских владениях в конце XVII в. не было сделано ничего принципиально нового: земельные владения оставались в руках монастырей, и это не могло не влиять на монастырский быт. Опасения и предсказания нестяжателей 1-й половины XVI в. вполне оправдались историческим развитием. В течение двух столетий обмирщение монашеской жизни постоянно усиливалось и все глубже проникало в строй монастырского быта. Монастырь, со своим хозяйством, со своими постоянными материальными заботами, из места отречения от мира превращался в своего рода хозяйственное предприятие. Экономическое положение монастырей стало основой их внутренней жизни в XVI-XVII вв. Многие негативные черты монашеского быта, которые вели иночество к обмирщению и кризису, объясняются тем, что не были воплощены в жизнь воззрения нестяжателей. Вина в этом в немалой степени лежит на их противниках – иосифлянах. Реформы царя Петра Великого, ураганом пронесшиеся по Московской Руси, потрясли и древнерусский монастырский быт. Если бы они были проведены своевременно, то могли бы, по крайней мере, затормозить процесс обмирщения монашеской жизни. Но церковная реформа Петра и его взгляды на христианское иночество строились на неверной основе и исходили отнюдь не из воззрений нестяжателей. Поэтому и процесс обмирщения не прекратился, он продолжался и далее, только в несколько иных формах.

## **Глава VII. Основные направления монастырской колонизации в XVI-XVII вв.**

## 1. Государственно-политические условия колонизации

Вопрос о монастырских земельных владениях, который так и не был решен окончательно, несмотря на множество полемических сочинений и некоторые мероприятия московского правительства, имел особое значение для устройства монашеского быта в этот период. Обогащение монастырей вовлекало лучшие силы русского иночества, за редкими исключениями, в движение, направленное в сторону, противоположную монашескому идеалу. Но не только хозяйственный рост уже существующих монастырей создавал такое положение. В XVI-XVII вв. было основано много новых монастырей, которые либо получали в дар, либо сами приобретали обширные земельные владения, так что рост монастырских владений связан был не только с обогащением старых, но и с появлением в разных концах территориально выросшего Московского царства новых монастырей, которые очень скоро превращались в большие хозяйственные колонии.

Монастырская колонизация в этот период – с 1-й четверти XVI до конца XVII в. – носит иной характер, чем уже охарактеризованная нами монастырская колонизация XIV-XV вв., когда главными районами колонизации были центр Московского великого княжества и северное Заволжье. В Заволжье в XV в. древнерусский инок, движимый чисто аскетическими побуждениями, был главным действующим лицом в хозяйственном оживлении огромного лесного края, русской Фиваиды, в котором были тогда лишь крохотные «починки» крестьянской колонизации. Московское государство без особых усилий присвоило себе плоды многолетней монастырской колонизации Заволжья. Территориальный рост Московского великого княжества и превращение его в Московское царство, объединение удельных княжеств, успешная борьба на востоке, приведшая в 1552 г. к завоеванию Казанского ханства, медленная, но постоянная колонизация в южном и юго-восточном направлении, в степном крае между

Днепром и Волгой, – все это привело к основанию множества укрепленных городов, а позже к созданию укрепленной линии – «засечной черты», которая защищала новые поселения. На востоке и юге главным деятелем и регулятором колонизации было само государство, хотя вольные колонисты зачастую опережали его в освоении новых земель.

История монастырской колонизации после 1-й четверти XVI в. определяется этим обстоятельством. Монастыри строились теперь, как правило, либо в городах, либо вблизи от них, то есть это были городские монастыри, сильно отличавшиеся от лесных пустыней русского Севера. Большая часть из них основана была не по свободному почину отдельных подвижников, а по приказу государственной и церковной власти. Почти все монастыри строились сразу после основания города, и их существование, строй монашеского быта в них были тесно связаны с государственно-политическим значением городов, в которых они появлялись. Многие монастыри создавались по приказанию светской и церковной власти – на это важное обстоятельство следует обратить особое внимание. Основание монастырей было для царя или митрополита одновременно и государственным, и миссионерским делом; их строили, главным образом, на этнографически пестром Востоке, с сравнительно многочисленным языческим населением, а русский город без церквей и монастырей был для людей того времени просто немыслим. Христианизация новоприобретенных областей была для московского правительства его благочестивым долгом<sup>348</sup>, и на монашество восточных, новооснованных монастырей ложилась обязанность проведения широкой христианской миссии – в XIV-XV вв. деятельность такого рода была весьма скромной. Это дело, которое отчасти препятствовало процессу обмирщения монастырского быта, тоже было одной из характерных черт эпохи. Занимаясь историей колонизации, мы приходим к выводу, что в разных областях страны местные обстоятельства играли не последнюю роль в устройении монашеской жизни в той или иной обители.

## 2. Шесть основных областей монастырской колонизации

XVI-XVII вв. были эпохой бурного строительства монастырей. По приблизительным выкладкам В. О. Ключевского<sup>349</sup>, можно составить таблицу соотношения пустыней и городских монастырей:

Века XIV XV XVI XIV-XVI

Пустыни 42 57 51 150

Городские монастыри 42 27 35 104

Итого 84 84 86 254

В XVII в. основано было около 220 монастырей<sup>350</sup>.

Итак, за два века появилось более 300 новых монастырей, что, однако, не говорит об усилении аскетических настроений в русском народе в ту пору, ибо частная инициатива в этом деле играла незначительную роль. Основание новых монастырей в этот период диктовалось государственно-и церковно-политическими соображениями и связано было с потребностями, возникавшими в том или ином месте в определенное время. Это станет особенно очевидным, если обратить внимание на территориальное размещение новооснованных монастырей. В этом отношении территорию Московского государства можно разделить на шесть областей, границы которых связаны не с особенностями органичного территориального роста Московского государства, а с колонизационными мероприятиями московского правительства, которые в выделяемых нами областях имели неодинаковый размах и значение, в двух областях они почти совсем не проводились, и как раз в этих областях основано было очень мало новых обителей<sup>351</sup>.

Первая область включает в себя центральные районы Московского государства. Ее северная граница проходит по Волге от впадения Мологи до устья Суры, восточная граница идет по рекам Оке и Суре, на западе границей Московского центра является Тверская земля, а на юге – река Ока и ее приток Мокша.

Вторую область составляет русский Север – Заволжье и Поморье, земля от Волги до Белого моря, уже известная нам русская Фиваида, поприще для аскетических подвигов иноков XIV-XV вв.

Районы к югу от Тулы и вокруг Калуги образуют северную границу бескрайних степей между верховьями Дона и Окой; их южную границу обозначить нельзя, ибо из года в год территория Московского государства росла в направлении на юг в результате государственной и вольной колонизации, строились новые города, а необрабатываемые степные земли верстались в поместья служилым людям. Здесь днем и ночью велась жестокая борьба с кочевниками юго-востока и крымскими татарами, которые нападали на новые города, деревни и поместья служилых людей, грабили и сжигали их, и поэтому крестьянские поселения то возникали вновь, то исчезали. Эти районы образуют третью область колонизации.

Западные районы от Новгорода и Пскова до Смоленска образуют четвертую область.

К востоку от Суры и к юго-востоку от Мокши расположено Среднее Поволжье – в прошлом татарское Казанское ханство, – где с середины XVI в. развернулась бурная колонизация; Русская Церковь соприкасалась здесь с пестрым нехристианским населением, и именно здесь имелись широкие возможности для христианской миссии. Это пятая область – Понизовье.

Наконец, шестую область образуют Урал и Сибирь, где русская колонизация шла медленно, но непрерывно, при этом русификация и христианизация сливались в единую государственно-и церковно-политическую задачу.

### 3. Монастырская колонизация в Московском центре

Что касается московского центра, то здесь в XVI-XVII вв. было основано 54 новых монастыря, из них 32 в городах и 22 в сельской местности, но вблизи городов. 16 городских монастырей было основано в XVI в. и столько же в XVII в., а из загородных монастырей лишь 9 приходятся на XVI в., 13 – на XVII в.

Столица, Москва, разумеется, стоит на первом месте. Из основанных здесь новых монастырей заслуживают упоминания следующие: столь знаменитый в позднейшее время, сохранившийся и донныне Донской монастырь (1592), Знаменский (1613), Страстной женский монастырь (1614), Заиконоспасский (1660), а также Воскресенский Новоиерусалимский монастырь – любимое детище патриарха Никона<sup>352</sup>.

Из монастырей, появившихся во Владимирской земле, следует упомянуть Успенскую пустынь, в 35 км от города Суздаля, основанную по собственному почину монахом Ионой (1624), Успенскую Флорищеву пустынь (1654) и Введенскую Островскую пустынь (около 1695 г.); две последние позже, в конце XVIII и начале XIX в., стали очагами русского старчества. Монах по имени Лукиан в 1594 г. основал Богородицкую пустынь, примерно в 25 км от города Переславля-Залесского.

В Костромской земле основано было 6 монастырей, которые ничем особенным не знамениты<sup>353</sup>. В Ярославской земле суровым подвижником прп. Геннадием († 1565) в 1529 г. был основан Спасский монастырь, а в 1543 г. прп. Адрианом († 1550) – Успенский монастырь, в 6 км от города Пошехонье.

11 новых обителей было основано в Тверской земле. Среди них: Нило-Столобенская пустынь на острове на озере Селигер, где в течение 27 лет столпничал подвижник и пустынножитель Нил († 1554); его очень почитало окрестное население, а позже и вся Русь; через 40 лет после преставления Нила на месте его подвигов инок Герман основал пустынь. Множество чудес было

явлено от мощей Нила, и в 1667 г. Русская Церковь причислила его к лику святых<sup>354</sup>.

Из обителей Калужской земли мы упомянем Введенскую Оптину пустынь – собственно говоря, старый монастырь, появившийся еще в середине XV в., но пришедший в запустение и возобновленный в 1625 г. В XIX в. эта пустынь прославилась своими старцами<sup>355</sup>.

## 4. Монастырская колонизация на Севере

На Севере, в Заволжье и Поморье, где в XIV-XV вв. процветало русское подвижничество, тишина и безлюдье лесов и болот по-прежнему привлекали основателей новых обителей, и в течение двух следующих столетий здесь появилось 30 монастырей и пустыней, среди них только 7 городских монастырей. Но пустыни, основанные в это время, имели иной характер, чем их предшественницы: сразу после основания они получали земельные владения, главным образом по челобитным своих основателей, а также различные привилегии, развивали бурную хозяйственную деятельность, вели тяжбы с соседними крестьянами о земельных угодьях, и насельники их совсем не походили на суровых подвижников XIV-XV вв. Примером может служить Антониев Сийский монастырь, основанный в 1520 г. прп. Антонием Сийским († 1557), в 100 км от города Холмогоры. Во время издания закона о секуляризации (1764) Сийский монастырь принадлежал уже к числу богатейших в России<sup>356</sup>. И еще один пример: в 1604 г. вдовый священник Мирон основал Богородицкий Красногорский монастырь, примерно в 200 км от Архангельска, превратившийся впоследствии в огромное и процветающее хозяйственное заведение<sup>357</sup>.

Всего за это время в Поморье было основано 19 монастырей, из них 11 в XVI в., все вне городов, и 8 – в XVII в. (2 городских монастыря и 6 пустыней).

Из монастырей, основанных в Олонецкой земле, заслуживают упоминания две обители: Николаевская Ондрусовская пустынь (1520), в 30 км от города Олонца, основанная прп. Адрианом († 1549), учеником св. Александра Свирского, и Троицкий монастырь на Климецком острове Онежского озера, основанный прп. Ионой<sup>358</sup>.

Личный почин основателей монастырей особенно проявился в Вологодской земле, где в этот период было основано 15 монастырей<sup>359</sup>. Прп. Арсений († 1550), из семьи боярина Сухорусова, постриженник Троице-Сергиева

монастыря, в 1521–1529 гг. был там игуменом, но предпочел уединение и, сложив с себя игуменский сан, ушел в вологодские леса, где в 1530 г. основал пустынь<sup>360</sup>.

Другой суровый подвижник, прп. Феодосий Тотемский († 1568), по желанию окрестного населения в 1554 г. основал Спасо-Суморин монастырь; впоследствии этот монастырь тоже стал крупным вотчинником<sup>361</sup>.

Личному почину основателя обязана своим появлением и Владимирская пустынь. Согласно благочестивому преданию, житель Вологды в дремучем лесу в окрестностях города сподобился лицезреть Владимирскую икону Божией Матери. Потрясенный чудесным явлением, он постригся в монахи с именем Иосиф († 1612) и в 1588 г. на месте видения основал малую пустыньку. Леса вокруг пустыни были сущим наказанием для жителей окрестных селений, ибо в них орудовала разбойничья шайка во главе с предводителем Аникой. Иосиф, первый настоятель новой пустыни, согласно преданию, побудил Анику порвать со своим кровавым ремеслом, превратив Савла в Павла. Поэтому в народе пустынь стала называться Зааникеевской, ибо она расположена за лесами, в которых разбойничал Аника. Впоследствии подвижник Иосиф Вологодский был прославлен как местночтимый святой<sup>362</sup>.

В XVII в. в Вологодской земле было основано еще несколько обителей. Нужно упомянуть одну из них, созданную тоже по личному почину ее основателя. Инок по имени Филипп в 1654 г. основал Знаменскую пустынь (примерно в 35 км от города Устюга), которая позже пользовалась большим почитанием у местного населения. К сожалению, нет никаких сведений о житии основавшего ее подвижника<sup>363</sup>.

В 1460 г. учениками прп. Дионисия Глушицкого (ср. главу III) был основан Семигородский монастырь. Позже насельники покинули его, и монастырь запустел. В начале XVII в. он был возобновлен (на этот раз иноками Покровского Глушицкого монастыря, основанного прп. Дионисием в XV в.)<sup>364</sup>.

## 5. Монастырская колонизация на Западе

В области, лежащей к западу от Московского центра, в XVI-XVII вв. появилось 23 новых монастыря: 15 городских и 8 загородных.

На первом месте стоит Новгородская земля, где возникло 9 обителей. Две из них были основаны великими подвижниками благочестия: Кирилло-Новоезерский монастырь – прп. Кириллом Новоезерским († 1532), и Троицкий Ирапский монастырь – прп. Филиппом († 1527); обе обители появились около 1517 г.<sup>365</sup> Из других монастырей следует упомянуть Богородицкий монастырь в городе Тихвине. Основан он был по приказу царя в 1560 г. в память о явлении в Тихвине в 1383 г. чудотворной иконы Божией Матери, пользующейся большим почитанием у русского народа<sup>366</sup>.

В Псковской земле преимущественно появлялись городские монастыри, например, в самом Пскове в XVI в. основано было кроме мужских 4 женских монастыря<sup>367</sup>. Из монастырей, расположенных вне Пскова, особого упоминания заслуживает Псково-Печерский монастырь, основанный в XV в., в конце этого же столетия разрушенный ливонскими немцами и возобновленный около 1520 г.<sup>368</sup>

Сравнительно много монастырей построено было в Смоленской земле. Прп. Герасим Болдинский († 1554) основал четыре обители. Самая знаменитая из них – Свято-Троицкий Болдинский монастырь (1528), примерно в 18 км от города Дорогобужа; через несколько лет после этого св. Герасим основал Предтеченский монастырь (около 1535 г.) в лесах, в окрестностях Вязьмы, потом он отправился на юг в непроходимые брынские леса и там, на реке Жиздре, основал Введенский монастырь (между 1535 и 1545 гг.), последним из основанных им монастырей был Рождественский, около города Дорогобужа. Для обителей, основанных прп. Герасимом, характерно большое число иноческой братии. Например, в Болдинском монастыре уже в середине XVI в. спасалось больше 100 иноков, пустыни в брынских лесах насчитывали до

40 монахов. Прп. Герасим во всех основанных им монастырях вводил строгий общежительный устав<sup>369</sup>. Болдинский монастырь постепенно приобрел много земельных владений и в XVII в. развернул бурную хозяйственную деятельность<sup>370</sup>.

Из монастырей, основанных в XVII в., можно назвать Преображенский монастырь в городе Брянске, просуществовавший лишь 68 лет. Основан он был князем Д. А. Барятинским в 1694 г., а сразу после издания закона о секуляризации (1764) закрыт. Этот монастырь известен главным образом потому, что там спасался суровый подвижник по имени Поликарп († 1624), проводивший жите свое в строгом аскетическом воздержании<sup>371</sup>.

## 6. Монастырская колонизация в Понизовье

Очень много монастырей основано было в обширной области по обоим берегам Средней Волги, до реки Суры на западе и до Уральских гор на востоке, – области, которая на московском приказном языке именовалась Понизовьем и составляла особую административную единицу<sup>372</sup>. Как уже было упомянуто, Понизовье предоставляло монастырям и иночеству большие возможности для христианской миссии. Даже если и не деятельностью, то уже самим своим существованием в области с очень пестрым нехристианским населением они могли служить делу христианизации. Что касается XVI-XVII вв., то, к сожалению, в это время никакой особенно активной миссионерской деятельностью монашество здесь не занималось; лишь в XVIII в. можно говорить о некоторых успехах христианских миссионеров в Понизовье.

В отличие от других областей Московского государства, по Понизовью у нас много материала, который освещает не только историю монастырской колонизации, но и постоянный рост монастырских земельных владений<sup>373</sup>. В течение 100 лет борьбы с татарским Казанским ханством, закончившейся завоеванием Казани 2 октября 1552 г.<sup>374</sup>, московская колонизация в области Средней Волги делала свои первые шаги: в 1523 г. у впадения реки Суры в Волгу был основан город Васильсурск, а в 1551 г. у впадения Свияги в Волгу – Свияжск. В Свияжске по приказу царя Ивана построены были не только церкви, но и монастырь. Этот Троицкий Свияжский монастырь, основанный по распоряжению государственной власти, открывает богатую историю монастырской колонизации в Понизовье<sup>375</sup>. После завоевания Казани в 1552 г. монастырская колонизация продвинулась дальше, она шла рука об руку с основанием новых городов, которые возникали планомерно, по воле московского правительства, стремившегося удержать в своих руках Понизовье и всю Волгу до Астрахани, окончательно завоеванной Москвой в 1557 г.<sup>376</sup> Лишь в Смутное время колонизационная деятельность Москвы прервалась на

несколько лет. Таким образом, история основания новых городов распадается на два периода: 1) до конца XVI в. и 2) XVII в. На два периода можно разделить и историю основания новых монастырей, которые большей частью появлялись одновременно с городами или вскоре после их основания<sup>377</sup>.

Мы выявили 21 город и 31 монастырь, основанные в Понизовье в эту эпоху; сюда надо прибавить еще 3 монастыря, появившиеся до 1551 г. (ср. таблицу 6 А). Итак, в течение 50 лет возникло 30 монастырей, и для этих монастырей, как это видно из таблицы 6 А, характерны следующие черты: 1) все монастыри были построены в городах или рядом с ними – то есть это были городские монастыри, решительно отличавшиеся от пустыней русского Севера, лишь монастырь, вокруг которого позже вырос город Краснослободск, и монастырь в Нижнеломовском уезде были построены сравнительно далеко от городов; 2) почти все монастыри были созданы вскоре после основания городов, исключение составляют лишь Астрахань, где первый монастырь появился через 11 лет после ее завоевания, и Курмыш, где первая обитель была построена через 110 лет после основания города; 3) все эти монастыри были построены не по вольному почину их основателей, а по распоряжению государственных или церковных властей<sup>378</sup>.

В XVII в. картина основания новых городов и монастырей выглядит несколько иначе. Это хорошо видно из таблицы 6 Б. Мы видим, что в городах, появившихся в XVI в., было основано 44, а в городах, возникших в XVII в., – 26 новых монастырей. Всего – 70 новых монастырей, что вместе с монастырями, основанными в XVI в., составляет 101 обитель в одном только Понизовье. Топографически район монастырской колонизации лежит в основном к северу от линии Самара-Пенза. Южнее было основано лишь 10 монастырей<sup>379</sup>.

Монастыри, появившиеся в XVII в., можно разделить на три группы. 1-ю группу составляют монастыри, возникшие в старых городах; 2-ю – монастыри в новооснованных городах, расположенных на территории, где проводилась земледельческая колонизация; и 3-ю – монастыри в укрепленных городах на Нижней Волге, где в ту пору еще не

велась земледельческая колонизация. В результате получится следующая схема:

Годы основания монастырей 1-я группа 2-я группа 3-я группа Всего

1600–1613 3 – 1 4

1614–1650 18 7 1 26

1651–1700 17 17 6 40

Итого 38 24 8 70

Таким образом, во 2-й половине XVII в. было основано значительно больше монастырей, чем в 1-й половине столетия. Это связано с интенсивными мерами московского правительства по колонизации земель, расположенных к юго-западу от Волги, в районе Симбирска и Пензы.

Колонизация Понизовья разворачивалась планомерно, в политических и хозяйственных целях. Раздача земель церковным учреждениям – архиепископской кафедре в Казани и монастырям – играла в Понизовье очень важную роль, поскольку земли предназначались не только для содержания этих учреждений, но помогали московскому правительству в достижении политических целей. Поместья служилых людей<sup>380</sup> и богатства монастырей в ту пору были самым наглядным свидетельством политической мощи Москвы и прочности ее власти в новоосвоенной области, а строительство русских городов, появление новых вотчин и поселений было лучшим средством укрепления этой власти. Число и размеры земельных владений, подаренных и переданных монастырям правительством, на деле все время росли, несмотря на то что уже упомянутые нами меры властей по ограничению этого роста ужесточались. Положение крестьян в монастырских владениях было лучше, чем в поместьях служилых людей, причем монастырские власти постоянно стремились к тому, чтобы привлекать на свои земли все новых и новых крестьян, а потому монастырские владения играли значительную роль в заселении новых областей на Волге<sup>381</sup>.

На протяжении XVI и XVII вв. в Понизовье только 6 монастырей было создано по свободному почину их

основателей, что, конечно, очень мало, если иметь в виду, что всего за это время здесь появился 101 монастырь.

Среди этих шести обителей две пустыни: Седмиезерская Богородицкая и Раифская Богородицкая. Их основателями были простые монахи, и пустыни эти расположены вне городских стен. Основателем первой пустыни был монах Евфимий, выходец из Заволжья, из города Устюга. В 20 км от Казани, посреди семи озер, в уединенном месте, которое напоминало Заволжье, он основал свою пустынь (161315). *Лишь в 1628 г. маленький скит Евфимия стал монастырем. Но и в 164546 г., когда в обители подвизались уже 29 братьев, она была еще очень бедна и иноки жили рукоделием и со своих огородов – картина, типичная для заволжских монастырей XV в., но почти единственная в своем роде в монастырях Понизовья. Лишь во 2-й половине XVII в. обитель Евфимия приобрела земли и крестьян<sup>382</sup>. Такой же была и история становления Раифской пустыни. Ее основателем был монах по имени Филарет из московского Чудова монастыря. Около 1613 г. он пришел в Казань, сначала жил в Спасо-Преображенском монастыре, потом ушел из него в дремучие леса к северо-западу от Казани и основал там пустынь на берегу Раифского озера<sup>383</sup>.*

Неизвестным монахом незадолго до 1614 г. был основан Троицкий монастырь на берегу Камы, в 47 верстах к северо-востоку от города Лаишева. Позже этот монастырь был подчинен московскому Новоспасскому монастырю, а в начале XVIII в. он исчез<sup>384</sup>. Четвертый из монастырей, созданных по вольному почину основателей, – Троицкий в городе Алатыре (между 1600 и 1614 гг.). Он не имел земельных владений и был очень беден; в 161415 г. *братия обратилась к Троице-Сергиеву монастырю с прошением приписать их к этой знаменитой обители, что и было сделано тогда же<sup>385</sup>. Вскоре после Смуты, примерно в 1616 г., при игумене Ионе, обрел известность елабужский Троицкий монастырь<sup>386</sup>. Из послания Казанского митрополита Тихона от 1702 г. к архимандриту Малоюнгинского монастыря вблизи города Козьмодемьянска видно, что этот монастырь существовал уже до 1627 г. и был основан неизвестным иноком<sup>387</sup>. Во 2-й половине XVII в.*

*монахами было основано еще две обители: Спасо-Преображенский монастырь около города Краснослободска – иноком Дионисием (до 1655 г.)<sup>388</sup>, и Успенский женский монастырь в городе Верхний Ломов – инокиней Ираидой в 1688 г.<sup>389</sup>*

К сожалению, у нас мало материалов о жизни этих монастырей и об их основателях. Были ли это строгие аскеты, недовольные строем монашеской жизни в городских монастырях? Был ли таким подвижником, например, инок Филарет из московского Чудова монастыря? Или какие-то другие причины заставили его основать свою собственную пустынь в лесах? Может быть, суровые годы Смуты – а три первых обители основаны были вскоре после Смуты – произвели на монашество сильное впечатление и вновь пробудили аскетические настроения в ту пору, когда иноческая жизнь в московских монастырях была в упадке. Ответить на эти вопросы было бы и интересно, и нужно для историка русского монашества.

Многочисленные монастыри, основанные в Понизовье, много способствовали колонизации этой области. В следующей главе будет подробнее рассказано о том, как они развернули большую хозяйственную деятельность в подаренных им владениях и постепенно превратили незаселенные прежде леса и степи по обоим берегам Волги в земледельческий край. Монастыри Понизовья, может быть больше, чем монастыри в других областях Московского государства, служили государственно-политическим и хозяйственным планам правительства. Заботы о процветании монастырского хозяйства здесь почти полностью вытесняли аскетические цели монашества. Если обратить внимание на известных нам подвижников благочестия 2-й половины XVI и XVII в., мы увидим, что в монастырях Понизовья были почти совсем забыты аскетические заветы древних отцов, ибо из этих монастырей не вышло ни одного незаурядного подвижника.

К северо-востоку от Понизовья лежат Вятская и Пермская земли, край с многоводными реками и непроходимыми лесными дебрями. Уже в XIV в., благодаря просветительским подвигам

св. Стефана Пермского († 1396), сюда проникли лучи христианства, но обращение местных финноязычных племен шло медленно<sup>390</sup>. В начале XVI в. здесь, в селениях язычников остяков, миссионерствовал св. Трифон Вятский († 1612), основавший Успенский Трифонов монастырь (1580). Его миссионерские подвиги были нелегкими, язычники остяки не раз пытались убить этого сурового аскета. Имена святых Стефана и Трифона остались навсегда связанными не только с историей этого края, но и вообще с историей христианской миссии в России<sup>391</sup>.

## 7. Монастырская колонизация Сибири

Уральские горы не удержали роста Московского государства в восточном направлении. Отважные одиночки и предприимчивые купцы шли дальше и дальше через горные перевалы и дошли до новых бескрайних степей и лесов между Уралом и реками Тоболом и Иртышом. Ермак Тимофеев († 1584), атаман отряда жаждавших опасных приключений казаков, «сухопутный конкистадор», как удачно назвал его К. Штелин, сделал первый шаг в государственной колонизации Сибири Москвой. В 1587 г. был основан город Тобольск, и в течение XVII в. колонизация и завоевание сибирских земель непрерывно продвигались на восток, вплоть до берегов Тихого океана<sup>392</sup>. В качестве опорных укреплений для защиты от местного населения русские основывали города; вскоре возникали поселения колонистов, которые по разным причинам уходили сами или вынуждены были уйти из Московского государства. Как и в Понизовье, здесь строилось много монастырей, и характер их был такой же – это были в основном городские обитатели. Из 20 монастырей, основанных в конце XVI и начале XVII в., 12 были городскими. Сибирские монастыри должны были служить тем же целям, что и монастыри Понизовья: русификации и христианизации страны. История русской христианской миссии XVIII-XIX вв. свидетельствует, что в этом отношении монашеством в Сибири сделано было очень много. Иноки трудились на миссионерской ниве, главным образом, по поручению церковной власти, и в то же время в этом миссионерстве можно обнаружить много примеров подлинно христианского подвижничества, не связанного с государственно-и церковно-политическими задачами; среди миссионеров были и деятели высокой христианской доблести<sup>393</sup>.

## 8. Монастырская колонизация на Юге

С конца XVI в. начинается московская колонизация земель к югу от Оки, степей между верховьями Дона и Оки и дальше за Сеймом, по обоим берегам Верхнего Донца. В течение XVII в. это движение продолжается непрерывно, здесь строятся укрепленные линии и основываются новые города<sup>394</sup>. Как и в Понизовье, государственная колонизация сопровождалась основанием новых монастырей. Но здесь, на юге, монастыри очень редко превращались в крупные хозяйственные предприятия. Правительство, одновременно со строительством городов и укрепленных линий, стремилось заселить новые земли служилыми людьми, наделяя их за военную службу по охране границы поместьями. Хотя монастыри тоже получали от государства земельные владения и другие дары, но они не были такими большими, как в Понизовье. К тому же не следует забывать, что особенно бурная колонизация в этой области имела место во 2-й половине XVII в., когда, по Уложению 1649 г., правительство было ограничено в возможностях дарить монастырям земельные владения и вообще в раздаче земельных угодий обязано было проявлять бережливость<sup>395</sup>.

На основании сведений о новооснованных монастырях можно составить такую схему<sup>396</sup>:

Век	Городские монастыри	Монастыри в сельской местности
XVI	2	8
XVII	13	21
Итого	15	29

На первый взгляд кажется, что большое число монастырей, основанных вне городских стен (29 против 15 городских монастырей), противоречит нашим прежним утверждениям. Но надо заметить, что почти все эти монастыри находились вблизи городов (в трех-пяти км от них) и были мало похожи на настоящие пустыни Севера. Благодаря интенсивной колонизации земель к югу от Оки, сопровождавшейся основанием множества новых городов и поселений служилых людей (так называемых слобод), что вызвано было

необходимостью военной службы по охране южных границ, эта область была быстро заселена; процесс ее заселения в основном приходится на 2-ю половину XVII в., когда как раз появилось особенно много новых монастырей<sup>397</sup>.

По числу монастырей на первом месте стоит Орловско-Курская земля, расположенная по обоим берегам Оки, на западе простирающаяся до реки Десны и на юго-западе, в районе Чернигова, граничащая с Украиной, которая тогда находилась под польским владычеством<sup>398</sup>. Здесь было основано девять новых монастырей (два – в XVI, семь – в XVII в.). В одной только Курской земле было построено семь монастырей (четыре – в XVI, три – в XVII в.). На востоке Орловско-Курская земля граничит с Воронежской. Здесь уже в 20-е гг. XVII в. была выстроена пограничная линия, которая на западе доходила до города Белгорода, а в северо-восточном направлении шла через Дон до верховьев Хопра в Тамбовской земле<sup>399</sup>. В XVII в. здесь было основано семь монастырей, из них три обители в городе Воронеже<sup>400</sup>.

В юго-восточной области, северо-восточная часть которой административно относилась к Понизовью, первый монастырь был основан уже в 1573 г.<sup>401</sup>, а всего в XVII в. тут можно насчитать восемь обителей. Заслуживают упоминания две пустыни, которые позже, в XVIII-XIX вв., сыграли большую роль в истории русского старчества: Богородицкая Санаксарская пустынь (1659), недалеко от города Темникова, и Успенская Саровская пустынь (1679, возобновлена в 1692), примерно в 40 км от этого же города, которая стала известна всему русскому народу благодаря житию и подвигам прп. Серафима Саровского<sup>402</sup>.

Возвращаясь к Орловской земле, упомянем некоторые монастыри, сыгравшие впоследствии определенную роль в истории русского монашества. В конце XVI в. примерно в 60 км от города Севска была основана Богородицкая Площанская пустынь, но в Смутное время польские войска ее разрушили. В 1620 г. инок Киево-Печерского монастыря Прокопий, по благословению патриарха Филарета, возобновил разрушенную пустынь. В XVIII-XIX вв. эта пустынь была одним из очагов

старчества<sup>403</sup>. Около 1661 г. иеромонах Серапион основал Иоанно-Предтеченскую Белобережскую пустынь, примерно в 17 км от города Брянска, на берегу реки Снежеть, и здесь в XIX в. подвизались русские старцы<sup>404</sup>. Из обителей Курской земли упомянем Рождественскую Богородицкую пустынь, известную в России под названием Коренной пустыни, по находившейся там (прежде) чудотворной Коренной иконе Божией Матери. Эта пустынь, в 30 км от Курска, была основана в 1597 г.<sup>405</sup>

Во 2-й половине XVII в. монастырская колонизация продвигается дальше на юг, в степное междуречье Днепра и Донца, где было построено несколько монастырей<sup>406</sup>.

## 9. Общий характер колонизации

Так выглядит общая картина строительства новых монастырей в XVI-XVII вв. Но напомним еще раз: приводимые нами данные нуждаются в проверке и уточнении; когда будет собран необходимый исторический материал и источники по всем монастырям, статистика их будет выглядеть несколько иначе. Исследование этого вопроса затруднено потому, что многие монастыри, построенные по распоряжению церковных или государственных властей или по почину самих основателей, через несколько десятилетий по тем или иным причинам впадали в запустение, из них уходили монахи и обители, как выражаются исторические документы, стояли «без пения». Лишь часть заброшенных монастырей была впоследствии – чаще всего по почину монахов – возобновлена. Было много монастырей, о существовании которых нет вообще никаких упоминаний в официальных документах и которые, так сказать, остались сокрытыми от мира. Церковные власти не прилагали усилий для возобновления впавших в запустение обителей. Они обычно заботились об основании новых монастырей, это было в их интересах, как правило тесно связанных с колониционными мероприятиями государства. В начале XVIII столетия прекращается и основание новых монастырей, что объясняется отношением к монашеству и монастырям со стороны Петра Великого и влиятельных представителей церковной иерархии. В 1-й половине XVIII в. основано очень мало новых обителей. Лишь в XIX в. начинается новая волна основания монастырей, но это делалось теперь уже по совсем иным причинам и соображениям, чем в московский период. Эта новая волна основания монастырей заслуживает особого внимания, ибо история их становления носит совершенно иной характер, чем прежде.

Давая очерк монастырской колонизации, нужно ответить еще на один вопрос, а именно: как относилось местное население к основанию множества монастырей? И тут выясняется интересный факт. Не всякое основание нового

монастыря встречало полное одобрение окрестного населения, порой оно даже пыталось тем или иным способом предотвратить строительство обители, и часто дело доходило до избиения основателя монастыря. В тех областях, где монастырская колонизация была тесно связана с государственной, то есть в Понизовье и на юге, такого почти не случалось. Но на севере и отчасти в центральных районах, где русские жили издавна и где остро стоял вопрос о свободной и пригодной для возделывания земле, такие истории случались нередко. Даже в житиях некоторых святых и подвижников благочестия, пользовавшихся большим почитанием, говорится о том, что основание новых обителей не всегда радовало жителей соседних деревень и сел. Хозяйственные и социальные обстоятельства в этом случае побеждали религиозные воззрения народа и его благочестие<sup>407</sup>. Земля и право пользования ею бывали иногда предметом многолетних тяжб, судов и даже поводом для насилия, когда окрестным жителям не удавалось помешать созданию нового монастыря. Исторические документы говорят о том, что вина за это лежит не только на местных крестьянах, но и на самих монастырях, на их стремлении увеличивать свои земельные владения, поскольку они пытались делать это и за счет соседних крестьян. Благодаря хитрости, золоту и связям с властями монастырским учреждениям удавалось на годы затягивать судебные тяжбы, что было не по карману крестьянским общинам.

Можно утверждать, что опасения крестьян были не напрасными: новым монастырям, несмотря на мероприятия правительства по ограничению роста монастырских владений, удавалось очень быстро окрепнуть и вырасти в хозяйственном отношении. Основание монастырей, получавших малые или большие земельные наделы, приводило к росту монастырского землевладения в целом. Таким образом, увеличение числа монастырей вело не к подъему аскетического духа монашества, а к обогащению монастырей и поэтому влекло за собой скорее дурные, чем добрые последствия. Взгляд на историю монастырских владений в XVI-XVII вв. дает много доказательств

этому, и сейчас мы хотим подробно осветить это печальное историческое обстоятельство.

## **Глава VIII. Монастырские владения и монастырское хозяйство в XVI-XVII вв.**

## 1. Правовые документы, являющиеся источниками по истории монастырских вотчин

Историческая причина появления и роста монастырских земельных владений заключалась не в том, что они были необходимы, как считал, например, прп. Иосиф Волоцкий, для процветания монастырской жизни, а, главным образом, в глубокой убежденности самих монахов, что монастырские владения не противоречат основам иноческого подвижничества. На этом ложном основании строили иосифляне свои воззрения, и под таким предлогом вели они полемику и борьбу с нестяжателями<sup>408</sup>. Несмотря на твердое убеждение в своей правоте, в религиозной обоснованности прав на эти владения, монастыри все-таки стремились подтвердить эти права еще и государственными актами. Поскольку государство, со своей стороны, было заинтересовано в юридической фиксации права монастырей на владение землей, но в то же время и в ограничении, насколько возможно, этого права ради собственной выгоды, получалось, что государство и Церковь оказывались то союзниками, то противниками. Можно утверждать, что ни одной стороне не удалось одержать решительной победы и не пришлось пережить настоящего поражения. Неопределенность и нерешенность вопроса о правах монастырей на землю благоприятствовали росту и даже расцвету монастырского хозяйства.

Расширению монастырских земельных владений способствовали различные привилегии (иммунитеты), пожалованные монастырям князьями и великими князьями<sup>409</sup>. Огромное значение для умножения числа привилегий на церковные владения имели ярлыки татарских ханов, которые, как уже было сказано, рассматривались церковной иерархией как основа для особых прав Церкви<sup>410</sup>. Ясно, что иерархи и отдельные монастыри стремились получить от своих местных (удельных) князей, а позже от великих князей жалованные грамоты, подтверждающие эти права, не только для того, чтобы защитить свои владения от притязаний светских (княжеских)

учреждений, но, главным образом, чтобы юридически закрепить эти владения на будущие времена<sup>411</sup>. Права и привилегии монастырей обосновывались и защищались рядом различных документов<sup>412</sup>.

Важнейшим документом являлась жалованная грамота. Когда создавался новый монастырь, его основатель старался получить от великого князя или царя жалованную грамоту, в которой бы точно определялись границы земельных владений, одновременно – особенно это относится к XVI в. – монастырь получал от великого князя или царя право принимать переселенцев из других мест<sup>413</sup>. Жалованные грамоты нередко являлись льготными грамотами, которыми монастыри, их насельники и все живущие на монастырской земле освобождались от выплаты податей государству; такие льготы обычно давались на определенный срок – на 10 или 15 лет. Очень часто, если не всегда, эти привилегии касались также наследственных боярских вотчин, подаренных монастырю (зачастую уже при его основании), а также крестьян-старожильцев, которые жили в этих вотчинах еще до получения монастырем жалованной грамоты. Очень редко льготные грамоты выдавались бессрочно<sup>414</sup>. Вместе с жалованной грамотой выдавалась обычно и несудимая грамота, которая освобождала монастырь, его крестьян и работников от подсудности государственным властям и наделяла судебными правами настоятеля, за исключением уголовных дел – кражи, разбоя и убийства<sup>415</sup>. Если все эти права и привилегии значились в одной жалованной грамоте и монастырь получал полное освобождение от податей (пускай даже на определенный срок) и от подсудности государственной власти, то такая жалованная грамота называлась тарханной грамотой, или тарханом. Эти тарханы выдавались редко, и в 1584 г., по приговору Собора, выдача их была совершенно прекращена<sup>416</sup>.

Упомянутые документы являются источниками по государственному праву той эпохи касательно церковных и монастырских владений. Они могут быть восполнены различными документами, носящими частноправовой характер.

На первом месте стоят здесь так называемые уставные грамоты великих князей и митрополитов, которые регулируют правовые взаимоотношения между митрополитом и находящимися в его епархии монастырями (если они не освобождены от подсудности митрополиту особыми жалованными грамотами)<sup>417</sup>. Когда в результате споров о границах владений по царскому или судебному приговору составлялись определенные документы, эти документы назывались правовыми грамотами<sup>418</sup>. При дарении владений (главным образом, вотчин) прежний владелец имения выдавал монастырю данную грамоту<sup>419</sup>, которой передавали все права и привилегии, связанные с подаренным владением, а обители старались подтвердить эти данные грамоты жалованными грамотами. Монастыри нередко менялись частью своих владений между собой или с частными землевладельцами. Эти обмены удостоверялись меновыми грамотами<sup>420</sup>. Обмены особенно характерны для конца XVI и 1-й половины XVII в., когда постановлениями Соборов покупка земли была ограничена или вовсе запрещена. При установлении спорных границ между соседними владениями местные власти выдавали заезжие грамоты. Для монастырей эти грамоты имели особое значение, ибо многие обители вели продолжительные тяжбы с соседями о границах своих владений (особенно на севере – с крестьянами)<sup>421</sup>. Наконец, следует упомянуть еще документы под названием «закладная запись», или «кабала», в которых фиксировались права на деньги или имения, отданные в залог<sup>422</sup>.

Таковы государственные и частноправовые документы, которыми подтверждались права монастырей на земельные владения.

Приобретение новых владений совершалось разными способами. Главным из них было пожалование великого князя или царя, которое на практике совершалось по челобитной основателя монастыря одновременно с созданием обители и подтверждалось жалованной грамотой. При восшествии на престол нового царя настоятели монастырей спешили заручиться от него подтверждением уже выданных жалованных

грамот; это делалось также в тех случаях, когда в результате пожара или разрушения монастыря жалованная грамота пропадала, что случалось со многими обителями, например, во время Смуты. Вторым видом приобретения были земельные или денежные дары от частных лиц; эти дары подтверждались данными грамотами или завещанием – духовной, когда даритель хотел, чтобы его имение перешло монастырю после его смерти. Большие монастыри в основном обогащались путем многочисленных покупок обрабатываемой земли, лесов, рыбных ловлей и солеварен, которые фиксировались в купчих. С 1551 г. всякая купля земли должна была регистрироваться в Приказе Большого дворца, «с доклада царю», а после 1580 г., как уже было сказано, купчая приобретала законную силу лишь на основании специальной жалованной грамоты царя. Когда соборными постановлениями приобретение земли покупкой было официально запрещено, монастыри находили возможность обойти эти запреты путем разного рода обменов земельными владениями. Еще одним способом приобретения было получение владений в залог, что монастыри делали довольно часто, попирая священные каноны, запрещающие духовенству и монашеству ростовщичество. Как уже было сказано, регулировались эти операции закладными записями.

Для истории монастырских владений и монастырского хозяйства особое значение имеют также писцовые книги XVI-XVII вв. и переписные книги XVII в. Это очень важные источники, которые позволяют судить о колонизационной деятельности монастырей, о постоянном росте их владений и развитии монастырского хозяйства<sup>423</sup>.

## 2. Опричнина и сельскохозяйственный кризис XVI века

Прежде чем перейти к характеристике монастырского хозяйства, упомянем еще два обстоятельства, которые имеют важное значение для обсуждаемого нами вопроса. Первое – это так называемая опричнина царя Ивана IV, которая повлекла за собой передачу многих боярских вотчин в руки монастырей; второе – сельскохозяйственный кризис в Московском центре во 2-й половине XVI в.

Опричнина, эта страшная и кровавая реформа царя Ивана, была правильно освещена лишь в начале XX в., главным образом, в работах историка С. Ф. Платонова и его учеников<sup>424</sup>. С одной стороны, эта реформа носила политический характер и была всего лишь продолжением старой политики московских великих князей, направленной против удельных князей и их потомков (княжат) и укреплявшей самодержавие царя; с другой стороны, это была реформа аграрного характера. Многие вотчины, отнятые у княжат и бояр, были разделены на мелкие наделы и переданы в поместья служилым людям. Опричнина лишила боярство общественно-политического значения и вызвала его разорение. Новые правила ратной службы (1570) были для бояр и многих служилых людей трудными и почти непосильными. Все это вынуждало боярские семьи продавать или закладывать свои наследственные вотчины. А покупателями могли быть только монастыри: они одни в середине XVI в. имели в своих руках денежный капитал; лишь монастыри нисколько не пострадали от опричнины<sup>425</sup>.

Сельскохозяйственный кризис XVI в., который привлек к себе внимание властей и, как установил С. Ф. Платонов<sup>426</sup>, заставил их принять определенные меры (около 1570 г.), был, в сущности, логическим результатом энергичных политических и хозяйственных усилий Московского государства в первую половину правления царя Ивана IV. Борьба с казанскими татарами, Ливонская война, вначале успешная, а потом неудачная, защита южных границ от набегов крымских татар и

ногайцев – все это составляло политическую сторону кризиса; причина, новый строй ратной службы и связанные с ним изменения в раздаче поместий, главного капитала правительства, обширная колонизация завоеванных земель составляли экономическую сторону кризиса и углубляли его. Положение жителей центральных областей – главным образом междуречья Оки и Волги – из года в год становилось все более трудным. Для мелких служилых людей, поместья которых приносили мало дохода (отчасти из-за примитивных способов обработки земли), а также для крестьян, сидевших на этой земле и сильно пострадавших от хозяйственных трудностей, становились насущно необходимыми поиски лучших условий жизни. В наследственных вотчинах и у живших там крестьян дела шли не лучше. В то же время земли по обеим сторонам Средней Волги, Понизовье и южные степи открывали неограниченные возможности для поселенцев. Да и правительство нуждалось в тысячах людей для вооруженной защиты и сельскохозяйственного использования этих районов. Новым колонистам давалось много земли, новые монастыри звали крестьян в свои владения и предлагали им лучшие условия жизни в сравнении с Московским центром. Начался сильный отток населения из центра в новые области – настоящее переселение, или «разброд», как выражаются источники той эпохи, в результате чего разразился хозяйственный кризис и центральные области пришли в запустение. Многие из монастырей центра страны тоже сильно пострадали от этого кризиса, в то время как на хозяйственное развитие монастырей Понизовья кризис оказал благоприятное воздействие.

Обобщенная оценка этих двух обстоятельств (более подробно остановиться на них мы, к сожалению, не имеем возможности) была необходима, чтобы показать, что вопрос о монастырских владениях и монастырском хозяйстве проливает свет и на различные стороны политической и хозяйственной жизни Московского государства и что монастыри и их насельники, бежавшие от мира и мирских попечений, были снова вовлечены в заботы этого мира.

### 3. Отдельные примеры ведения монастырского хозяйства

На развитие монастырского хозяйства влияло множество факторов: религиозное и историческое значение монастыря, причем большую роль играло имя основателя, причисленного Церковью к лику святых или пользовавшегося большим почитанием у народа, местные условия, отношения с царской семьей; не меньшее значение имели хозяйственные способности и предприимчивость настоятелей и других лиц, облеченных властью в монастыре, которые неустанно пеклись о хозяйственном благополучии монастыря и часто с непонятной для нас настойчивостью и упорством стремились ко все большему обогащению своей обители. Было бы неправильно видеть в этом лишь отрицательные черты характера отдельных настоятелей или монахов. Тут мы обнаруживаем нечто характерное для религиозности той эпохи: убежденность в том, что роскошь в украшении монастырей и церквей угодна Богу (это, кстати сказать, весьма остро критиковалось нестяжателями); в этой роскоши видели служение во славу основателя обители и всей Русской Церкви. Кроме того, не надо забывать, что многие монастыри занимались благотворительностью и в тяжелые времена оказывали помощь государству и народу.

Основные особенности развития монастырского хозяйства в XVI-XVII вв. можно показать на примере отдельных монастырей. Эти особенности, с незначительными отклонениями, проявлялись в монастырях, расположенных в разных областях страны.

Нам уже известна история создания знаменитого Троице-Сергиева монастыря. Его основатель св. Сергий († 1392) не заботился о земном преуспевании своей обители; согласно его аскетическим воззрениям, монахи должны жить в воздержании и бедности и питаться трудом своих рук. И все-таки можно предполагать, что уже в последние годы его жизни монастырь получил в дар первые земельные владения<sup>427</sup>. От эпохи

настоятельства второго игумена, прп. Никона (1392–1428), до нас дошли сведения об обширных приобретениях монастыря, частично полученных в дар, частично купленных. В конце XV в. монастырь владел землей с деревнями, в которых жили крестьяне, снимавшие эту землю в аренду<sup>428</sup>. В течение XVI в. монастырские владения продолжали расти. В конце столетия, согласно описи 159394 г., монастырь владел более чем 2500 деревнями и починками, которые в основном (около 34) были получены в дар, лишь 14 приходится на покупки<sup>429</sup>. Очень характерно для монастырского хозяйства то обстоятельство, что в 1-й половине XVI в. монастырские власти в основном сдавали землю в аренду крестьянам, а в последней четверти этого столетия стремились уже расширить размеры земельных угодий, на которых велось собственно монастырское хозяйство; эти угодья обрабатывались многочисленными монастырскими слугами и монастырскими детенышами, а также крестьянами, которые отбывали на них барщину<sup>430</sup>. В кризисные годы XVI в. и в Смуту XVII столетия монастырь, несмотря на некоторые потери из-за беглых крестьян и связанного с этим бегством уменьшения запасов, выстоял в хозяйственном отношении. В 1620 г. монастырские земли обрабатывались в таких же размерах, как и в 159394 г.<sup>431</sup> По писцовым книгам 1646 г., во всех владениях монастыря было 16838 дворов, в которых жили крестьяне, монастырские детеныши, бобыли<sup>432</sup> и монастырские ремесленники<sup>433</sup>. Так в течение трех столетий малая обитель прп. Сергия превратилась в огромное хозяйственное заведение Древней Руси. Иностранцы, приезжавшие в Москву, писали, что покупки монастыря в конце XVI в. – как считал Д. Флетчер – потребовали более 100000 тогдашних руб. (около 5 млн. золотых руб. 1914 г.)<sup>434</sup>. Глубочайшее почитание святого основателя обители было причиной многочисленных даров и пожалований, а также жалованных и несудимых грамот от великого князя и царя – все эти милости составляли основу обогащения монастыря, они были причиной того, что жизнь в

монастыре в XIV в. так непохожа была на жизнь там же в XVII в.<sup>435</sup>

На другой основе развивалось хозяйство Кирилло-Белозерского монастыря, который тоже относился к самым прославленным обителям Московской Руси. Во времена своего основателя, прп. Кирилла Белозерского († 1427), обитель была известна строгостью общежития, за что ее очень ценили, причем она заслужила признание и похвалу прп. Иосифа Волоцкого<sup>436</sup>. После кончины Кирилла и до 80-х гг. XV в. его монастырь подавал пример истинно подвижнического иноческого жития и был тесно связан с идеей нестяжательства. Но в XVI в. началось снижение прежнего высокого строя жизни, и времена великого основателя обители стали казаться исторической легендой<sup>437</sup>. Уже в XV в., до 1521 г., монастырь обогащался за счет многочисленных пожалований великого князя и приношений боярских семей, кроме того, он покупал – а капиталы его складывались из денежных подарков – много земли, главным образом у мелких землевладельцев и даже у крестьян<sup>438</sup>. Это стремление к приобретению не уменьшилось и после постановлений Стоглава 1551 г. Как раз после этого Собора монастырь заключил многочисленные сделки о приобретении земли, противоречившие соборным постановлениям. Только за 1551–1555 гг. монастырь приобрел 19 новых земельных владений, в 1564–1572 гг. монастырские власти продолжали приобретать все новые и новые земли. Монастырь покупал наследственные вотчины бояр, поместья служилых людей, маленькие надельные участки крестьян. Когда указом 1572 г. было запрещено дарить монастырям земельные владения, монастырь начал приобретать солеварни и участки в городах. Даже после Собора 1580 г., который вообще запретил монастырям приобретение земли, игумен, проявив большую ловкость, сумел добиться от царя жалованной и несудимой грамоты, по которой монастырю дозволялось приобретать новые владения<sup>439</sup>. Уже в 1473 г. монастырь произвел точную опись своих владений<sup>440</sup>. В самых древних из сохранившихся монастырских писцовых книг (за 154344 г.) *упомянуто в одной только Белозерской земле 399 деревень и починков,*

находившихся во владении монастыря<sup>441</sup>. На земле, приобретенной в 1543–1595 гг., находилось не менее 284 деревень и починков. Земли монастыря в 80-е гг. XVI в. располагались в 13 уездах Московского государства, только в 8 из них было больше 5000 десятин обрабатываемой земли<sup>442</sup>. Сразу же после Смуты монастырь продолжил свои приобретения. Уже в 1615 г. монастырь получил от юного царя Михаила жалованную грамоту на солеварни возле городка Ненокса с земельными участками в городе, с лесами, покосами, рыбными ловлями и прочим<sup>443</sup>. По переписным книгам 1646 г., в монастырских владениях стояло 3854 крестьянских двора<sup>444</sup>.

Третьим примером будет у нас городской монастырь – ярославский Спасский<sup>445</sup>, один из древнейших на Руси. В летописи он упоминается впервые под 1216 г., основал его князь Константин Ярославский, тогда же была заложена каменная монастырская церковь, строительство которой завершилось через восемь лет<sup>446</sup>. В конце XV в. (1463) монастырь, после обретения почивающих там мощей князей-чудотворцев Феодора († 1299), Давида и Константина, занимал видное место среди почитаемых народом святынь<sup>447</sup>. Особое значение монастыря было подчеркнуто церковной иерархией через возведение настоятеля обители в сан архимандрита<sup>448</sup>.

Владения монастыря состояли в основном из обрабатываемой земли, очень обширных покосов, заливаемых в весеннее половодье, и молодого леса. Уже в 1321–1345 гг. монастырь получил несудимую грамоту от удельного князя Василия Ярославского. При архимандрите Христофоре, то есть между 1464 и 1466 гг., великий князь Иван III пожаловал монастырю несудимую грамоту, из которой видно, что у Спасского монастыря была своя солеварня, в 1478 г. он приобрел еще одну солеварню; в 1490, 1508 и 1516 гг. последовали новые покупки распаханной земли с деревнями и починками<sup>449</sup>. В 1538, 1545, 1547 и 1550 гг. монастырь получил очень богатые вклады на помин души от князя С. Ф. Курбского и пожалования от царя<sup>450</sup>. После Стоглава, в 1555 и 1556 гг., монастырь совершал обмены «с царем»; интересно, что

правительству монастырь предлагает имения с деревнями, а для себя просит ненаселенную землю<sup>451</sup>. В 1564 г. царь Иван дарит монастырю землю с деревнями, в 1562 г. монастырь получает вклад на помин души от боярина князя И. В. Пенькова, а в 1564 г. – дар от князя Д. Засекина<sup>452</sup>. Итак, в течение 50–60-х гг. владения монастыря значительно выросли, из этого видно, насколько практически не важным был приговор от 11 мая 1551 г. Недаром иосифлянское большинство Стоглава ввело в этот приговор оговорку, что монастыри и впредь могут получать имения как вклад на помин души. Обмен владениями не был еще запрещен, и Спасский монастырь использует эту возможность: он совершает обмены с самим государством – хороший пример того, как легко было обойти приговор от 11 мая 1551 г.<sup>453</sup>

Из писцовых книг Спасского монастыря за 1628–1631 гг.<sup>454</sup> можно составить следующую характеристику размеров монастырских владений:

пашня 15993 58 четвертей (7997 десятин)

покосы 18745 копен (937 14 десятины)

лес 994 34 десятины

крестьянских дворов 1947

бобыльских дворов 1374

дворов монастырских слуг 163

всего 3484 двора в 554 деревнях

Из писцовых книг 1646 г. видно, что в это время в монастырских владениях насчитывалось 3183 крестьянских и бобыльских двора, а по писцовым книгам 1678 г. числилось уже 3915 дворов<sup>455</sup>. То есть с 1646 по 1678 г. в монастырских владениях прибавилось не менее 732 крестьянских дворов, и произошло это после Уложения 1649 г., когда формально приобретение новых дворов было запрещено<sup>456</sup>. После переписи 1678 г. увеличение числа дворов было незначительным, так как в 1696 г. у Спасского монастыря их было лишь 4049<sup>457</sup>.

Характер развития монастырского хозяйства в XVI в. можно проследить и по истории Иосифо-Волоколамского монастыря. Этот монастырь, приобретший благодаря своему основателю,

прп. Иосифу, совершенно особое церковно-политическое значение, в XVI в. располагал богатым хозяйством. В XVII в. хозяйство этого монастыря почти не росло, возможно, это связано с тем, что значение монастыря уже было несопоставимо с его значением в предшествующем столетии. Хотя Иосифов монастырь в XVI в. имел огромное политическое влияние, но от этого он не стал таким же благодатным местом, как, например, Троице-Сергиев или Кириллов монастыри. Народное благочестие судит о религиозных святынях иначе, чем церковная иерархия; этот факт довольно часто бросается в глаза историку Русской Церкви.

Основанный в 1479 г. около городка Волока Ламского, который в XV-XVI вв. был одним из самых бойких торговых центров Московской Руси, Иосифов монастырь сумел уже в первое столетие своего существования стать крупным хозяйственным заведением<sup>458</sup>. Первые земельные владения монастырь получил в дар от князя Бориса Волоцкого в 1488–1495 гг.; всего за 100 лет, до 1591–1592 гг., монастырь приобрел не менее 153 новых имений в дар и на помин души; вклады на помин души были по тому времени очень велики и в сумме составили 30861 руб. (более 1,5 млн. золотых руб. по курсу 1914 г.)<sup>459</sup>. Записи об этих вкладах вносились в монастырский синодик. В одном из первых синодиков монастыря рукой самого прп. Иосифа сделана такая запись: «Через эти спасительныя и душеполезныя книги всякая благая приобретаем в нынешнем веце и в будущем... Пища же, житие, одежда, и обуша, и келейное устроение, и ежели в кельях всяческих нужных вещей доволь, еще же и села, и вертограды, и реки, и езера, и пажитки, и всякая животная и четвероногая»<sup>460</sup>.

Все это позволило монастырским властям уже в 1543–1566 гг. обнести монастырь каменной стеной – по тому времени очень дорогое предприятие; возведены были и другие монастырские строения<sup>461</sup>. Имена монастыря, расположенные в основном в центральных уездах, составляли 26170 десятин пахоты, лесов и покосов, с 40 деревнями и починками; они были разделены на пять участков и управлялись распорядительными, деловыми монахами<sup>462</sup>. Постановления Стоглава очень мало повлияли на

хозяйственное процветание монастыря. После 1550 г. он получил в дар и по завещаниям более 60 деревень с землей. Экономическое и финансовое положение монастыря было настолько прочным, что он, в отличие от других обителей, не занимался продажей и закладом своих земельных владений<sup>463</sup>. Блестящее состояние финансов монастыря объясняется тем, что жалованные и несудимые грамоты освобождали его от всех налогов и выплат, кроме «ямских денег» и «стрелецких хлебных сборов»<sup>464</sup>. Сельскохозяйственный кризис 60–70-х гг. XVI в., несмотря на жалобы монастырских властей на то, что половина земли не обрабатывается, поскольку крестьяне в бегах, на деле мало сказался на хозяйстве монастыря<sup>465</sup>, потому что здесь скорее, чем в других обителях, поняли, что выгодно изменить систему ведения хозяйства. До тех пор монастырь сам обрабатывал свою землю, или, поделив ее на мелкие наделы, сдавал в аренду бедным крестьянам, у которых не было своего хозяйства, либо сажал на эти наделы так называемых монастырских детенышей. От этих арендаторов монастырь ежегодно получал плату – оброк<sup>466</sup>. После кризиса, примерно с 1591/92 г., монастырские власти стремились увеличить собственную запашку, а крестьян с оброка переводить на барщину – для монастыря было выгоднее иметь собственные запасы хлеба и продавать их<sup>467</sup>. Во время Смуты у Иосифова монастыря были хозяйственные трудности, и многие крестьяне бежали из его владений; в 1619 г. монастырь получил от юного царя Михаила позволение возвращать беглых крестьян назад<sup>468</sup>. XVI в. был для обители временем расцвета, позже, после Смуты, хозяйство ее сократилось. По переписи 1646 г. она владела лишь 1104 крестьянскими дворами и в этом отношении стояла на 19 месте среди 439 монастырей; в 1661 г. в ее владениях насчитывался всего 991 крестьянский двор<sup>469</sup>.

#### 4. Рост монастырских земельных владений в Понизовье в XVI и XVII веке как пример колониционной деятельности монастырей

Чтобы сделать общую картину монастырского хозяйства наглядней, обратимся к одной из областей страны, а именно к Понизовью, ибо, используя богатый материал по этой области, мы можем основательно осветить нашу тему<sup>470</sup>. Напомним, что, с одной стороны, для монастырской колонизации здесь было свободное поприще, а с другой – колонизация тут связана была не с почином отдельных подвижников, как на севере, а инициировалась государством и церковной иерархией. В предыдущей главе мы уже говорили о том, насколько широкий размах приобрела в Понизовье монастырская колонизация в XVI-XVII вв., мы указали и на основные направления этой колонизации, показали количество новооснованных монастырей, время и характер их основания. По писцовым книгам 1565–1568 гг., то есть составленным через 13–15 лет после того, как московское правительство приступило к колонизации Понизовья, церковные и монастырские владения были здесь еще сравнительно невелики. Таблица показывает размеры различных владений в Понизовье<sup>471</sup>:

Пахота в четвертях (1 четверть 12 десятины)	
Владельцы Казанский уезд Свяжский уезд	
Поместья служилых людей	18243 20644
Государева земля	6225 42191,6
Казанский архиепископ	2087,5 Монастыри
	493 2086,4
Церковные приходы	15 174
Чуваши и татары ?	51944
Жители посадов	700 ?

Монастырское землевладение здесь только начинается, но владения отдельных монастырей растут очень быстро. Это относится, например, к Троицкому монастырю (основанному в 1551 г.)<sup>472</sup>, который за короткое время многократно умножил свои владения:

Годы Пашня Покосы Лес Деревни

1575 562,4 190 6,52 ?

1593 1005 456 9,26 14

Из наличного материала видно, что основание новых монастырей в XVI в. играло определенную роль в колонизации Понизовья, поскольку монастыри много сделали для хозяйственного оживления экономики края. Своим хозяйственным ростом они в основном обязаны тому, что богатые земли этой области привлекали крестьян из других мест государства. Это переселение на восток связано также с сельскохозяйственным кризисом центра в 70–80-е гг. Для новых колонистов, которым нужны были средства на обустройство хозяйства, монастыри были лучшими помощниками. Новые крестьянские поселения возникали на монастырской земле или вблизи нее. Когда обустройство крестьянского двора шло плохо, крестьянин из-за недостатка в деньгах или продовольствии вынужден был просить монастырь о помощи. В результате вскоре составлялись договоры – поручные записи с тем или иным монастырем<sup>473</sup>.

До конца XVI в. крестьяне, поселившиеся в вотчине или на монастырской земле, были свободными арендаторами, то есть по договору с владельцем земли они отдавали ему часть урожая (от 15 до половины); обычно они назывались «половниками». Наряду с этим они платили владельцу оброк (деньгами или натурой) и выполняли для него различного рода работы – в монастырях это называлось «монастырским изделием». Договоры об аренде – порядные обычно не фиксировались на бумаге; в разных документах мы находим такие свидетельства: «А порядная запись промеж нами не была, верилась с ним Божиею правдою»<sup>474</sup>. В XVI в. размеры оброков и объем барщинных работ не всегда определялись точно; порядные XVII в., которые теперь обычно составлялись в письменном виде, тоже не всегда строго определяли обязанности арендаторов<sup>475</sup>. Поскольку положение крестьян в разных областях и на разных монастырских землях было далеко не одинаковым, древнерусские крестьяне, с их прирожденной страстью к переселению<sup>476</sup>, часто отправлялись в путь в поисках лучшей

земли и более богатых монастырей. Земли Понизовья предоставляли им в этом отношении возможности для успешного хозяйствования, что усиливало приток крестьян на земли здешних монастырей.

Большое значение для экономического развития монастырей Понизовья имело то обстоятельство, что беды Смуты меньше коснулись Понизовья, чем западных и центральных областей страны<sup>477</sup>. Некоторые владения монастырей сильно пострадали от Смуты, но этот ущерб нельзя и сравнивать с тем, который понесли монастыри центральных областей государства, где многие обители совсем запустели<sup>478</sup>. Что касается размеров земельных владений монастырей Понизовья, то на этот предмет у нас, к сожалению, нет точных сведений. О владениях некоторых монастырей у нас нет никаких данных; по другим монастырям наши источники неполны. Писцовые книги 20-х гг. и переписные книги 1646–1678 гг. либо сохранились не полностью, либо вовсе утрачены.

Из переписных книг 1646 г. мы можем извлечь сведения лишь о 13 монастырях Казанского уезда, которые в совокупности владели землей с 2573 крестьянскими дворами<sup>479</sup>. Согласно П. Смирнову, на основании переписных книг 1646 г. можно считать, что все монастыри уезда владели землей с 2706 дворами<sup>480</sup>; разница в 133 двора приходится на другие монастыри. О росте монастырского землевладения, к сожалению, ничего сказать нельзя. По переписным книгам 1646 г. можно заключить, что в уездах Понизовья монастыри владели землей с 4567 крестьянскими дворами<sup>481</sup>. В переписных книгах 1678 г. содержатся более подробные сведения о земельных владениях и числе крестьян 36 монастырей<sup>482</sup> и о числе крестьянских дворов на землях 21 монастыря<sup>483</sup>. В то время как этот 21 монастырь в 1646 г. владел землей с 3057 крестьянскими дворами, по описи 1678 г. на землях этих же монастырей было лишь 2425 дворов. И после 1678 г. некоторые монастыри продолжали терять крестьянские дворы<sup>484</sup>. В течение 1-й половины XVIII в. был проведен ряд мероприятий, направленных на то, чтобы взять монастырские владения под государственный контроль (об этом мы будем рассказывать

ниже), доходы от этих владений использовать в государственных целях, а часть владений секвестрировать. По данным 1744 г., 14 монастырей Казанской епархии владели землей с крестьянами в количестве 15131 душа<sup>485</sup>. Когда в 1762 г., то есть 18 лет спустя, для Петра III был составлен новый перечень церковных и монастырских владений, то за 38 монастырями Казанской епархии числились 14517 крестьянских душ<sup>486</sup>.

Такова общая картина развития монастырского хозяйства в одной из областей Московского государства в XVI-XVII вв. Не во всех областях страны процесс этот протекал одинаково, мы могли бы сделать еще несколько экскурсов для характеристики местных условий, но считаем целесообразным сейчас обратиться к монастырским владениям в Московском государстве в целом, чтобы потом перейти к характеристике внутренних отношений в этих владениях и роли монашества в монастырском хозяйстве.

## 5. Общая картина монастырского хозяйства

Нет возможности точно определить количество всей земли, принадлежавшей монастырям в XVI-XVII вв. Писцовые книги – важнейший источник по этой проблеме – по многим местностям вообще утеряны, по некоторым же сохранились лишь в отрывках. Описи многих монастырей сообщают часто неточные сведения о монастырских земельных владениях, кроме того, хотя монастырские власти заботились о сохранении списков с писцовых книг, все же во многих монастырях они пропадали. Лишь обобщая сведения из разных источников, что вынуждены были делать, например, Рожков, Ю. Готье и др., можно составить целостную картину по некоторым областям страны. Иностранцы, которые посещали Москву в XVI или XVII в., свои оценки строили больше на высказываниях разных лиц, чем на знании приказных документов. И все же эти оценки можно принять без особой критики, ибо они более или менее соответствовали действительности. Слова некоего Климента Адамса, посетившего Москву в 1553 г., о том, что «*tertiam fundorum partem totius imperii tenent monachi*» [третья часть земли всего царства принадлежит монахам], подтверждаются замечаниями других иностранцев. Англичанин Джером Горсей, который безвыездно жил в Москве с 1572 по 1590 г., ссылается на слова царя Ивана IV, сказанные им на Соборе 1580 г., о том, что русское духовенство «владеет третьей частью всего царства». То же самое говорил и швед Петер Петрей, посетивший Москву в конце XVI и начале XVII в. и в 1615 г. опубликовавший путевые заметки о Московском государстве<sup>487</sup>. С. Ф. Платонов в своих превосходных «Лекциях по русской истории» считает вполне достоверным, что в конце XVI столетия в руках духовенства, митрополита, архиерейских кафедр и монастырей находилось до 37% всей пашни<sup>488</sup>, а еще – леса и покосы.

В пяти уездах Московского центра одни только монастыри владели 230721,8 четверти (115360,9 десятины) земли<sup>489</sup>. И в Новгородской земле владения монастырей в XVI в. были очень

велики<sup>490</sup>. Монастырские владения в Поморье (уезды Устюжский, Сольвычегодский, Двинский, Тотемский, Архангельский) и в Вятской земле в XVII в. были огромными<sup>491</sup>. О Понизовье мы уже говорили. Невелики были монастырские владения лишь на западе (за исключением новгородских монастырей) и на юге, на границе со степью, где правительство очень бережливо относилось к земле, которую оно верстало служилым людям в поместья<sup>492</sup>.

Для хозяйства многих монастырей большое значение имели города и слободы, расположенные на монастырской земле и платившие обителям большие денежные оброки. Город Осташков наполовину принадлежал патриаршему престолу, наполовину – Иосифо-Волоколамскому монастырю; город Тихвин расположен был на земле Тихвинского монастыря; слобода Непоккок принадлежала Кириллову монастырю; слобода города Боровска – Пафнутьеву монастырю. И все это лишь отдельные примеры<sup>493</sup>. Почти у всех больших монастырей были так называемые монастырские слободы, расположенные на монастырской земле и населенные ремесленниками, работавшими на монастырь. Все эти города, слободы и поселения особыми жалованными и несудимыми грамотами были освобождены от податей в пользу государства и приносили монастырям очень большой оброк деньгами и натурой<sup>494</sup>.

О размахе монастырского хозяйства в XVII в. говорит число крестьянских дворов, расположенных на монастырской земле, – эти сведения мы извлекаем из переписных книг. По переписным книгам 1646 г. видно, что на землях, принадлежавших церковным учреждениям, находилось не менее 109267 крестьянских дворов<sup>495</sup>:

во владениях патриаршего престола: 6481 двор  
во владениях архиерейских кафедр: 10857 дворов  
во владениях 439 монастырей: 91829 дворов

В 166162 г. еще раз была проведена перепись крестьянских дворов, расположенных на монастырских землях; однако нужно заметить, что в Монастырском приказе перепись делалась по сведениям, которые давали сами

монастырские власти, не исключено, что в действительности число крестьянских дворов было несколько выше, но монастыри утаивали часть дворов. По этой переписи 476 монастырей владели землей с 87907 крестьянскими дворами<sup>496</sup>, а в 1696 г. на монастырской земле было 102476 дворов<sup>497</sup>. Если считать, что на каждый двор приходилось четверо взрослых трудоспособных мужчин – раздела дворов крестьяне всегда избегали из-за податей, – то окажется, что на монастырских землях занято было больше полумиллиона одних только мужчин, а вместе с женщинами и детьми, по крайней мере, еще полмиллиона душ<sup>498</sup>. Уже из этих цифр виден размах монастырского хозяйствования и его значение для экономики Московского государства в целом. Этим и объясняется тот факт, что Петр Великий при проведении своих реформ, которые, собственно, в первую очередь должны были облегчить финансовые трудности, связанные с Северной войной, особое внимание обратил на монастырские капиталы. Богатые хозяйства монастырей оказались превосходными источниками, из которых он мог черпать необходимые средства.

## 6. Государственно-правовая основа монастырского землевладения

Мы пытались дать общую картину монастырского хозяйства и его развития. Чтобы сделать ее более наглядной, нужно охарактеризовать внутренние хозяйственные отношения в монастырских владениях и участие монахов в ведении хозяйства. Из этой характеристики мы увидим, сколько монастырских насельников заняты были мирскими делами и тем самым отвлекались от истинного монашеского делания, от духовного подвижничества.

Говоря о монашестве XIV-XV вв., мы приводили характерные примеры того, как возникали в то время новые обители: почти каждый основатель монастыря стремился правовыми документами закрепить за монастырем землю, на которой тот стоял, – вначале это была только деревянная церковь да несколько деревянных келий. Может быть, не всегда перед внутренним взором основателя предносился образ процветающего хозяйства, вырастающего на месте его маленькой пустыни; в ту пору он заботился главным образом о том, чтобы защитить обитель от соседей (напомним еще раз о порой враждебном отношении окрестного населения к новым монастырям), и о том, чтобы дать братии возможность возделывать огород или посеять хлеб. Так появлялись первые жалованные грамоты на земли, на которых стояли монастыри. Потом приходили преемники: новые игумены, новая братия; они уже не в такой степени вдохновлялись аскетическими идеалами, как основатель обители. Жития некоторых строгих подвижников и истории основанных ими обителей отмечают одну закономерность, может быть самую характерную для древнерусского иночества: земная слава подвижника, который часто вскоре после своего преставления почитался как местно чтимый святой, вела к обогащению основанной им обители и обмирщению монахов. От благочестивых почитателей святого в монастырь рекой текли приношения – вещи, деньги, земельные угодья. Территория монастыря росла из года в год, монастырю

принадлежала уже не только примыкающая к нему земля, но часто и земельные владения, расположенные довольно далеко от обители, порой вообще в другой местности<sup>499</sup>. Возникла необходимость поговорить о новом имении, иметь за ним постоянный надзор. На подаренных землях жили крестьяне, и приходилось регулировать их отношения с монастырем и с государством.

Следует пояснить одну особенность монастырского землевладения. Как землевладельцы монастыри обладали полным правом собственности на подаренную им землю, что на правовом языке Московского государства обычно именовалось «вотчинным правом»<sup>500</sup>. Как землевладельцы монастыри обязаны были выплачивать государству все подати, наложенные на принадлежавшие им земли, в то же время весь оброк, который сдавали крестьяне, жившие на монастырской земле, поступал в монастырь. Объем податей, которые монастыри вносили за землю в казну, и взаимоотношения между монастырем и крестьянами регулировались жалованными и несудимыми грамотами, придававшими этим отношениям законную силу<sup>501</sup>.

В зависимости от своего владельца земля, обработанная и необработанная, именовалась государевой, или дворцовой, землей – если она принадлежала государству; вотчинной землей – если она принадлежала потомкам удельных князей или боярам как их наследство, то есть вотчина; поместной землей – если она версталась служилым людям в оплату за их службу государству. Земля, принадлежавшая митрополитам, архиерейским кафедрам, монастырям и приходам, именовалась церковной землей, а в зависимости от владельца – митрополичьей, архиерейской и монастырской.

Население в Московском государстве делилось на группы в соответствии с обязанностями по отношению к государству и правами, связанными с этими обязанностями. Представители этих групп в качестве владельцев земли определяли правовой статус принадлежавшей им земли; позже, со 2-й половины XVI в., правовая практика определяла эту взаимосвязь в обратном порядке, то есть пользование землей того или иного типа

определяло принадлежность владельца к определенной категории населения, в отношении к государственной казне.

В основном население разделялось на две группы: 1) белопоместцы и 2) тяглые люди. К первой группе относилось духовенство и служилые люди (бояре и помещики), которые за свою землю исправляли службу – церковную или государеву; ко второй группе принадлежали люди, обязанные платить подати – деньгами или натурой. Поэтому и земля в Московском государстве делилась на две категории: «белая» и «черная» земля. Белой называлась земля, принадлежавшая лицам, свободным от податей, а черной – земля, принадлежавшая тягловым людям<sup>502</sup>.

Земля, принадлежавшая монастырю, могла быть и белой, и черной. Было почти общим правилом, что та земля, на которой располагался сам монастырь с церковью или церквями, с кельями настоятеля и братии, с трапезной и службами, была белой землей и специальными жалованными грамотами освобождалась от тягла. Эта земля обычно была обнесена каменной стеной или деревянным забором. Монастырский огород, монастырская пашня, которая обрабатывалась самой братией или монастырскими слугами и крестьянами, обязанными по договору с монастырем выполнять для него разного рода работы, тоже считались белой землей. Обычно, но не всегда, особыми жалованными грамотами обелялась и часть монастырских имений, расположенных рядом с монастырем или в других местах. На белую землю у монастырей было полное право собственности.

Но монастыри могли владеть и черной землей, которая, хотя и называлась монастырской землей, но находилась в других правовых и фискальных отношениях с государством – в таких же, как и всякая другая черная земля. Часто монастыри покупкой, обменом или через вклады на помин души приобретали земельные владения с деревнями и поселениями, которые относились к тяглой, черной, земле. Переходя во владения монастыря, эта земля оставалась черной, и монастыри брали на себя обязательство выплачивать государству деньгами и натурой все те подати, которые и

раньше лежали на ней. В XVII в., главным образом на севере, возникали так называемые черные монастыри, которые с самого начала строились на черной земле и все владения которых были тяглыми<sup>503</sup>. Из истории отдельных монастырей видно, что монастырские власти всегда стремились расширить свои белые владения, обелить свои черные земли с помощью жалованных грамот и тем самым сократить свои финансовые повинности государству. В XVI в. ходатайства такого рода почти всегда были успешными, но в XVII в., из-за финансовых трудностей, связанных со Смутой, правительство проводило в этом вопросе совсем иную политику и почти всегда отклоняло челобитные монастырей об обеливании черных земельных владений<sup>504</sup>.

Некоторые монастыри освобождались особыми жалованными грамотами от отдельных повинностей, но полное освобождение было делом редким. Знаменитый Троице-Сергиев монастырь имел полное освобождение от всех повинностей – тархан, который был подтвержден в 1551 г.; даже крестьяне, жившие на землях этого монастыря, освобождались от всех повинностей государству. Кроме того, на основании несудимой грамоты 1541 г. крестьяне были подсудны только настоятелю обители. А духовенство, служившее в имениях монастыря, расположенных в разных уездах Московского государства, было освобождено от дани митрополиту (а позже патриарху) и епархиальным архиереям. Лишь в 1625 г. при царе Михаиле новым тарханом были введены некоторые перемены: отныне этот монастырь, как и другие монастыри, обязан был платить в Дворцовый приказ ямские деньги, сдавать хлеб на содержание стрельцов и выплачивать деньги на строительство крепостей – «острожное дело»<sup>505</sup>. Иосифо-Волоколамский монастырь в XVI в. тоже был освобожден от всех повинностей, за исключением ямских денег и сдачи хлеба на содержание стрельцов<sup>506</sup>.

Названные здесь повинности исполняли все монастыри, и мы не знаем ни одной челобитной об их отмене.

## 7. Монастырские крестьяне

Положение монастырских крестьян могло бы стать темой специального исследования – мы только в общих чертах охарактеризуем его, ибо специальное рассмотрение этого вопроса значительно увеличило бы размеры нашей работы. Проживание крестьян на монастырских землях все глубже вовлекало монастыри в хитросплетения государственной политики. В своей полемике нестяжатели протестовали не только против характера взаимоотношений между монастырями и их крестьянами<sup>507</sup>, но в первую очередь против населенных владений как таковых, ибо из-за них монастыри бесповоротно впутывались во все перипетии государственной и хозяйственной жизни страны.

Для успешного развития монастырского хозяйства и для обогащения монастырей проживание крестьян как рабочей силы на монастырской земле было важным благоприятным фактором. Следует обратить внимание как на взаимоотношения между монастырем и его крестьянами, так и на положение последних, ибо это поможет нам обнаружить новые черты в облике монашества той эпохи.

До XVI в. крестьяне жили на владельческой земле как свободные арендаторы, которые по договору – порядной, в XVI в. обычно устной, а в XVII – составленной в письменном виде, отдавали часть урожая владельцу. Кроме этого оброка – от четверти до половины урожая – крестьяне обязаны были выполнять некоторые работы по указанию владельца земли; часто в порядных записях мы находим условия о выплате оброка деньгами, натурой и о выполнении барщинных работ без отдачи части урожая. Кроме того, крестьяне должны были исправлять государственное тягло, которым обкладывалась земля. Для арендаторов устанавливались юбилейные годы, когда они освобождались от оброка и барщины, а выплату государственного тягла в эти годы брал на себя землевладелец. Не всегда в порядных записях устанавливался срок аренды, в некоторых случаях он определялся в 10 лет, по истечении

которых арендатор, если он полностью рассчитался с землевладельцем, мог уйти из его имения. В XVII в. в порядных записях делается неблагоприятное для арендатора изменение: теперь арендатор теряет право уходить с земли, а если он все-таки уходит, то владелец земли получает право вернуть его назад. Так возникло прикрепление крестьян к обрабатываемой ими земле, которое позже превратилось в прикрепление их к землевладельцу и стало основой крепостного права<sup>508</sup>.

Все это в общих чертах относится и к крестьянам, жившим на монастырских землях, но здесь можно обнаружить некоторые особенности, связанные с различными категориями крестьян. Эти категории образовались в процессе развития монастырского землевладения.

При своем появлении монастырь на основании жалованной грамоты получал землю, на которой уже жили крестьяне, так что они становились теперь монастырскими крестьянами или монастырскими людьми. С монастырем они составляли порядные записи об аренде и выплачивали оброк. В XVI в. эти крестьяне были внесены в писцовые книги под наименованием «старожильцев», впоследствии во всех монастырских актах они значатся под этим названием. Постепенно, как считает М. Дьяконов, сложилось правило, что крестьяне этой категории, внесенные в писцовые книги, теряли право на уход с арендуемых ими участков. Монастырские власти получили право разыскивать и возвращать беглых старожильцев<sup>509</sup>. В качестве даров или покупкой монастыри приобретали новые земельные владения, тоже населенные крестьянами. Монастырские акты причисляют к старожильцам и этих крестьян. Для них в основном остаются в силе те договоры об аренде, которые они заключили с прежними владельцами земли, монастырские власти лишь заново подтверждают эти договоры, внося при этом некоторые изменения, чаще всего облегчающие повинности крестьян, в основном это облегчение касается оброка натурой и барщинных работ для монастыря<sup>510</sup>.

Вторую категорию монастырских крестьян составляли так называемые нововходцы, или новопорядчики. Во-первых, это были крестьяне, которые обращались к монастырским властям

с просьбой о разрешении поселиться на монастырской земле, во вторых – крестьяне, приглашенные самими монастырями на свои земли или переселенные ими из одного имения в другое. Тягловое бремя, которым обложена была черная земля, часто заставляло крестьян уходить из своих деревень и переселяться на белые монастырские земли, где они могли получить денежную помощь на хозяйственное обзаведение и освобождение от податей<sup>511</sup>. Нововходцы почти всегда на некоторое время – от 3 до 5, реже до 10 лет – освобождались от оброка или оброк этот значительно сокращался, кроме того, они получали от монастыря денежную «подмогу» на обзаведение. В поручной записи, которую они заключали с монастырем, очень точно оговаривались срок аренды и условия, связанные с подмогой, с трудовой повинностью монастырю, с податью государству и оброком монастырю – деньгами и натурой, а также право монастырских властей требовать исполнения всех повинностей и преследовать законным порядком крестьян, не исполнивших этих повинностей. В монастырях обычно велись особые расчетные книги, в которые с большой аккуратностью вносились все крестьянские повинности, и эти книги представляют собой очень важный материал по истории отдельных монастырских хозяйств и для характеристики положения монастырских крестьян; в них подробно вписывались также все барщинные работы крестьян, в XVII в. – с указанием денежной стоимости этих работ, ибо в это время монастырские власти, в связи с развитием денежных отношений в Московском государстве, стремились заменить натуральный оброк денежным. Вполне перейти к ведению хозяйства на денежной основе могли лишь богатые монастыри, располагавшие капиталом, который складывался из денежного оброка, поступлений от продажи соли и торговли; небольшие монастыри, нуждавшиеся в разных сельскохозяйственных продуктах, например, в бобах, растительном и сливочном масле, сыре, меде, яйцах, грибах, ягодах и т. д., обычно обязывали своих крестьян некоторую часть оброка сдавать монастырю натурой<sup>512</sup>. На севере, в Поморье, нововходчики обычно селились на монастырской земле как половники,

отдавая за аренду обрабатываемой земли половину урожая; из разных документов видно, что эта категория арендаторов была распространена уже в XV в., например на землях Кирилло-Белозерского монастыря. Повинность монастырю для половников обычно ограничивалась отдачей половины урожая, а если им приходилось еще и платить оброк, то он был незначительным<sup>513</sup>.

Определенное значение для монастырского землевладения имела и третья категория монастырских крестьян, так называемые бобыли<sup>514</sup>. Бобыли редко снимали в аренду участок монастырской земли; они получали землю лишь для своего двора – часто это был двор ушедшего или беглого крестьянина; они не заключали никаких поручных записей с монастырем и не платили податей, в крайнем случае, платили небольшой оброк, если у них был свой огород или крохотное поле. Кормились они работой, выполняемой для монастыря: они были рыбаками, мастеровыми, портными, пчеловодами и т. д. Число бобыльих дворов в разных монастырских владениях было различным, но бобыльи дворы были во всех монастырских имениях; число их значительно выросло после Смутного времени, когда многие крестьянские хозяйства вконец разорились; лишь во 2-й половине XVII в. наблюдается снижение числа бобыльих дворов. Для монастырей бобыли были дешевой рабочей силой, пригодной для самых разных занятий, о чем красноречиво говорят различные расчетные книги<sup>515</sup>.

Умножение числа имений и рост монастырского хозяйства требовали все больше рабочей силы, трех названных выше категорий крестьян было недостаточно. Это вынуждало монастыри проводить мероприятия двоякого рода: во-первых, увеличивать число крестьян, а во-вторых, создать еще две новые категории зависимых от монастырей крестьян – монастырских слуг, или служек, и монастырских детенышей.

## 8. Монастырские вотчины и появление крепостного права

Мероприятия монастырей по привлечению новых крестьян на свои земли проводились во всю 2-ю половину XVI и 1-ю половину XVII в. Поскольку это не проходило бесследно как для вотчин и поместий служилых людей, так и для государственных имений, правительство вынуждено было время от времени запрещать или ограничивать переманивание крестьян монастырями. Но и в этом вопросе политика государства была неустойчивой, ибо все новые и новые жалованные грамоты делали исключения для тех или иных монастырей или открывали для них лазейки в уже изданных распоряжениях, что, разумеется, было на руку монастырям.

Поскольку переход крестьян на монастырские земли был связан с крестьянским выходом из частных или государственных имений, то мероприятия правительства, проводившиеся в XVI-XVII вв., направлены были на общее ограничение крестьянского выхода, иными словами, на медленное, постепенное ограничение свободы крестьян, что в конечном счете привело к возникновению крепостного права. Обширные исторические исследования показали, что закрепощение крестьян явилось следствием сложного сплетения различных обстоятельств, связанных с положением сельского хозяйства в Московской Руси; в сущности, оно было результатом скорее хозяйственной необходимости, чем плодом феодального властолюбия, и первой стадией закрепощения было прикрепление крестьянина к земле, которую он обрабатывал и на которой жил, а не к владельцу этой земли. Большой размах монастырского хозяйства говорит о том, какую важную роль в этом процессе сыграло монастырское землевладение XVI-XVII вв.; эта роль учитывается в исследованиях по истории, но не в полную меру. В середине XVI в. все землевладельцы пытались удержать в своих имениях крестьян, обрабатывавших землю, и оживленная хозяйственная деятельность богатых монастырей была в это время главной

причиной, заставлявшей крестьян уходить с прежних мест и устремляться на монастырские земли<sup>516</sup>.

Уже в XV в. – как будет показано ниже – монастыри старались привязать к себе рабочую силу, занятую сельским хозяйством, и затруднить ее выход, а также добиться правового прикрепления крестьян к своей земле; тем самым создавались предпосылки для будущего законодательства, закрепостившего крестьян.

В нашу задачу не входит подробное освещение всего комплекса вопросов – обратимся лишь к некоторым явлениям, непосредственно связанным с историей монастырского землевладения.

Для землевладельца вообще и для монастырского хозяйства в особенности важно было ограничить крестьянский выход и установить для него определенный срок. И вот в монастырских документах мы обнаруживаем установку такого срока: в жалованной грамоте князя Михаила Белозерского Кирилло-Белозерскому монастырю от 1450 г. для выхода крестьян устанавливается 26 ноября (по старому стилю) – день памяти святого Георгия, «Юрьев день»<sup>517</sup>. В одной из жалованных грамот Троице-Сергиеву монастырю (1455–1462) разрешалось вообще не выпускать крестьян из некоторых владений<sup>518</sup>. Уложение 1497 г. определяло 26 ноября как общий для всей страны срок выхода крестьян, причем крестьянам разрешалось переходить на новые земли в течение 8 дней до этого срока и 8 дней после него. Уложением 1550 г. (статья 88) подтверждалось это установление<sup>519</sup>. Эти постановления давали монастырям законную возможность переманивать крестьян на свои земли, и это право очень интенсивно использовалось. Стоглав (1551) тоже оставлял крестьянам Юрьев день для свободного выхода, одновременно вводилось положение, по которому землевладельцы и монастыри получали право к этому сроку переселять своих занятых и не занятых земледелием крестьян на свободные дворы в слободах<sup>520</sup>. Хотя Стоглав совершенно однозначно разрешал принимать на свои земли лишь тех крестьян, которые не имели недоимок, монастыри обходили это положение, и правительство

часто вынуждено было, по многочисленным челобитным, принимать меры против таких злоупотреблений<sup>521</sup>. Хозяйственный кризис 70–80-х гг. XVI в. вызвал грандиозное переселение крестьян из одних мест в другие; увеличилась возможность для переманивания крестьян на монастырские земли. Правительство тоже очень часто позволяло крестьянам выходить с земли одного владельца и переходить к другому, что создавало многочисленную категорию крестьян, недовольных условиями своей жизни, и новых переселенцев, бродивших с места на место. Кроме того, в начале 80-х гг. XVI в. из-за общего хозяйственного упадка было отменено постановление 1550 г., по которому выход крестьян приурочивался к Юрьеву дню; отныне крестьянам разрешалось выходить с земли и в другие дни, одновременно вводились так называемые «государевы заповедные лета»<sup>522</sup>.

Непрекращавшееся бегство крестьян вызвало поток челобитных на имя правительства и судебные тяжбы между светскими землевладельцами и монастырями, а также одних монастырей с другими<sup>523</sup>. Указом 1597 г.<sup>524</sup> всем землевладельцам, светским и духовным, предоставлялось право через суд требовать возвращения крестьян, сбежавших не более пяти лет назад и поселившихся в других имениях; те крестьяне, которые сбежали более пяти лет назад, уже не подлежали возвращению на старое место и могли оставаться у новых землевладельцев. Таким образом возникли так называемые «урочные лета», которые сыграли важную роль в истории крестьянства Московского государства до Уложения 1649 г. и оказали определенное влияние на развитие монастырского землевладения. Указом от 9 марта 1607 г. урочные лета продлевались до 15-летнего срока<sup>525</sup>. Сразу после Смуты монастыри начали обращаться к правительству с челобитными о продлении для них урочных лет[]. **Так, Троице-Сергиев монастырь в 1614 г. получил право возвращать крестьян, бежавших из его владений за последние 9 лет, а в 1615 г. урочные лета были для него продлены до 10-летнего срока. Такую же привилегию получил Иосифо-Волоколамский монастырь в 1619 г.**<sup>526</sup> Эти привилегии

вызывали недовольство служилых людей – особенно потому, что, например, Троице-Сергиев монастырь возвращал своих беглых крестьян даже и по истечении 10 урочных лет, – и они обращались к правительству с челобитными об отмене этой привилегии. Но указы 1637 и 1642 гг. подтвердили 10-летний урочный срок для Троице-Сергиева монастыря<sup>527</sup>. Не исключено, что челобитные служилых людей повлияли на позднее законодательство. В 1646 г., в связи с введением переписных книг, в предписаниях для переписчиков было сказано, что крестьяне и их дети, внесенные в эти книги, «будут крепки» земле без всяких урочных лет. Через два года урочные лета были официально отменены, и Уложением 1649 г. (гл. 9, § 3; 15, § 3) окончательно устанавливалось прикрепление крестьян к земле и землевладельцу, а землевладельца к крестьянам. Экономическим интересам монастырей вполне соответствовало то обстоятельство, что переписные книги 1646 г. стали основой для прикрепления крестьян к земле, и таким образом крестьянские дворы, расположенные на монастырской земле, оставались во владении монастырей, что и было официально подтверждено Уложением 1649 г.

## 9. «Монастырские слуги» и «монастырские детеныши»

Различные распоряжения правительства, частного и общего характера, и приговоры Соборов не могли и, как мы считаем, даже и не ставили своей целью ограничить рост монастырских владений, так что указы царя и Уложения 1497 и 1550 гг. не были реальным препятствием для постоянного притока крестьян на монастырские земли. Ярчайшим доказательством этого являются приведенные нами выше данные о числе крестьянских дворов на этих землях в последней четверти XVII в. Монастырские власти видели, что эти постановления всегда можно обойти, если заручиться особыми жалованными грамотами, а в отдельных случаях, благодаря искусной политике представителей монастырей в Москве, удавалось обратить эти постановления на пользу монастырей; видели они и то, как правительство само постоянно нарушает свои правовые установления и продолжает раздавать земли. Хотя монастыри и не опасались сокращения притока крестьян на свои земли, они тем не менее старались изыскивать все новую и новую рабочую силу. Причиной этого отчасти было уже упомянутое обстоятельство – постепенный переход монастырей к новой системе ведения сельского хозяйства, к увеличению размеров собственных запашек. Кроме того, по мере роста монастырских владений в отдельных монастырях возникали новые или расширялись уже существующие отрасли хозяйства, и монастырям было удобнее использовать в них такую рабочую силу, которая была бы теснее связана с монастырем, чем монастырские крестьяне. Этим и объясняется сравнительно широкое распространение трех групп монастырских людей в узком смысле слова: 1) монастырских слуг, или служек, 2) монастырских детенышей и 3) ремесленников<sup>528</sup>.

Монастырские слуги уже давно использовались в монастырях и монастырском хозяйстве<sup>529</sup>. Они исполняли разного рода работы в монастыре, были конюхами, пастухами, сторожами, рыболовами, бортниками, ремесленниками и т. д.

По мере увеличения территории монастыря, в связи со строительством новых пристроек, зданий, конюшен, амбаров и т. д., росло и число монастырских слуг. Они получали от монастыря жилье, одежду и продовольствие, частично также и денежное вознаграждение, обычно в виде подарков к Рождеству, Пасхе, Троице или в день святых апостолов Петра и Павла. Эта группа людей состояла из обедневших крестьян, которые уже не могли и не хотели обрабатывать свои земельные наделы, из слобожан, инвалидов войны и т. д. В XVII в. монастырские слуги обычно заключали с монастырем устный договор или письменную порядную запись<sup>530</sup>.

Детеныши – это одна из самых любопытных категорий лиц, живших на монастырских землях; несмотря на то, что эта категория часто упоминается в монастырских документах, у нее не было четко очерченных границ. В исторической литературе нет отчетливой характеристики этой группы лиц, в ней не прослежено ни ее возникновение, ни история ее становления<sup>531</sup>. Неясность происходит оттого, что в документах о детенышах говорится по-разному: то они фигурируют в одном ряду с монастырскими слугами, и значит, выполняют такие же работы для монастыря, как и слуги, то детеныши оказываются крестьянами, работающими на земле; жили они и внутри монастырских стен, и в монастырских слободах, иногда у них были даже свои дворы в монастырских деревнях; работали они и как ремесленники – можно сказать, во 2-й половине XVII в. они заняты были почти во всех отраслях монастырского хозяйства<sup>532</sup>. Источники упоминают монастырских детенышей с середины XVI столетия<sup>533</sup>, их появление и рост их числа можно связать с увеличением размеров собственных монастырских запашек<sup>534</sup>. С одной стороны, это были взрослые люди, обедневшие крестьяне и бобыли; они обрабатывали монастырские поля, косили, были рыболовами. Благодаря денежным вспомоществованиям от монастырей они обзаводились собственными дворами или получали запустелые дворы беглых и задолжавших крестьян. Как и монахи, детеныши освобождались от податей и оброков<sup>535</sup>, свою повинность монастырю они исполняли работой. С другой стороны,

большая часть детенышей (особенно в XVII в.) происходила из сирот или детей монастырских крестьян и бобылей. Так, в 1636 г. у Соловецкого монастыря был настоящий сиротский дом, в котором жило около 300 детей, выполнявших легкие монастырские работы: в огороде, на монастырской кухне и т. п. – что вызвало особое послание царя игумену монастыря, в котором он потребовал строгого надзора над сиротами, во избежание бесчинств, а также постройки для этих детенышей особого дома вне монастырских стен<sup>536</sup>. Крестьяне, и в особенности бобыли, с радостью отдавали своих детей-мальчиков в монастырь. Вначале они выполняли легкую работу, как в Соловецком монастыре, потом женились на крестьянских девушках, обзаводились собственными дворами, работали на монастырских полях, но в монастырских документах они продолжали числиться монастырскими детенышами – по традиции и по фискальным соображениям. В XVII в. мы обнаруживаем уже договоры (в этом случае они обычно назывались не порядной, а жилецкой записью) между монастырем и его взрослыми детенышами, в договорах перечислялись взаимные обязанности сторон<sup>537</sup>. В писцовых книгах XVII в. содержится много сведений об этой группе лиц, зависимых от монастырей, и о дворах детенышей<sup>538</sup>.

Монастыри постоянно нуждались в разного рода ремесленных изделиях, которые при существовавшем тогда натуральном хозяйстве они должны были изготавливать сами. Этим и объясняется то, что в монастырях или в близлежащих монастырских слободах жило и работало на монастырь множество ремесленников. Это были плотники, каменщики, столяры, бочары, кузнецы, сапожники, портные, шорники и другие ремесленники, изготовлявшие для монастыря, а зачастую и для монастырских крестьян инструменты, плуги, бороны, лопаты; портные и сапожники шили одежду и обувь для монахов, монастырских слуг и детенышей.

В Иосифовом монастыре было больше 100 таких ремесленников, из них 37 детенышей<sup>539</sup>. В 1628–1629 гг. ярославскому Спасскому монастырю принадлежало 27 дворов, в которых жили и работали на монастырь 27 ремесленников. В

слободе можно было насчитать 194 двора, в которых опять-таки жили монастырские ремесленники, из которых 25 были детенышами, они изготовляли почти все потребное монастырю и его имениям<sup>540</sup>. Солотчинский монастырь в Рязанском уезде руками своих ремесленников изготовлял почти все, что нужно было ему самому, а часть изделий даже шла на продажу<sup>541</sup>. Расчетные книги дорогобужского Болдинского монастыря в Смоленской земле дают богатый материал, позволяющий судить о значении труда монастырских ремесленников, о денежном хозяйстве монастыря и об оплате труда ремесленников. Они получали не только денежную плату за труд, но и, в качестве поощрения, подарки, обычно деньгами, на Рождество и на Пасху<sup>542</sup>.

Особые портные изготовляли священнические облачения, золотых и серебряных дел мастера – сосуды для богослужения; в больших монастырях, всегда имевших собственные пчельники, делали свечи.

Наемный труд играл очень важную роль, например, в обширном хозяйстве Соловецкого монастыря, где, согласно монастырским документам, в 1621 г. трудились 700 наемных работников, получавших от монастыря жилье, одежду и деньги. Они заняты были в разных хозяйственных службах: на рыбных ловлях, в солеварнях и на перевозке соли<sup>543</sup>.

## 10. Монастырская торговля

Вследствие постоянного роста монастырских владений и развития монастырского хозяйства обители зачастую располагали множеством изделий разного рода, количество которых превосходило потребности монастырей, что заставляло их заниматься торговлей. А с другой стороны, монастыри нуждались в разных продуктах и товарах для своих насельников. Первым и самым важным предметом торговли был хлеб. Некоторые монастыри имели его в избытке, другие, напротив, вынуждены были покупать его для своей братии. Поскольку монастыри нередко обладали немалыми капиталами, которые складывались из денежных вкладов, в основном на помин души, они имели возможность использовать эти капиталы в торговых целях.

Маленькие, бедные монастыри должны были продавать часть продуктов своего хозяйства, чтобы закупать необходимые съестные припасы. Иноки Печенгского Троицкого монастыря на Крайнем Севере в челобитной царю Ивану IV писали, что из-за сурового климата и неплодородия земли они не могут заниматься земледелием, а «питаются-де в оном монастыре... коли на море рыбы уловят и соли уварят, и они тое соль возят продавать... И как тое соль они на Вологде и в Вологоцком уезде продадут, и они теми денгами, что возьмут на соли, покупают... на монастырский обиход всякий запас: рожь, и муку, и ячмень, и овес, и толокно, и крупу, и масло, и сукна, и обувь, и всякий монастырский запас»<sup>544</sup>. К покупкам прибегали и монастыри в южных плодородных уездах, если их хозяйство не в состоянии было полностью удовлетворить их собственные потребности<sup>545</sup>. Для ведения торговли многие монастыри строили в Вологде, которая в XVII в. стала крупным торговым центром, собственные лавки и подворья, а специально назначенные монахи или доверенные лица занимались там куплей и продажей. Так, в 1626 г. в Вологде было не менее 36 монастырских лавок и складов<sup>546</sup>.

Важнейшим предметом торговли и для монастырей, и для всего хозяйства Московской Руси была соль, в основном она шла на засолку рыбы, которая была главной пищей в постные дни, строго соблюдавшиеся тогда не только в монастырях, но и всеми русскими людьми. Дальше в перечне предметов монастырской торговли идут рыба, мед и воск. Богатый Кирилло-Белозерский монастырь, который не мог на своих полях выращивать достаточное количество зерна, покупал его, занимаясь в то же время продажей соли из своих солеварен, что приносило ему большие доходы; покупал он и другие продовольственные товары, ремесленные изделия, сельскохозяйственные товары, одежду и обувь для монахов и монастырских слуг<sup>547</sup>.

В Заволжье и Поморье монастыри особенно интенсивно занимались торговлей. Они владели многочисленными соляными копами и солеварнями, рыбными ловлями и пчельниками, продукция которых быстро расходилась на московских рынках; в свою очередь, они сами нуждались в съестных припасах и ремесленных изделиях. Монастыри в Понизовье, владевшие рыбными ловлями на Волге и Каме, торговали икрой и пользовавшейся большим спросом белорыбицей – стерлядью, белугой, осетром<sup>548</sup>.

Мы уже охарактеризовали хозяйственную деятельность некоторых богатых монастырей; теперь обратим внимание на хозяйство знаменитого Соловецкого монастыря на Белом море, который быстро превратился в крупнейшую торговую факторию Крайнего Севера и, благодаря торговле, стал одним из богатейших монастырей Московского государства.

Соловецкий монастырь был основан в 1429–1436 гг. двумя подвижниками, преподобными Германом и Савватием, которые на пустынных северных островах искали удаления от мира; в игуменство прп. Зосимы (1452–1478) монастырь значительно вырос, а хозяйственная деятельность монастыря пережила свой расцвет при игумене Филиппе (1548–1566), будущего Московского митрополита, который был человеком незаурядных дарований и, как показывает его спор с царем Иваном IV<sup>549</sup>, замечательным представителем принципиальной в отстаивании

церковных интересов иерархии. Уже во 2-й половине XV в. монастырь, на основании жалованных и несудимых грамот от Великого Новгорода, владел большими участками земли и рыбными ловлями на Белом море, эти владения были впоследствии закреплены за монастырем и расширены грамотами великих князей. В 1555 г. только в Сумском уезде у монастыря было 33 соляных копи, позже были куплены новые<sup>550</sup>. Это давало монастырю возможность торговать солью по всему Московскому государству. В середине XVI в. Соловецкий монастырь продал 6000 пудов соли; столетие спустя монастырские солеварни дают уже 130000 пудов соли, которая на собственных судах вывозится по рекам Двине и Сухоне в Вологду и продается там. За эту торговлю монастырь ежегодно выплачивал государству 658 рублей пошлины. Общая сумма всех податей, которые выплачивал монастырь в середине XVII в., составляла 4000 рублей. На монастырских солеварнях, рыбных ловлях и в судоходстве занято было 700 работников, получавших от монастыря жалованье, одежду и продовольствие; это число говорит о размахе хозяйственной деятельности монастыря<sup>551</sup>. Предприимчивые настоятели во 2-й половине XVII в. выстроили даже канатную фабрику для своего торгового флота в Белом море и на северных реках<sup>552</sup>.

Монастыри заводили и промышленные предприятия, примером может служить Свенский монастырь возле Брянска, у которого была своя железоплавильная печь<sup>553</sup>.

Как уже было упомянуто, для торговой деятельности монастырей большое значение имели капиталы, состоявшие из даров и вкладов на помин души<sup>554</sup>. Кроме того, в середине XVI столетия, в пору опричнины царя Ивана IV, многие бояре и служилые люди из страха перед ограблением или конфискацией отдавали свои деньги, золото и драгоценности на хранение в монастырь<sup>555</sup>. Во вкладных книгах упоминаются как движимость – деньги, золото, украшения, продовольствие, скот, лошади, а также иконы и богослужебные книги, одежда и т. д.<sup>556</sup>, так и недвижимость – земля и деревни. Обычно во вкладной оговаривалось условие, по которому вкладчик до конца жизни продолжал пользоваться своим имуществом – землей или

имениями, что, по мнению Павлова-Сильванского, похоже на западноевропейский средневековый прекарий (*praecaria oblata*)<sup>557</sup>. Вкладчик передает монастырю свое имение в полную собственность и получает его обратно от монастыря в пользование уже не как собственность, а как пожалование от монастыря. Во вкладных записях часто встречается такая формулировка: «А покамест Бог продлит живота, и архимандриту пожаловати меня вон не высылати». В 90-е гг. XVI столетия правительство признало законность пожизненного пользования имениями, отданными во вклад. Из вкладных записей и завещаний, к сожалению, трудно вычитать, каким образом монастырь пользовался вкладом, пока был жив даритель или завещатель, что могло продолжаться и несколько десятилетий<sup>558</sup>. Поскольку завещанная недвижимость не всегда находилась в удобном для монастыря месте или могла быть невыгодна для хозяйства, монастыри часто продавали или меняли такие вклады на более подходящие имения, и всегда с выгодой для себя<sup>559</sup>.

С этими операциями был тесно связан прием монастырями земельных владений в заклад, поскольку монастыри всегда располагали большими денежными суммами. Нельзя также забывать, что в противоположность другим землевладельцам, хозяйству которых большой ущерб приносила государева служба (они расходовали много средств на ратную экипировку, их вотчины и поместья страдали из-за отсутствия землевладельца, участвовавшего в военных походах, и поэтому находились обычно в запущенном состоянии), монастырское хозяйство всегда было под тщательным присмотром. Нужда заставляла служилых людей занимать деньги – на военную экипировку или на поправку имения. Отсюда многочисленные заклады имений в монастыри или займы денег у монастырей под проценты. Такое бесчинство, противоречащее канонам Вселенских Соборов, глубоко внедрилось в быт русского духовенства, оно сохранялось и в XVI, и в XVII в., несмотря на то что Стоглавый Собор и Уложение царя Алексея строго-настрога запрещали духовенству взимание процентов<sup>560</sup>. Ссужая деньги, монастырь брал в залог землю или дома, при

этом составлялась закладная запись, которая по истечении срока займа заменялась купчей, по ней вместо процентов во владение монастыря переходило определенное имущество – движимое или недвижимое<sup>561</sup>. Имена, приобретенные по завещаниям, данным грамотам и закладным записям, часто продавались или обменивались монастырскими властями, причем всегда с выгодой для монастыря; нередко монастырь менялся именами с государственной казной – либо по воле государя, либо по челобитной от монастыря<sup>562</sup>.

Все сделки такого рода приводили к обогащению монастырей, вынуждали монахов заниматься разного рода деятельностью вне монастырских стен и в конечном результате пагубно отражались на иноческой дисциплине.

## 11. Управление монастырскими имениями и повинности монастырей перед государством

Для того чтобы увеличить доходы от многочисленных и обширных монастырских владений – а об этом пеклись почти все игумены – требовался большой управленческий персонал. Он должен был выполнять две задачи: тщательно следить за тем, чтобы не допустить материальных убытков для монастыря, и еще тщательнее – за тем, чтобы монастырь не отдал государству лишнего, чтобы по ошибке не дать государственным властям повода требовать от монастыря больше, чем предусмотрено в жалованной грамоте.

Игумен стоял во главе как духовного, так и хозяйственного управления монастырем. При вступлении в должность игумен принимал монастырское имущество по очень подробному отписному списку, или списку большой казны. В него вносились принадлежащие монастырю деньги, церковная утварь с перечислением богослужебных сосудов, иконы, всякого рода движимое имущество, документы – и среди них список всех договоров монастыря с крестьянами, купчих и закладных записей и т. д.<sup>563</sup> Во всех делах по управлению монастырем игумену помогал казначей, прямой обязанностью которого было попечение о монастырском хозяйстве.

Управляли монастырским хозяйством либо пожилые монахи, либо доверенные монастырские люди. Эти монахи, которые обычно избирались братией, а иногда назначались настоятелем, в монастырских документах именуются «соборными старцами»<sup>564</sup>. Их посылали в монастырские имения или деревни как «посельских старцев», и они представляли там монастырскую власть. В самом монастыре они исполняли самые разные послушания: над конюшней и конюхами надзирал конюшенный старец, над трапезной – трапезный старец.

Постепенно, особенно в XVII в., их все чаще заменяли служители из мирян – бельцы. Это были монастырские люди. Не надо путать этих монастырских людей, или даже монастырских слуг, с теми монастырскими слугами, о которых речь шла выше.

Эти слуги, занятые в основном управлением, большей частью происходили из обедневших боярских и дворянских семей, в документах они часто именуется «монастырскими боярскими детьми». Нередко такой боярский сын передавал монастырю свое обремененное долгами имение в дар или на помин души, сам селился в монастырской слободе и кормился службой монастырю в качестве посельского или приказчика в монастырских имениях и деревнях. Число таких монастырских людей, или монастырских слуг, в больших монастырях было очень значительным. В монастырских слободах у них были свои постоянные дворы, кроме того, они иногда на целый год отправлялись в отдаленные деревни и имения для выполнения разных административных обязанностей. У Троице-Сергиева монастыря уже в 20-е гг. XV столетия была «служебная слобода», которая постепенно выросла в Сергиев Посад. В 1594 г. у монастыря было 159 таких монастырских служителей, из них 43 занимались делами управления, а 116 составляли конный монастырский полк. Во время Смуты, при осаде монастыря поляками они с успехом сражались на монастырских стенах; в 1692 г. в слободе было уже 160 дворов, а в 1651 г. у монастыря был 371 конный ратник; писцовые книги 1646 г. насчитывают 217 конных ратников, из них 60 – боярского и дворянского происхождения; в писцовых книгах 1677 г. говорится о 242 дворах монастырских слуг. В 1651 г. царь Алексей взял в военный поход 230 конных ратников из этого монастыря. Среди монастырских слуг были также поповичи и купцы, не было только крестьян, которые причислялись к иной группе монастырских слуг или к детенышам<sup>565</sup>. Поповичи служили в монастырских конторах писцами – дьяками или подьячими, а также монастырскими стряпчими. Последние играли важную роль во всех больших монастырях. Это были уполномоченные представители монастырей в Москве, где они жили по монастырским подворьям и от имени монастырей сносились с Дворцовым, а позже Монастырским приказом по самым разным делам. Это были весьма деятельные и способные люди, которые благодаря своим знаниям местных условий и посвященности в запутанное течение приказных дел в

Москве были почти незаменимы для монастырей. Влияние их было очень велико, и настоятели всегда шли навстречу их пожеланиям и требованиям<sup>566</sup>.

О том, насколько сложным делом было управление имениями больших монастырей, говорит, например, то обстоятельство, что в Троице-Сергиевом монастыре в начале XVIII столетия было 60 приказов; Иосифо-Волоколамский монастырь распределил свои земельные владения между пятью приказами, во главе которых стояли посельские старцы<sup>567</sup>. В имениях и деревнях стояли монастырские подворья, в которых жили посельские; это были административные присутствия, где представители крестьян решали дела с монастырскими властями, куда сдавался денежный и натуральный оброк и где посельские на основании несудимых грамот творили суд над крестьянами<sup>568</sup>.

Жалованные и, главным образом, несудимые грамоты составляли правовую основу власти монастыря и его настоятеля над крестьянами, жившими на монастырских землях. Приказ Большого дворца – а в 1649–1677 гг. Монастырский приказ – был тем правительственным учреждением, которое ведало фискальными и судебными вопросами, связанными с монастырскими владениями<sup>569</sup>. Выше, в главе VI, уже было рассказано о Приказе Большого дворца, сейчас мы коснемся его лишь в связи с внутренним управлением монастырскими имениями.

Жалованные грамоты вручали монастырям фискальные права, но они не определяли объема и размеров повинностей лиц, живших на монастырских землях, это было частным делом самих монастырских властей. Из многочисленных договоров между монастырями и насельниками их земель видно, что размеры этих повинностей были разными в разных монастырях и даже в разных владениях одного и того же монастыря. Через своих представителей – посельских старцев или приказчиков – монастырь контролировал выполнение барщинных работ и своевременное внесение денежного и натурального оброков; местные условия или стихийные бедствия – заморозки, засуха или наводнение – могли послужить основанием для снижения

размеров податей, это было во власти монастыря. Правительство и монастырь преследовали одну и ту же цель – воспрепятствовать уклонению крестьян от уплаты податей, «чтобы тяглецы тягла не избегли». Приказ Большого дворца вел писцовые книги, позже, в пору Монастырского приказа, такую же роль выполняли переписные книги; для правительства они были правовой основой в распределении тягла.

Налоги, которые монастырь выплачивал государству, определялись в зависимости от указанного в писцовых книгах количества сох (соха – мера обрабатываемой земли); в монастырских владениях, за редкими исключениями, соха составляла 600 четвертей. Размер налогов, взимавшихся с разных монастырей, был разным. Жалованной грамотой, выданной Песношскому монастырю (недалеко от Москвы) в 155758 гг., определялся 1 руб. налога за каждую соху. А, например, Солотчинский монастырь в последнюю четверть XVII в. платил за каждую соху по 3,27 руб.<sup>570</sup> Как уже было сказано, в 1679 г. на основании новых переписных книг 1676–1678 гг. налог с сохи был заменен подворным обложением. Между тем, для монастырских владений подворное обложение было введено уже в 1623–1630 гг. Окончательно урегулировано оно было указом от 19 мая 1630 г. Любопытно, что это мероприятие, выгодное для государства, но обременительное для монастырского хозяйства, было проведено уже при патриархе Филарете. Указом от 19 мая 1630 г. о так называемой «живущей четверти» налоги начислялись в зависимости не от земельной площади, а от числа дворов, расположенных в монастырских владениях, то есть учитывались и дворы людей, не занятых сельским хозяйством, например бобылей или ремесленников. Ясно, что эта новая практика была очень невыгодна для монастырей<sup>571</sup>. Но в XVII в. в финансовых вопросах правительство действовало решительнее, чем в XVI столетии, когда особыми тарханскими грамотами некоторые монастыри, например Троице-Сергиев и Иосифо-Волоколамский, освобождались от всякого обложения, а другие

– от некоторых видов налогов на определенный срок. Уложением 1649 г. эти привилегии полностью отменялись.

Кроме поземельного налога монастыри несли и другие повинности государству. В отношении этих повинностей уже издревле обнаружилось стремление государства, выдававшего монастырям жалованные грамоты, возложить на них и определенные обязанности, в основном связанные с ратной службой и острожным делом. Уже в жалованных грамотах XV в. содержатся условия, по которым монастыри, освобожденные от налогов, должны были оказывать денежную и материальную помощь в строительстве крепостей<sup>572</sup>. Как установил С. Рождественский, жалованные грамоты XVI в. всегда предусматривали участие монастырей в мероприятиях общегосударственного и военного характера. При утверждении старых жалованных грамот некоторые из прежних привилегий часто отменялись<sup>573</sup>. Отмена тарханов по указу 1584 г. обосновывалась нуждами оборонного характера. Правительство обязывало богатые монастыри содержать небольшие воинские части или участвовать в строительстве крепостей. Например, Соловецкий монастырь должен был содержать 100 стрельцов, кроме того, он строил на берегах Белого моря остроги, за это он после войны со Швецией был освобожден от посошного оклада. Троице-Сергиев монастырь, как уже сказано, должен был выставлять для ратной службы отряд конных ратников. Белопесоцкий монастырь на юге, у города Каширы, выстроил мощные каменные стены, на которых стояли пушки, обслуживавшиеся монастырскими детенышами. Троицкий монастырь в городе Тетюши в Понизовье обеспечивал дозорную службу на укрепленной линии – засечной черте. Мощные каменные стены и воинский отряд из монастырских людей имел и костромской Ипатьевский монастырь<sup>574</sup>. «Монастырские земли, – пишет С. Рождественский, – во 2-й половине XVI в. обложены были тяжелее, чем вотчинные и поместные», хотя жалованными грамотами им даны были разные привилегии<sup>575</sup>. Во время Смуты (1605–1613) многие монастыри, благодаря своим мощным крепостным стенам, получили оборонное значение и использовались войсками Московского государства

для борьбы с польскими отрядами<sup>576</sup>; таким образом, мероприятия, проведенные в XVI в., вполне оправдали себя. Особенно знаменита осада Троице-Сергиева монастыря; осаждавшие обитель польские войска понесли большие потери и были отбиты монастырскими ратниками – монастырскими слугами, монахами, жителями окрестных сел<sup>577</sup>. В Смуту государство для содержания войск использовало также монастырские капиталы и запасы зерна<sup>578</sup>. И в XVII столетии правительство часто использовало деньги и зерновые запасы монастырей в военных целях, не освобождаясь монастыри и от единократных сборов на содержание войск<sup>579</sup>. Потому критические замечания историков или сетования современников по поводу мероприятий Петра Великого, использовавшего монастырские капиталы в военных целях, неосновательны. Петр лишь продолжал прежнюю политику московского правительства, и когда в 1696 г. он приказал предъявить монастырские счетные книги в Приказ Большого дворца, запретив монастырям производить какие бы то ни было расходы без его разрешения, в этом мероприятии ничего нового для монастырей не было, ибо и раньше Монастырский приказ заглядывал в монастырские счета, но тон, которым заговорило теперь государство, стал более резким<sup>580</sup>.

К общегосударственным повинностям относились и так называемые ямские деньги, выплата которых возлагалась жалованными грамотами XV-XVII вв. на все монастыри<sup>581</sup>. Точно так же обстояло дело со сборами денег на выкуп пленных: полоняничные деньги обязаны были выплачивать и монастыри, и вообще все церковные учреждения, Стоглав подтвердил и эту повинность<sup>582</sup>.

## 12. Подсудность монастырских имений

Теперь мы хотим затронуть вопрос о подсудности лиц, живших на монастырских землях. Юридически отношения монастырей и монахов с Церковью и государством выглядели так: монахи как духовные лица в церковно-правовом отношении были подсудны митрополиту и епархиальным архиереям, а монастыри как землевладельцы – государству, т. е. великим князьям, а позже царям. Последнее обстоятельство не вызывало возражений со стороны церковной иерархии, эту подсудность не оспаривали ни Иосиф Волоцкий, ни епископы на Стоглаве<sup>583</sup>. Но фактически правовые взаимоотношения между монастырями и епархиальными архиереями, с одной стороны, и монастырями и государством, с другой, определялись несудимыми грамотами великих князей или царей. По своему содержанию эти грамоты были неодинаковы: одни из них полностью освобождали монастыри от подсудности епархиальному епископу, другие освобождали от подсудности во всех делах, кроме чисто церковных. Церковная иерархия была, разумеется, против несудимых грамот первого рода, ибо они противоречили церковным канонам и обозначали вмешательство государства в духовный суд. Стоглав постановил, чтобы такие несудимые грамоты больше не выдавались. Однако приговор этот был вскоре предан забвению, и царь Иван IV по-прежнему выдавал такие грамоты<sup>584</sup>.

В несудимых грамотах, передающих судебную власть над насельниками монастыря и монастырских земель игумену, различаются три вида дел: 1) уголовные дела – убийства, разбой и кражи, застигнутые на месте, подлежали суду государственной власти на основе общего государственного уложения; 2) прочие уголовные дела и тяжбы между монастырскими крестьянами рассматривались игуменом или его представителем; 3) если завязавшие тяжбу стороны были подсудны разным властям, то учреждался «суд смесный», в который входили представитель игумена или сам игумен и

государственный чиновник. Обычно судебной деятельностью занимался не сам настоятель, что было для него и невозможно, если учесть обширность монастырских владений. Он передавал свои права посельским, которые вершили суд и выносили приговоры в присутствии нескольких (трех-пяти) представителей от крестьянства. Крестьяне имели право обжаловать несправедливый приговор перед лицом самого игумена<sup>585</sup>.

Тяжбы между монастырями или между монастырями и светскими землевладельцами, касавшиеся разных спорных вопросов, например межей между имениями, беглых крестьян и др., подлежали суду Приказа Большого дворца, а после 1646 г. – Монастырского приказа<sup>586</sup>. Судебная зависимость монастырских владений от этих светских учреждений не могла нравиться духовенству, поскольку светские власти то и дело вмешивались в такие вопросы, которые, по убеждению церковной иерархии, были им неподсудны; в то же время многие монастыри (главным образом, уже упомянутые черные монастыри) стремились как раз к такой зависимости от светских приказов. Особенно резко протестовал против существования Монастырского приказа и его деятельности патриарх Никон<sup>587</sup>. Приговоры Соборов 1667 и 1675 гг. знаменовали временную победу церковной иерархии над государством, ибо эти приговоры, утвержденные царем Алексеем, положили конец судебной власти Монастырского приказа над духовенством, и монастыри по всем вопросам, связанным с монастырскими владениями, переходили под судебную власть епархиальных архиереев<sup>588</sup>. Отныне Монастырский приказ занимался лишь взиманием податей с монастырских земель; он по-прежнему продолжал просматривать счетные книги монастырей и следил за исполнением общегосударственных повинностей, вел опись монастырских имений для обложения их налогом и т. д. В 1677 г. Монастырский приказ был упразднен, а все эти дела вновь переданы Приказу Большого дворца. Таким положение оставалось до конца XVII столетия, когда в связи с реформами Петра Великого в вопросе о подсудности духовенства, как и

вообще в вопросе о монастырских владениях, произошли некоторые перемены<sup>589</sup>.

## **Глава IX. Строй монастырского быта в XVI-XVII вв.**

## 1. Из истории монастырского Устава в Древней Руси от истоков до XVI века

В то время как извне в иноческую жизнь вторгалось развращающее воздействие мира, внутри монастырских стен основы подвижничества понимались порой не в духе церковного предания, а по собственному разумению. Опасность эта известна была уже в самую раннюю пору христианского аскетизма, что доказывают и древнейшие аскетические творения, и деятельность первоначальников монашества. В своих сочинениях и на практике святые отцы особое внимание обращали на опасность своеволия в аскетическом делании, поскольку стремление спастись по собственному разумению обычно предшествовало обмирщению монастырского быта. Для противодействия ему составлены были различные правила иноческого жития, которые собраны в монашеских или монастырских уставах. Уставы эти постепенно изменялись, испытывая влияние временных и местных условий, отражая индивидуальные особенности аскетических воззрений их составителей. Но в основе своей все они укоренены в древнехристианском предании в духе прп. Пахомия Великого, первоначальника монастырей и творца первого устава. Позднейшие поколения подвижников продолжили труды прп. Пахомия и повели восточно-христианское иночество правильным путем истинно христианского аскетизма<sup>590</sup>.

Выше (ср. главу II), характеризуя первые шаги древнерусского монашества, мы уже говорили об уставах первых монастырей Киевской Руси. Теперь обратимся к вопросу о монастырских уставах XVI-XVII вв. В самом начале мы должны предупредить, что история монастырских уставов Русской Церкви за период с XIV по XVII в. очень фрагментарна и довольно темна.

Устав, введенный прп. Феодосием в Печерском монастыре, был уставом прп. Феодора Студита в редакции патриарха Алексия, в нем предусматривалось общежительное (киновийное) устройство монастырской жизни<sup>591</sup>. Но судьба

Студийского устава в его дисциплинарной части, требовавшей строгой киновии, оказалась весьма печальной: основы монастырского общежития очень скоро преданы были забвению, и монашество почти везде придерживалось особножительству. Впрочем, и идиорритма не всегда становилась основой монастырской жизни, XII-XV вв. можно даже назвать эпохой без монастырского устава, и это хорошо показано в замечательной работе Серебрянского о монашестве Псковской земли в XIII-XV вв.<sup>592</sup> Существует, правда, сочинение под названием «Правила святого Кирилла, Русского митрополита, о монашеском благочинии и о содержании всяком», которое, вероятно, составлено было действительно митрополитом Кириллом, греком по происхождению (XIII в.); оно встречается в рукописях XVI и даже XVII вв. и содержит в себе сравнительно обстоятельный общежительный устав. Вероятно, этот устав не был известен в XIV-XV вв., сомнительно даже, вводился ли он в каком бы то ни было монастыре<sup>593</sup>. По всей вероятности, о нем ничего не знал и прп. Сергей Радонежский, когда занимался устройством иноческого жития в Московской Руси. Вначале он, как говорилось, ввел в своем монастыре особножительный устав и лишь впоследствии, не без сопротивления братии, переустроил монастырский быт на основе общежительного устава. Его ученики следовали примеру преподобного и, основывая новые монастыри, вводили в них строгую киновию, которая, однако, не везде прижилась<sup>594</sup>. Вопрос об основах монастырской жизни был не вполне ясен для русского иночества XIV-XV вв., об этом говорит, например, история Спасо-Каменного монастыря, в котором игумен Дионисий (незадолго до 1389 г. и по 1418 г.) ввел сначала строгий общежительный Афонский устав, но впоследствии и сам он, и некоторые монахи придерживались идиорритмы<sup>595</sup>. В Троице-Сергиевом монастыре общежительный устав продержался недолго. Когда в 1478 г. там некоторое время пребывал прп. Иосиф Волоцкий, монастырь жил по особножительному уставу, что подтверждается некоторыми документами<sup>596</sup>. Хотя мы знаем, что в XIV-XV вв. идиорритма постепенно вытесняла киновию, у нас нет почти никакого материала, который помог бы

ответить на вопрос, что представляло собой это особожительство в древнерусском монастыре. Но у нас множество сведений о том, что общежитие не привилось во многих монастырях; сложившийся тогда строй монастырского быта подвергался очень острой критике, а это значит, что в действительности монастырский быт не соответствовал ни нормам подлинной идиорритмы, ни требованиям киновийного устава<sup>597</sup>.

В то же время в литературе той эпохи мы находим не только критику монастырского быта, но и настойчивые требования строгого соблюдения общежительного устава. Необходимость введения киновии подчеркивали многие из представителей церковной иерархии XIV-XV вв.: архиепископ Дионисий Суздальский (1382), архиепископ Симеон Новгородский (1417–1421), митрополиты Фотий (1418), Иона (1455) и Феодосий (1461–1464)<sup>598</sup>. Хотя их послания отдельным монастырям и митрополичья уставная грамота (около 1500 г.)<sup>599</sup> свидетельствуют, что киновия признавалась основой монашеского жития, тем не менее в XV в. не было принято никаких мер, чтобы добиться повсеместного проведения ее в жизнь.

Причина этого отчасти заключалась в том, что практически невозможно было уследить за жизнью множества монастырей, рассеянных по глухотам центра и севера, отчасти же в том, что древнерусское иночество в эту эпоху явило много примеров сурового подвижничества как раз на стезе отшельничества и особожительства, выдвинув этот вид монашеского жития на первый план. Сыграло свою роль и характерное для монашества той поры сильное нерасположение к писанному монастырскому уставу. Прп. Иосиф Волоколамский отмечал, что его современники, иноки северных обителей, с упорством утверждали: святые отцы, издревле подвизавшиеся в Русской земле, не составляли писанных правил или уставов, а поучали иноков живым словом, поэтому, мол, и теперь не следует писать монастырских уставов, а наставлять братию надо устно<sup>600</sup>. Не будет преувеличением считать, что такие воззрения типичны были не только для современников Иосифа, но и для

всего XV столетия. Они соответствовали религиозности древнерусских подвижников, которые больше всего ценили личный пример игумена или основателя обители, его подвиги, поучения, его отношение к братии.

Но необходимость введения монастырского устава сознавалась некоторыми подвижниками, в том числе и основателями и настоятелями монастырей. В первую очередь здесь следует упомянуть прп. Евфросина Псковского († 1481). Его житие – это не просто жизнеописание строго подвижника и основателя обители, но довольно важная глава из русской церковной истории, хотя подробно остановиться на этом житии нам не позволяют рамки нашей работы<sup>601</sup>. Прп. Евфросин был составителем древнейшего общежительного устава, который он ввел в основанном им монастыре в Псковской земле<sup>602</sup>. Трудно установить, какими источниками пользовался он для составления своего устава, кроме цитат из Ветхого и Нового Заветов, Евфросин ссылается на творения св. Василия Великого, Иоанна Лествичника и Исаака Сирина. Своеобразие его устава заключается в том, что в нем содержатся лишь дисциплинарные требования и совсем не затрагивается богослужение<sup>603</sup>. Устав разделен на 28 разделов, или параграфов (собственно, вступление и 27 правил). Аскетические воззрения автора, касающиеся строя монастырского быта, можно охарактеризовать следующим образом: 1) основополагающее требование строгого соблюдения киновии (§ 1–4, 8); 2) полное послушание воле и распоряжениям монастырского настоятеля (§ 5, 7, 18); 3) постоянное рукоделие, выполняемое братией с любовью и взаимным уважением (§ 8, 9, 27); 4) общие для всех монахов аскетические правила, касающиеся молитвы, постов, целомудрия и нестяжательства (§ 10–15, 4, 17, 26, 27) и 5) помощь бедным и нуждающимся (§ 24 и 25). В уставе говорится и о настоятеле обители, о его обязанностях (§ 5, 21, 23, 20). Хотя прп. Евфросин составил этот устав для своей собственной обители, им могли воспользоваться и другие монастыри, поскольку он имел довольно общий характер и говорил о необходимости строгого соблюдения общежития. Но мы не знаем, применялся ли он в

других монастырях, неизвестно и то, как долго продержался строгий общежительный устав Евфросина в его собственном монастыре. Инок Филофей, известный нам благодаря своим сочинениям, был монахом, а может быть, даже настоятелем Елеазарова монастыря в начале XVI в., то есть через два или три десятилетия после преставления Евфросина. Его сочинения, посвященные исключительно церковно-политической проблематике, не дают возможности прояснить интересующий нас вопрос. Мы не знаем, было ли устройство его монастыря настолько безупречным, что не давало никакого повода для критики, или он настолько увлечен был церковно-политическими проблемами, что «мелочи» повседневного монастырского быта его уже не занимали. Жаль, что Филофей, один из самых интересных и талантливых писателей той эпохи, прошел мимо этой проблемы.

Обсуждая вопрос о монастырском уставе, мы должны несколько слов сказать и о старце Ниле Сорском, аскетические воззрения которого подробно изложены в главе IV, 2. Этот ревнитель и поборник истинного иноческого жития, современник прп. Евфросина, предпочитал киновии скитский устав, но его представления о повседневной жизни монаха, о рукоделии, молитве, нестяжательстве, были почти такими же, что и у Евфросина. Оба подвижника в сущности стремились к одной цели: устроить иноческую жизнь так, чтобы уберечь ее от обмирщения, но пути к этой цели они намечают разные. Язык устава Евфросина деловит и несколько сух, а у старца Нила мы находим подробное изображение духовной брани против искушений, которые встречают инока на его пути к христианскому совершенству, и наставления о том, как вести эту брань.

Не один старец Нил подчеркивал особую ценность скитства. Существует Скитский устав, составленный неизвестным автором, вероятно, незадолго до кончины старца Нила, во 2-й половине XV в.<sup>604</sup> Возможно, этот устав написан был как раз в ту пору, когда на Руси пришло в забвение общежитие, и анонимный автор пытался с помощью своего устава бороться против извращений идиорритмы. Скитский устав нашел

практическое применение в маленьких пустынях русского Севера, где было распространено особожительство, принимавшее иногда характер скитства, особенно в XV и 1-й четверти XVI в., когда там процветало суровое подвижничество; наличие многих списков Скитского устава говорит о том, что он нашел широкое применение<sup>605</sup>.

Напротив, прп. Иосиф Волоколамский († 1515) требовал неукоснительного соблюдения строгого общежития. Составленный им монастырский устав, известный под названием «Духовная грамота»<sup>606</sup>, в целом уже охарактеризован нами (глава IV, 1). Устав Иосифа – это, как и устав Евфросина, общежительный устав; но устав Евфросина слишком краток, устав же Иосифа представляет собой нечто вроде собрания поучений об основных правилах иноческого жития. Эта особенность устава, его подобие сборнику поучений или проповедей, которые могут послужить не одному поколению иноческой братии, объясняется, вероятно, тем, что, как заметил сам Иосиф, современные ему монахи прислушивались лишь к личным наставлениям игумена; может быть, именно поэтому Иосиф назвал свое сочинение «духовной грамотой», то есть завещанием, а не «монастырским уставом».

Первые девять глав его устава имеют характер поучений, подкрепленных свидетельствами из Священного Писания и аскетических творений св. отцов. 11-я глава содержит особое наставление для настоятеля, раскрывающее его обязанности по отношению к монастырю, и поучение для братии. Здравый смысл и религиозный формализм отца иосифлянства заставляют его повторить первые девять поучений в виде кратких правил, которые должны регламентировать всю жизнь монастыря с раннего утра до ночи.

Далее следуют еще две главы<sup>607</sup>; первая из них содержит девять «преданий» – наставлений о том, как соборные старцы должны блюсти устав, а вторая девять «запрещений», которые игумен и соборные старцы могут применять по отношению к братьям, нарушившим устав. В заголовке этой главы Иосиф подчеркивает, что правила иноческого общежития составлены

им по образцу правил и аскетических наставлений св. Василия Великого и монастырского устава прп. Феодора Студита.

В заключительной главе, стремясь особо подчеркнуть необходимость строгого аскетизма, Иосиф приводит примеры иноческих подвигов, совершенных святыми, просиявшими по всей Русской земле, жития которых должны служить «правилом» и «образом» для русского монашества. Об этих подвижниках, по словам Иосифа, он узнал во время своего паломничества по монастырям. Во введении он пишет, что святые отцы не только устно, но и письменно поучали живущих в общежитии иноков. Поскольку не во всех монастырях, говорит он далее, жизнь монахов достойна подражания, нынешние настоятели должны делать то же самое – давать и устные, и письменные наставления братии, которые для нее столь же обязательны, как и поучения святых отцов<sup>608</sup>.

«Духовная грамота» Иосифа – подробно расписанный монастырский устав, до мелочей регламентирующий повседневную жизнь монастырей и при этом особое внимание уделяющий внешнему поведению инока.

Иным духом веет от «Предания учеником своим о жительстве скитском» прп. Нила Сорского († 1508), которое по своему содержанию не является монастырским уставом, потому что в нем говорится лишь об основах иноческого жития, главным образом о брани инока с искушениями и грехами. О содержании «Предания» мы много говорили выше (глава IV, 2). Здесь напомним только, что воззрения Нила на монашескую жизнь сильно отличаются от взглядов Иосифа, ибо он предпочитает не киновию, как Иосиф, а скитское жительство.

Попытку соединить оба вида монашеского жития и извлечь полезное для братии из того и другого находим мы в монастырском уставе прп. Корнилия Комельского († 1538). Его «Устав, или Правила о жительстве» (монахов)<sup>609</sup>, который мы использовали, описывая жизнь этого прославленного подвижника Древней Руси (глава III, 4), за основу монашеского аскетизма берет строгое общежитие Иосифа и совершенное нестяжательство Нила. Оба эти принципа Корнилий провел в жизнь в своем монастыре.

К середине XVI в. относится еще один общежительный устав. История возникновения его такова: прп. Герасим Болдинский († 1554), основавший четыре обители в Смоленской земле, собрал однажды монахов своего Троицкого Болдинского монастыря и настоятелей трех других обителей и велел одному из иноков под диктовку записать его воспоминания о собственной иноческой жизни. Он добавил к этому еще «Завещание», где говорится о необходимости сохранять общежитие в основанных им монастырях<sup>610</sup>. В этом уставе не отражены индивидуальные особенности аскетических воззрений Герасима, он содержит лишь общие основания общежития. Интересен раздел, касающийся настоятеля монастыря. Герасим подчеркивает, что братия должна во всем следовать воле игумена, но если игумен сам нарушает устав, то братия монастыря может направить к нему депутацию из самых почтенных, выделяющихся строгостью жизни монахов, чтобы указать ему, в духе любви и смирения, на его ошибки или злоупотребления. Кроме того, Герасим требует от монахов, чтобы они всегда оставались в одном монастыре, а не переходили из обители в обитель.

Все эти монастырские уставы обязаны своим возникновением личному почину отдельных подвижников. В сущности, все они появились потому, что подвижники стремились с их помощью устроить внутреннюю монастырскую жизнь в основанных ими обителях так, чтобы она наилучшим образом соответствовала их аскетическим идеалам; эти уставы должны были также способствовать тому, чтобы заведенный порядок сохранялся как можно дольше и после их кончины первоначальника монастыря. Выше мы уже говорили о том, сколь важен был личный авторитет основателя обители и как почитали его после преставления. Хотя все эти уставы-завещания, написанные для современников составителя и для будущих поколений иноков, имеют явные агиографические черты, все же они очень сильно окрашены местным колоритом. Поэтому исключалась возможность подражания им или применения устава одной обители в другом монастыре, особенно если учесть предубеждение древнерусских монахов

против писанных, подробно все регламентирующих уставов. Этим и объясняется удивительное разнообразие в устройстве внутренней жизни в разных монастырях, хотя все эти монастыри могли жить по общежительному уставу, а также то различие, которое наблюдается в строе монастырского быта в одном и том же монастыре в разные эпохи, в зависимости от того, сколь много времени прошло после кончины основателя обители или того или иного настоятеля, обладавшего сильной волей и большим даром духовного окормления. Все эти уставы больше связаны с историей отдельных обителей и с нравственным богословием Древней Руси, чем с общей историей древнерусского монашества. Хотя все они возникли в течение одного полувека – «Предание» Нила в конце XV в., а «Завещание» Герасима незадолго до 1554 г., – все же влияние их не было особенно большим, и никакой реформы монастырской жизни они не вызвали. Такой устав делал более притягательным духовный образ его составителя, но действенным и плодотворным он оставался недолго. Единственное, что характерно для всех этих уставов, за исключением устава Нила Сорского, – предпочтение киновии.

## 2. Монастырские уставы XVI и XVII веков

Первая попытка реформировать монастырскую жизнь, поднять ее духовный уровень, предпринятая со стороны церковной иерархии, приходится лишь на конец 1-й четверти XVI в. Почин шел от архиепископа Новгородского Макария, будущего митрополита Московского. В 1526 г. он направил послание великому князю Василию III, в котором просил его о разрешении на некоторые перемены и улучшения в устройстве монастырей своей епархии<sup>611</sup>. В своем послании Макарий писал, что лишь четыре монастыря в Новгородской епархии живут по кинувийному уставу, а все остальные – по идиорритме и вообще в монашеской жизни много нестроений. Из летописи<sup>612</sup> мы знаем, что в 1528 г. Макарий вызвал всех игуменов епархии в Новгород и в своем архипастырском слове рекомендовал им принять меры по исправлению монашеской жизни и ввести в управляемых ими обителях строгий общежительный устав. 16 игуменов пообещали сделать это, а двое воспротивились советам архиерея и настаивали на сохранении идиорритмы в своих монастырях. Архиепископ, по словам летописи, не принуждал упрямых настоятелей, сказал только, что за свои дела они будут отвечать перед Богом. В связи с этой реформой архиепископ Макарий разослал по монастырям так называемую «Уставную грамоту», в которой повторил свои наставления о соблюдении общежития. Одна из этих уставных грамот, направленная в Свято-Духовской монастырь, сохранилась до наших дней<sup>613</sup>. Эти наставления Макария не отличаются от других кинувийных уставов, например от устава прп. Иосифа, изложены они в очень ясной форме. Любопытно, что у Макария мы обнаруживаем черту, которая повторится позже в уставе прп. Герасима Болдинского, а именно упоминание о праве братии указывать настоятелю на нарушения им монастырского устава.

Одновременно с мерами, направленными против особножительств, архиепископ Макарий упразднил так

называемые двойные монастыри. В его епархии осталось восемь женских монастырей, но управлялись они теперь игумениями, а не игуменами, как это было раньше; богослужение в женских монастырях отныне могли совершать лишь приходские священники<sup>614</sup>. Двойные монастыри () существовали уже в Византии, в средние века они известны были и на Западе<sup>615</sup>. Двойные монастыри в Московской Руси, как и в Византии, устроены были на основе особножительного устава: монахи и монахини жили в отдельных кельях, которые располагались вокруг церкви и вместе составляли монастырь, часто еще и обнесенный стеной, монастырь подчинялся одному настоятелю. Прп. Нил Сорский осуждает это бесчинство<sup>616</sup>. Такие монастыри существовали, например, в Пскове в конце XV и в начале XVI в.<sup>617</sup> Собор 1503 г. упразднил двойные монастыри, кроме того, он запретил женским монастырям иметь настоятелей и духовников из монахов, духовником должен был быть приходской священник<sup>618</sup>. Но, вероятно, запрет этот не возымел практического действия, если в 1528 г. архиепископ Макарий должен был еще раз запрещать то же самое. Стоглав также назвал двойные монастыри бесчинством и подтвердил постановление 1503 г.<sup>619</sup>

Мероприятия Макария против идиорритмы носили местный характер, ибо касались лишь его епархии. Из постановлений Стоглава видно, что по-прежнему существовали и общежительные, и особножительные монастыри. Из деяний Стоглава (глава 52) видно, что признавались оба вида монастырей; кроме того, в Стоглаве (глава 85) говорится о том, что монахи часто уходили из киновийных монастырей, поскольку не могли или не хотели соблюдать правила общежительного устава. Стоглав запретил создание новых маленьких пустыnek, в которых иноки обычно жили по особножительному уставу, он распорядился, чтобы маленькие пустыньки, расположенные неподалеку друг от друга, объединялись в единый монастырь, но в постановлениях ничего не сказано о том, какой устав должен вводиться в таких объединенных монастырях. Глава 49, специально посвященная «честным обителям», содержит общие положения о внутренней жизни в монастырях; к киновийным

монастырям относится требование общей трапезы и запрет вносить в кельи и хранить там съестные припасы.

В продолжение XVI и XVII вв. монастыри по-прежнему делились на особножительные и общежительные. Появилось несколько новых монастырских уставов, составленных по почину отдельных подвижников. Прославленный подвижник по имени Елеазар († 1656) в 1-й четверти XVII в. написал устав для своей пустыни на Анзерском острове в Белом море, где иноки жили в отдельных кельях. Устав содержит строгие требования относительно иноческого жития<sup>620</sup>. Настоятель московского Симонова монастыря архимандрит Гавриил (Домецкий) составил два устава: особножительный (1683) и общежительный (1690); это может свидетельствовать о том, что монастырь в эти годы перешел от идиорритмы к киновии, или о том, что в монастыре одновременно применялись оба устава. Важно отметить, что этот монастырь принадлежал к числу самых больших обителей Москвы и был близок к царской семье, особенно во времена царя Алексея Михайловича († 1676). Игумен другого московского монастыря – Воскресенского, по имени Никанор (1688–1698), составил для своей братии киновийный устав<sup>621</sup>. Можно предположить, что подлинным побуждением к составлению этих уставов был упадок монашеской жизни в этих больших и богатых монастырях столицы (Симонов монастырь имел обширные земельные владения). Уже при основании этой обители (1370) прп. Феодор Ростовский ввел в нем строгий общежительный устав, который, по словам прп. Иосифа, еще соблюдался во 2-й половине XV столетия; инок Зиновий Отенский в своих сочинениях упоминает особенно строгую и неприхотливую жизнь монахов Симонова монастыря в 20-е гг. XVI в., когда там пребывал князь-инок Вассиан Патрикеев<sup>622</sup>.

Со стороны церковной иерархии не раз давались общие указания о том, чтобы настоятели монастырей следили за соблюдением монастырских уставов обоих видов. Об этом говорилось на Соборах 1667, 1675 и 1681 гг., постановивших, чтобы епархиальные архиереи следили за исполнением уставов<sup>623</sup>. От 80–90-х гг. до нас дошло множество

архипастырских напоминаний различным монастырям о том, чтобы не нарушался монастырский устав<sup>624</sup>. Все сохранившиеся до сих пор документы, прямо или косвенно затрагивающие вопрос о монастырском уставе, говорят о том, что в XVI-XVII вв. в русских монастырях сохранялось и общежитие, и особножителство; к сожалению, нет возможности установить численное соотношение между монастырями обоих видов. Можно лишь предположить, что, поскольку в источниках чаще говорится об общежительном уставе, этот устав либо был шире распространен, либо чаще нарушался, а особножительный устав, применявшийся преимущественно в северных пустынях, соблюдался строже.

### 3. Внутренний склад монастырского быта

Монастырский устав, очевидно, должен быть краеугольным камнем внутреннего устройства монастыря, но возникает вопрос, так ли обстояло дело в действительности. Следует различать две стороны в жизни монастырей: организацию управления и соблюдение требований устава. Относительно первого можно утверждать, что, насколько позволяет судить об этом доступный нам материал, в целом организация управления в монастырях обоих видов на практике мало отличалась друг от друга; важное значение имело то обстоятельство, что почти все монастыри обоих видов владели землей, возделывание которой влекло за собой определенные последствия. На монастырскую дисциплину влияли три фактора: во-первых, воззрения той эпохи на иноческую аскезу, на ее смысл и цель, во-вторых, общее отношение к киновии и идиорритме и, в-третьих, далеко зашедшее обмирщение внутреннего монастырского быта и падение дисциплины в результате владения землей. Неуклонное обмирщение монашества пагубно отражалось и на организации управления, и на деятельности монастырских властей, и на монашеской дисциплине. Кроме того, на характер монастырского управления влияла светская власть, которая очень часто вмешивалась в церковные дела, что ясно видно из нашего очерка церковно-государственных взаимоотношений, монастырской колонизации и монастырского хозяйствования.

По уставу, настоятель монастыря в XVI-XVII вв., как и раньше, в XIV и XV столетиях, избирался братией и утверждался епархиальным архиереем, в так называемых ставропигиальных монастырях, находившихся в юрисдикции патриарха, выбор настоятеля подлежал патриаршему утверждению<sup>625</sup>. При выборе учитывались не только личные заслуги кандидата, строгость его жизни, образование, но и другие обстоятельства: боярское происхождение, способность к управлению имениями<sup>626</sup>. Сохранилось несколько интересных документов, из которых видно, что, выбирая нового настоятеля,

братия заключала с ним нечто вроде договора, или, лучше сказать, братия предъявляла ему свой «приговор», который он должен был подписать и впоследствии следовать ему<sup>627</sup>. Часто настоятель был выходцем из другого монастыря. Во 2-й половине XVI и в XVII в. выборы настоятеля братией стали редкостью, обычай этот сохранился лишь в дальних или маленьких обителях. В больших и богатых, а также во всех московских монастырях настоятели назначались по указанию и по воле царя или патриарха. Такого рода вмешательство светской власти во внутреннюю жизнь монастырей случалось и раньше, во времена великого князя Василия III (1505–1533), но особенно укоренилась эта практика при царях Иване IV (1547–1584) и Алексее (1645–1676)<sup>628</sup>. Стоглав (глава 86) говорит об этом так: настоятель назначается митрополитом или епархиальным архиереем по прошению братии, с согласия царя. Из множества житий видно, как часто основатели монастырей назначались митрополитом, а впоследствии патриархом<sup>629</sup>.

Хотя упомянутые выше уставы указывают монастырской братии на необходимость послушания воле игумена, в то же время они определенным образом ограничивают власть и инициативу настоятеля; ограничивается эта власть собором монастырских старцев – советом наиболее опытных пожилых монахов, обычно из 12 человек<sup>630</sup>. В уставе Евфросина этот собор вовсе не упоминается, напротив, в уставе прп. Иосифа собору монастырских старцев отводится важная роль в управлении обителью (главы 13 и 14). Из этих глав видно, что институт соборных старцев действовал параллельно с волей и властью игумена. Строго говоря, собор пока не ограничивал власть настоятеля, но в вопросах монастырской дисциплины имел почти такие же права, как и настоятель, ибо прп. Иосиф предоставляет собору право наказывать братий за нарушения устава и вообще осуществлять надзор за его соблюдением. Эта «конституционная» черта еще резче выразилась в уставе прп. Герасима Болдинского; как уже сказано, по этому уставу соборные старцы могли делать замечания и выговоры настоятелю. О праве соборных старцев указывать настоятелю

на его ошибки говорится и в уставе архиепископа Макария, составленном для Свято-Духовского монастыря. Повиновение монаха настоятелю – это нечто совсем иное, чем безусловное послушание инока своему старцу. Может быть, это и было причиной того, что в XVI-XVII вв. старчество не нашло широкого распространения (особенно в киновийных монастырях)<sup>631</sup>.

Уравнение в правах настоятеля и соборных старцев несло в себе зародыш раздоров. Мы знаем немало примеров, когда игумен, пытавшийся бороться с нарушениями аскетических требований монастырского устава, терпел поражение, натолкнувшись на сопротивление братии, не желавшей следовать указаниям игумена и отказывавшейся от своих противоречащих уставу привычек. Старец Паисий Ярославов, несколько лет управлявший Троице-Сергиевым монастырем (1479–1482), был вынужден сложить с себя сан настоятеля и возвратиться в белозерские леса. Старец Артемий смог управлять этим монастырем лишь полгода (1551), а затем из-за непослушания монахов сложил с себя настоятельский сан<sup>632</sup>. Прп. Иосиф тоже вынужден был ссориться с братией. Митрополит Даниил (1522–1539) в пору своего настоятельства в Иосифовом монастыре, через несколько лет после кончины Иосифа, тоже испытывал трудности в отношениях с братией и даже составил особое сочинение, в котором объяснял братии основы общежития и оправдывал свои распоряжения<sup>633</sup>. О непослушании братии упоминают почти все сочинения, в которых речь идет о негативных явлениях в монастырской жизни XVII в.<sup>634</sup> Замена выборов настоятеля его назначением, что стало обычным делом в XVII столетии, упрочила его положение внутри монастыря, отчасти и за счет соборных старцев.

В соборе монастырских старцев<sup>635</sup>, обычно состоявшем из 12 человек, участвовали не только старейшие иноки монастыря, но и те монахи, которые несли определенные послушания по управлению монастырем. В первую очередь это был келарь (). Его положение в монастыре было особенно ответственным и высоким, в его руках находились все дела, связанные с внутренним монастырским хозяйством, а если у монастыря

были земельные владения, то и общий надзор за ними. В связи с таким надзором у келаря (уже с конца XV в.) была судебная власть над монастырскими людьми и монастырскими крестьянами, которую он осуществлял либо сам, либо через своих представителей. В митрополичьей уставной грамоте (около 1500 г.) келарь упоминается сразу вслед за игуменом. Документы Троице-Сергиева монастыря, относящиеся к 1495–1505 гг., говорят о том, что келарю вверено было управление монастырскими имениями, он занимался также приобретением новых имений, обменом и продажей старых. На документах Троице-Сергиева монастыря, касающихся управления или хозяйственных дел, в XVI в. ставилась даже особая келарская печать. Во 2-й половине XVII в. келарь Троице-Сергиева монастыря был одновременно дьяком Монастырского приказа<sup>636</sup>. В больших монастырях всегда была должность келаря<sup>637</sup>. В уставе прп. Иосифа келья келаря указывается в качестве места для проведения совещаний по самым важным делам<sup>638</sup>. В царском указе суздальскому Спасо-Евфимиеву монастырю (1640) очень подробно перечисляются все обязанности келаря: управление внутренним хозяйством и монастырскими владениями, хранение монастырской казны, выдача и прием денег, надзор над своевременным поступлением оброка и исполнением всех повинностей монастырскими крестьянами, надзор над ведением монастырских расчетных книг, судебная власть над монастырскими людьми и монастырскими крестьянами, представительство монастыря в государевых приказах и присутственных местах и т. д.<sup>639</sup>

Во 2-й половине XVI и особенно в XVII в. широко распространена была приписка малых и бедных обителей к большим и богатым монастырям – так называемые приписные монастыри; делалось это малыми обителями для улучшения своего хозяйственного положения и для того, чтобы стать под покровительство влиятельного монастыря, который стремился распространить свои привилегии и на приписанные к нему монастыри. Келарь главного монастыря был лицом, которому принадлежала административная и судебная власть в

приписных монастырях, более того, к нему от настоятелей приписных монастырей переходило и право духовного суда<sup>640</sup>.

Собственно ведение монастырского хозяйства – погреб, амбары, кухня, конюшни, скотный двор – возлагалось на эконома, или ключника, он был ближайшим помощником келаря, которому и подчинялся. Это был пожилой, маститый монах, который избирался братией для этого послушания на определенный срок; вероятно, он тоже входил в число соборных старцев. Ему в свою очередь подчинялись монахи, отвечавшие за разные отрасли монастырского хозяйства: подключник, ведавший погребами и складами, хлебник, трапезник, конюший, ризничий, часто вместе с подризничим и т. д. Для управления монастырскими владениями у келаря тоже был целый штат помощников: подкеларник, посельские старцы, или приказчики. В больших монастырях число монахов, находившихся на определенных службах, было достаточно велико. Например, в XVII в. в Солотчинском монастыре (Рязанский уезд) их было не менее 46, в Савво-Сторожевском монастыре – 51, часть из них выполняла разные послушания, в том числе и связанные с богослужением<sup>641</sup>.

В духовном окормлении братии ближайшим помощником настоятеля был духовник монастыря, а в некоторых обителях еще и духовные старцы; духовные старцы были наставниками и духовными отцами послушников и новоначальных иноков. Богослужение совершали в монастырях лишь иеромонахи и иеродиаконы; приходские священники (белые попы, или бельцы) служили лишь в женских монастырях, как это установлено было Соборами 1503 и 1551 г. За уставное совершение служб отвечал экклесиарх (уставщик), это был пожилой монах, искушенный в знании типикона (устава); ему помогали канонарх (головщик) – в больших монастырях было одновременно два или три канонарха, – а также псаломщик, парамонарь (пономарь); были еще будильщик – монах, который будил братию на ночные богослужения, свечник, или свечной старец, – монах, который распределял свечи для богослужений (например в Страстную седмицу), церковный надзиратель, или церковный старец, который следил за благочинным поведением

братии во время богослужения и за соблюдением чистоты в храме, просвирник, звонарь<sup>642</sup>.

Ясно, что число монахов, занятых определенными послушаниями, в больших и малых монастырях было разным; в общежительных монастырях, особенно если они владели обширными вотчинами, довольно многие монахи заняты были в различных отраслях хозяйства. Если их к тому же посылали управляющими или надзирателями в дальние деревни или на предприятия (на мельницы, солеварни, рыбные тони, на вырубку леса), то они совершенно отрывались от внутренней жизни монастыря; хотя они по-прежнему крепко были привязаны к монастырю, но эта связь носила уже не духовно-религиозный, а чисто земной характер – заботы и попечения об управлении монастырским хозяйством. В маленьких монастырях и пустынях в целом духовный уровень был выше и уставные правила нарушались реже, хотя обобщать это утверждение нельзя. Сама структура монашеского и монастырского быта несла в себе зародыши обмирщения, и возвышаться над общим духовным уровнем могли лишь отдельные подвижники.

#### 4. Чин пострижения и духовное окормление новоначальных монахов

Вступление в монастырь и следовавшее за ним пострижение в монахи всегда было чрезвычайно важным шагом для человека, стремившегося наполнить свою жизнь особым христианско-аскетическим смыслом и содержанием. Важность этого шага связана была с религиозной ответственностью монастырской жизни. Внутренняя духовная ответственность для будущего монаха усиливалась еще и потому, что в Восточной Церкви и в среде православного иночества пострижению в монахи издавна придавалось значение таинства. Дионисий Ареопагит (конец V или начало VI в.), творения которого высоко ценятся православным монашеством, считает пострижение пятым из шести таинств; прп. Феодор Студит († 826) тоже придавал постригу значение таинства: для новопостриженного инока это нечто вроде второго крещения. Эти воззрения отразились в чине пострижения Восточной Церкви: объясняя будущему монаху религиозное и таинственное значение пострига, настоятель именует этот обряд «вторым крещением». Но доктринально Восточная Церковь придает пострижению лишь значение богослужебного чина<sup>643</sup>.

В Древней Руси все классы общества испытывали склонность к христианской аскезе, к монастырской жизни. Доказательств этому много в житиях древнерусских подвижников благочестия; среди монахов и в древние, и в более поздние времена были люди книжные и простые; монастыри не делали различия между сословиями<sup>644</sup>.

Эти жития говорят также о том, что при приеме в монастырь не могло быть и речи об определенных возрастных ограничениях, видно только, что инок вступал в монастырь либо в юности, либо в пожилые лета<sup>645</sup>. В Московской Руси распространен был обычай проводить последние годы жизни в монастыре; в монастырскую казну вносился вклад, о чем уже говорилось, и с игуменом заключался договор, по которому вкладчик получал право за этот вклад провести остаток жизни,

«покамест Бог продлит живота», монахом в монастыре. Это были так называемые вклады на пострижение<sup>646</sup>. В XVI-XVII вв. был также распространен обычай, когда сообщество горожан или крестьян («мир») посылало челобитную царю и просило его о разрешении на основание монастыря, который члены этого сообщества-мира «прочили... себе и своим детям и внучатом на пострижение и на поминок»<sup>647</sup>. В таких монастырях пострижение совершалось только в пожилые годы; кроме того, здесь постригались инвалиды войны и другие калеки. Существовал обычай при поступлении в монастырь вносить определенный вклад деньгами или натурой. Некоторые монастыри, чаще всего общежительные, требовали достаточно высокие суммы; известны случаи, когда на это жаловались царю<sup>648</sup>.

Не всегда пострижение совершалось по воле постригаемого, порой правительство ссылало в монастыри политически нежелательных для него лиц и добивалось их пострижения, чтобы устранить их от всякого участия в светской и государственно-политической жизни. Уже известный нам князь-инок Вассиан Патрикеев принадлежал к числу таких опальных изгнанников. В северных монастырях, и особенно в Кирилло-Белозерском, многие монахи были выходцами из боярских семей. Такие пострижения совершались и во времена великого князя Ивана III (1462–1505), и при царе Иване IV (1533–1584)<sup>649</sup>.

После вступления в монастырь начинался испытательный срок – искус послушничества. Из отдельных фактов, о которых здесь уже говорилось, видно, что настоятели часто вынуждены были совершать чин пострижения над лицами, не прошедшими в монастыре искусства послушничества, так что в действительности с соблюдением всех требований устава постригались лишь те лица, которые вступали в монастырь по доброй воле и в юном возрасте.

По образу подвижничества все монахи в Русской Церкви разделены на три степени: 1) рясофорные, 2) монахи малой схимы и 3) монахи великой схимы; проходить эти степени можно лишь последовательно. В соответствии с этими тремя степенями существует три чина пострижения.

Вступившие в монастырь лица именуются послушниками. По окончании канонического срока послушничества они постригаются в рясофорные монахи ( ), причем совершается это пострижение без монашеских обетов. На них, однако, возлагается обязанность соблюдать монастырский устав с той же строгостью, с какой его блюдут монахи более высоких степеней; и хотя они не дают иноческих обетов, нравственно они связаны ими. Рясофорные монахи после совершения определенного обряда получают право носить рясу ( ) и камилавку ( ). Новопостриженные иноки получают четки ( ) – в русских монастырях они назывались лестовками – со 103 узлами. При совершении чина пострижения настоятель крестообразно постригает волосы на голове монаха и потом возлагает на него иноческое облачение. Послушникам, постриженным в рясофор, запрещается по собственной воле оставлять монашеское состояние<sup>650</sup>.

Вторую степень составляют монахи малой схимы (parvi habitus, ); такое наименование появилось для различения с монахами великой схимы. Схима ( ) означает внешнее смирение, символизирующее внутреннее душевное покаяние. По степени этого покаяния различают схиму малую ( ) и великую ( ). При совершении чина пострижения в малую схиму монах дает иноческие обеты. Он должен: а) отвергаться всего, что угождает телесным похотям; б) до смерти быть послушным всякому; в) никогда не стремиться к стяжанию собственности<sup>651</sup>. При совершении чина пострижения в малую схиму на инока возлагается или , в древнерусских монастырях именовавшийся свиткой, а позже власяницей, что символизирует добровольную бедность; на власяницу возлагается параман ( ), четырехконечный плат, с четырьмя шнурами по углам, который носится на груди и на плечах, параман должен напоминать иноку о добровольном возложении на себя благодатного ига Христова и о том, что бремя это легко, параман завязывается туго, что символизирует связанность всех земных страстей; сверху надевается мантия ( ) и, наконец, особый головной убор со шлейфом, прикрепляемым к камилавке, – (или, по-русски, клобук). Иноки малой схимы не могут сложить с себя

монашества, что еще возможно для рясофорных иноков по особому разрешению и чрезвычайно уважительным причинам; канонически и нравственно они обязаны до смерти соблюдать данные ими обеты.

При пострижении в великую схиму на постригаемого возлагается плат, подобный параману, но бóльших размеров, называется он аналавом (), а вместо клобука надевается кукуль (), нечто вроде капюшона, покрывающего голову и плечи; на кукуле расположено пять крестов: на лбу, на груди, на плечах и на спине; первые семь дней после пострижения иннок не должен снимать его. Монах, принявший великую схиму (по-русски – схимник), дает обет проводить свою жизнь в особенно строгом посте и непрерывной молитве, он уже не выполняет никаких послушаний вне своей кельи. Условием пострижения в великую схиму для каждого инока является безупречное подвижничество; после 30 лет такого жития в монастыре он, при условии высокой иноческой добродетели, получает от настоятеля разрешение и благословение на пострижение в великую схиму; постриг совершается по доброй воле самого монаха. Рясофорные иноки после 30 лет безупречного подвижничества могут сразу принимать великую схиму. Если иннок до пострижения в великую схиму был уже рукоположен в иеромонахи, он сохраняет право совершать литургию; епископ же, согласно Номоканону, после пострижения в великую схиму уже не может осуществлять свое архиерейское служение<sup>652</sup>.

До пострижения в монахи послушник должен пребывать под духовным руководством достойного и опытного пожилого монаха. Иными словами, требуется, чтобы будущий иннок, по крайней мере до пострижения, прошел духовный искуc под водительством старца. Трудно установить, в какой степени в XVI-XVII вв. исполнялось это требование. О характере и распространенности старчества в эту эпоху подробнее будет говориться в главе XV, здесь же отметим только, что к этой эпохе относятся два сочинения, посвященные духовному становлению послушника.

Первое сочинение называется «Предание старческое к новоначальным иноком, како подобает жити у старца в

послушании»<sup>653</sup>. Жизнь будущего монаха должна состоять из молитвы, чтения Священного Писания (если он грамотен, если же неграмотен, то только из молитвы) и рукоделия; и все это нужно делать так, как велит старец. Послушник, говорит «Предание», должен «перечнем ступени не ступити ни на кое дело не по благословению» старца; свободного времени у монаха быть не может, его жизнь всегда должна быть заполнена богоугодным деланием, ибо «истинному иноку несть на земли праздника, ни Пасхи, Пасха ему есть тогда, коли преидет от (земной) суеты в вечный покой».

Другое сочинение называется «Предание некоего старца учеником своим о иноческом жительстве и о правиле келейном от Божественных Писаний», оно составлено было в XV в. в монастыре прп. Павла Обнорского, где тогда процветало старчество. Существование списков, относящихся к XVII в., говорит о том, что сочинение это находило в ту пору практическое применение<sup>654</sup>. Уже из вступления видно, что речь пойдет о духовном окормлении новопостриженного брата, то есть рясофорного инока, в отличие от первого сочинения, которое, вероятно, предназначено для послушников. Разница заключается в том, что в первом сочинении затрагиваются скорее общие вопросы подвижничества, причем речь идет больше о внешней стороне поведения послушника, а во втором даются советы для инока, уже обретшего некоторый духовный опыт, подчеркивается особое значение Иисусовой молитвы и излагаются основные правила постоянного общения между иноком и его старцем.

## 5. Богослужебный монастырский устав и повседневная жизнь монахов

С практически-аскетической точки зрения для послушника или новонаначального инока большое значение имел не только введенный в обители устав или руководство со стороны настоятеля, но и вся духовная атмосфера монастыря, а также строй повседневного монастырского быта. В этом отношении основу для распределения суток между разными послушаниями составлял порядок богослужений, который определял время для молитвы, рукоделия и отдыха.

Литургическое содержание годового круга богослужений определяет богослужебный устав всей Восточной, и в том числе Русской Церкви. «В то время как собственное содержание самой Божественной литургии, в отличие от литургии нашей Церкви, почти неизменно, – пишет в своем кратком, но содержательном очерке годового круга богослужений Восточной Церкви П. Килиан Кирххоф, – все богатство восточной духовности, пронизывающей ритмы богослужений, изливается почти исключительно в богослужениях, примыкающих к Божественной литургии. Вся полнота церковных богослужений заключена в четырех взаимно дополняющих и пронизывающих друг друга богослужебных кругах, двух годовых, одном недельном и одном дневном»<sup>655</sup>. Столь содержательный и многообразный характер богослужений православной Церкви накладывал особый отпечаток на жизнь монастыря, где должны были и в действительности могли совершаться все уставные богослужения. Благодаря этому не получалось монотонности, которая может особенно удручать послушника и неопытного инока, – и в то же время обилие Божественных песнопений, пронизанных догматическим учением Церкви и составляющих содержание православного богослужения<sup>656</sup>, открывало всякому монаху и всякому богомольцу, постоянно приходившему на службу в монастырь, возможность для духовного просвещения<sup>657</sup>. Два годовых круга – круг подвижных праздников, связанных с Пасхой, и круг неподвижных

праздников, посвященных Спасителю, Божией Матери и памяти святых, составляют основу; дополняются они недельным и дневным кругами, пронизанными литургическим содержанием годовых кругов, ибо каждый день недели посвящен определенному событию из Священной истории или памяти святых, а в течение дня читаются строго определенные часы<sup>658</sup>. Праздники годового круга – это дни, которые бывают только раз в году, а богослужения дневного и недельного круга – это постоянно повторяющиеся песнопения, имеющие огромное значение для монастырского обихода<sup>659</sup>, для всего строя монастырской жизни в течение суток, которые они, начиная с 6 часов вечера, разделяют на 7 частей<sup>660</sup>. Монастырский устав определяет дисциплинарную сторону монастырского быта, а распорядок дня в монастыре зависит от богослужебного устава. Его основу составляет типикон (по-русски – устав) православной Церкви, сложившийся в течение нескольких столетий<sup>661</sup>.

Упомянутые ранее уставы прп. Саввы и прп. Феодора Студита охватывали обе эти части, дисциплинарную и богослужебную, и, попав на Русь, они стали основой богослужебного устава Русской Церкви<sup>662</sup>. Богослужебная часть устава развивалась несколько по-разному в общежительных и особножительных монастырях. Вероятно, в XIV в. богослужебная часть Студийского устава постепенно была вытеснена так называемым Иерусалимским уставом. Это был устав прп. Саввы (в своей богослужебной части) с некоторыми изменениями и дополнениями, внесенными в основном патриархами Алексием (1025–1043) и Филофеем (1354–1355, 1362–1376). В Древней Руси в XIV-XV вв. известны были три редакции этого устава, которые разнятся лишь в деталях<sup>663</sup>. По этому уставу в приходских церквях совершались литургия, вечерня, утренняя и всенощная в кануны воскресенья и великих праздников. В монастырях служились также часы, 1-й и 9-й, повечерие и полунощница; при этом обычно две последние службы объединялись в одну, а 3-й и 6-й час соединялись с литургией: 3-й читался перед, а 6-й – после литургии. Такой порядок богослужений существовал прежде всего в

общежительных монастырях<sup>664</sup>. У некоторых монастырей были свои собственные богослужебные уставы, например, у Троице-Сергиева или Кирилло-Белозерского<sup>665</sup>. Различные документы XV-XVI вв. говорят о том, что положения устава (типикона) не всегда соблюдались в монастырях<sup>666</sup>. Стоглав установил, что в приходских и монастырских церквях богослужения совершаются не по уставу (главы 6, 8, 41, 5, 7, 16). В малых пустынях Севера, где в основном применялся Скитский устав, в совершении богослужений были определенные особенности. Как раз этот устав придавал большое значение богослужебной части в сравнении с дисциплинарной, особенно это касалось часов и всенощной в кануны воскресенья и великих праздников, в то время как в общежительных монастырях под воскресенье и великие праздники часто служили лишь вечерню; в этом отношении Скитский устав был ближе к первоначальному уставу прп. Саввы<sup>667</sup>.

Много интересного материала о порядке совершения богослужений в монастырях дают так называемые обиходники, раскрывающие перед нами картину повседневного внутреннего монастырского быта. Эти книги появились в связи с монастырскими диптихами, которые охватывали весь церковный год и представляли собой своеобразные монастырские календари. Основу их составляли годовые круги подвижных и неподвижных праздников, с дополнениями из месяцеслова. В связи с праздниками Господскими, Богородичными и святых в обиходниках делались пометки о том, какие службы должны совершаться в монастыре в канун праздника. Сюда же вносились имена почивших и живых великих князей и царей, особенно если они благотворительствовали монастырю, а также имена других благотворителей из всех слоев народа, и эти имена поминались при совершении богослужений в храме. Обиходники дают прекрасное представление о повседневной жизни в том или ином монастыре. Они доказывают, что в общежительных монастырях, например в Иосифовом, Троице-Сергиевом или Новоспасском, всенощная служилась лишь в кануны воскресенья или великого праздника; в то время как в

маленьких пустынях с особожительным уставом она совершалась также и в среду, если на седмицу не приходилось большого праздника<sup>668</sup>.

Эти обиходники дают также много ценного материала по истории монастырской аскезы, ибо в них на каждый день помещены указания, касающиеся трапезы, со строгим учетом требований устава о соблюдении обязательных в Восточной Церкви постов. Уже в Византийской Церкви вопрос о постах и их соблюдении играл важную роль<sup>669</sup>. Монастырский дисциплинарный устав уделял совершенно особое внимание их соблюдению как одной из важнейших обязанностей монаха. Древнерусский человек, и особенно инок, придавал постам, может быть, преувеличенное значение в сравнении с другими видами аскетического делания.

В Русской Церкви соблюдаются четыре длительных поста: Великий пост перед Пасхой (Четыредесятница), начинающийся в понедельник после сырной седмицы; Рождественский пост (перед Рождеством), начинающийся со дня, следующего за памятью апостола Филиппа (14 ноября), поэтому в народе этот пост называется Филипповым; Петровский пост, с понедельника второй седмицы по Пятидесятнице до праздника св. апостолов Петра и Павла (29 июня); наконец, Успенский пост – в течение двух недель перед Успением Божией Матери (15 августа). Еще соблюдаются посты каждую среду (в воспоминание о предательстве Иуды) и каждую пятницу (в воспоминание о Распятии Христа); посты в день Воздвижения Креста Господня (14 сентября), в память усекновения главы Иоанна Крестителя (29 августа), в канун Рождества Христова и в канун Богоявления (5 января). В соответствии с правилами Типикона о соблюдении постов монастырские обиходники содержат в себе точнейшие указания о трапезе монахов в течение всего года.

Типикон различает четыре вида (или степени) поста, которые должны строго соблюдаться монахами, и требует от иноков совершенного отказа от вкушения мяса<sup>670</sup>. Высшей степенью поста является полное воздержание от еды, положенное в понедельник и вторник 1-й седмицы Великого поста и в Страстную Пятницу. В другие постные дни Типикон

дозволяет вкушать пищу лишь раз в день, вечером после захода солнца. Вторую степень поста составляет (сухоядение), положенное в Великий пост. Исключение составляют лишь субботы и воскресенья, когда можно есть вареные овощи без масла. Вкушение вареных овощей с маслом (растительным) – это уже третья степень поста, а вкушение рыбы – четвертая и последняя; рыбу вкушают в праздник Благовещения (если он приходится не на Страстную седмицу) и в праздник Входа Господня в Иерусалим.

В Типиконе точно перечислены дни, когда дозволяется употреблять вино и масло; в эти дни можно пить вино, разбавленное водой, и вкушать пищу с растительным маслом. Вкушение мяса в Восточной Церкви монахам запрещено совершенно, в посты и во все будние дни положено также воздержание от молочных кушаний и яиц. Молочные блюда или овощи со сливочным маслом, каша с молоком или сливочным маслом, белый хлеб или пироги, начиненные капустой или рыбой, появляются на монастырском столе лишь в воскресные и праздничные дни. В праздники Господские и Богородичные трапеза монахов и лучше, и обильней (от трех до четырех блюд), чем в праздники, посвященные памяти святых или в именины царя. Монастырские обиходники содержат еще одну характерную черту тогдашнего благочестия: особенно «добрая и легкая» трапеза положена в Богородичные праздники; более обильная трапеза положена была также в праздники, посвященные особо чтимым иконам Божией Матери – например, Владимирской и Казанской. Торжественно отмечался день преставления основателя обители, становившийся после его прославления церковным праздником, и день его именин.

Например, Иосифов монастырь праздновал 9 сентября память преставления прп. Иосифа. В этот день иноки монастыря получали лучшую еду, чем накануне, 8 сентября, на Рождество Богородицы; в день памяти прп. Иосифа столы покрывались самыми дорогими скатертями. И 8, и 9 сентября иноки вкушали белый хлеб, но 9 сентября они получали три жареных рыбных блюда, а 8 сентября – только два вареных рыбных блюда, с двумя гарнирами, с хреном и горчицей; 9

сентября вкушался еще начиненный пирог, пирожки с яйцами и медом – в честь основателя монастыря, а 8 сентября лишь щи и каша с молоком; в память прп. Иосифа иноки пили лучший медовый квас, чем на Рождество Богородицы. Если 9 сентября приходилось на среду или пятницу, то есть на постный день, то братия получала на обед лишь гороховый суп с перцем<sup>671</sup>, четвертушку хлеба и кружку кваса, а праздничная трапеза устраивалась на следующий день, 10 сентября. 9 сентября все нищие, бедные и богомольцы получали в монастыре сытную еду, а соборные старцы после литургии одаривали нищих мелкой монетой из монастырской казны. Интересно, что и монахи в этот день получали денежные подарки от монастыря (по 1 копейке).

В первый день Пасхи стол был особенно богатым и «легким»: пасхальные куличи, белый хлеб, который монахи могли вкушать без ограничений, «не в меру», вареные крашеные яйца, свежая рыба (двух сортов и в двух видах – жареная и вареная), молочная каша, медовый квас на обед и квас из белого хлеба на ужин; на ужин снова предлагалась рыбная еда. 15 августа, на Успение Божией Матери, в храмовый праздник монастырской церкви, все кушанье приготавливалось за счет царя (так было в XVI в.), это было его особым даром монастырю. А что касается понедельника и вторника 1-й седмицы Великого поста и Страстной седмицы, то в обиходнике сказано: ни еды, ни хлеба, ни воды<sup>672</sup>.

Мы позволили себе привести столь обширные выдержки из монастырских обиходников, чтобы показать, насколько внешним образом понималось значение иноческой аскезы и насколько понимание это было искажено. Да, правила Типикона о постах соблюдались строго и пунктуально, но в иные дни монастырский стол не соответствовал смыслу и требованиям иноческой аскезы. Выше мы уже приводили мнение старца Нила о смысле и форме поста (глава IV, 2). Из сочинений старца Артемия тоже видно, что нестяжатели и в середине XVI в. не утратили правильного понимания религиозно-аскетического значения поста<sup>673</sup>.

Но прежде всего память основателя монастыря праздновалась литургически. В канун праздника служилась всенощная, которая продолжалась почти всю ночь. Положенные по Типикону чтения за утреней разделялись на 3 или 4 части, а последнее чтение, после 6-й песни канона, содержало житие святого – прославленного основателя монастыря, которое еще раз должно было послужить братии как напоминание и поучение. Всенощная часто продолжалась до утра, потом, после короткого перерыва, во время которого братия оставалась в церкви, начиналась праздничная литургия. Совершалась она настоятелем обители вместе с одним иеромонахом. Литургия продолжалась до обеда и завершалась особым молебном в честь святого с молением о покровительстве обители. После службы братия во главе с настоятелем направлялась в трапезную – медленно и торжественно, с пением псалма «Хвали, душе моя, Господа» (Пс. 145). В трапезной перед кивотом или перед иконостасом (трапезная часто сооружалась как храм с алтарем и иконостасом) пелся тропарь дня. Игумен благословлял трапезу, которая уже стояла на столах, и раздавал инокам принесенные из церкви просфоры – это было первым вкушением пищи после многочасового воздержания: в последний раз до этого братия вкушала вечером перед всенощной. Вслед за игуменом иноки, осеняя себя крестным знамением, садились за столы и молча приступали к еде. Тишину нарушали только шаги служащих братий и чтение жития святого или какое-либо иное чтение, назначенное настоятелем. Обед состоял из блюд, положенных по правилам монастырского обиходника, завершался он благодарственной молитвой и повторным пением тропаря. Тем же порядком братия выходила из трапезной в церковь с пением псалма «Коль возлюбленна селения Твоя, Господи сил!» (Пс. 83) или «Возвеселихся о рекших мне: в дом Господень пойдем» (Пс. 121). В церкви одним из иеромонахов или самим настоятелем произносился отпуст, и братия могла теперь расходиться по кельям для отдыха до следующего богослужения<sup>674</sup>.

## 6. Состояние монашеского жития

Главным препятствием для истинно аскетического устройства монастырской жизни было не отсутствие общего устава для киновийных или особножительных монастырей, не то, что такой устав не был введен архипастырями Церкви, и не то, что уставы, применявшиеся в отдельных монастырях, разногласили между собой, а то, что правильное понимание внутреннего смысла христианской аскезы вообще и иноческого подвижничества в частности сохранилось лишь у отдельных монахов или групп иноков. Полемика между иосифлянами и нестяжателями, отразившаяся в творениях Иосифа и Нила, оказывала влияние на устройство монастырского быта в позднейшие времена. Прп. Иосиф, который и сам был строгим аскетом, и в своем уставе предъявлял суровые требования к устройению монашеской жизни, понимал аскезу внешне и формально<sup>675</sup>. Пренебрежение внутренней основой духовной жизни или литургической жизнью монастыря у него просто поразительно. Он дает точные указания о том, как должен вести себя монах за богослужением или на келейной молитве, и в то же время проходит мимо необходимости духовной собранности инока. О том, насколько распространен был религиозный формализм, говорят и критические замечания о монашеском житии, сделанные полвека спустя Максимом Греком и старцем Артемием<sup>676</sup>.

Этот религиозный формализм набрасывает тень не только на благочестие духовного отца иосифлянства, он сказался и в характере благочестивого царя Федора Ивановича (1584–1598)<sup>677</sup> или царя Алексея Михайловича (1645–1678), придававшего столь большое значение обрядам, а свое окончательное выражение он обрел в расколе XVII в., когда не одно поколение людей кровью и самосожжениями засвидетельствовали приверженность религиозному формализму.

Упадок монастырской жизни виден не только нам, в исторической перспективе, он сознавался и современниками.

Не только нестяжатели, вроде князя-инока Вассиана или старца Артемия, но и митрополит Даниил, один из самых верных учеников прп. Иосифа, или царь Иван IV откровенно говорят об этом упадке. Постановления Стоглава и некоторые другие материалы эпохи дорисовывают общую картину монастырского быта XVI в., и в результате острая критика нестяжателей или сочувствовавшего им Максима Грека теряет оттенок партийной пристрастности.

В уже упомянутых сочинениях князя-инока (хотя мы не сомневаемся в том, что некоторые замечания сделаны были им от досады по поводу собственной судьбы и связаны с характером писателя) обмирщение монашества объясняется земным обогащением монастырей. Храня верность взглядам старца Нила, он не придает никакой ценности земным богатствам иноков и Церкви вообще: «Церковное украшение емлемо бывает огнем и варвары и татьми крадомо. А еже нищим дати, сего ни диявол может украсти», – говорит он<sup>678</sup>. Грех земного обогащения свойствен не только монастырям, но и отдельным монахам, считает Вассиан, и тем самым нарушается обет бедности, который должен быть основой иноческого жития. Это нарушение общежительного устава было самым распространенным злом. О нем говорят как Вассиан и Максим Грек, так и митрополит Даниил и Стоглав<sup>679</sup>. И в особножителных монастырях монахи после вступления в монастырь удерживали при себе слишком много вещей и денег<sup>680</sup>. Ряд документов XVI в. говорит о том, как грубо попирались правила общежительного устава и обет бедности<sup>681</sup>. Эти пороки встречались в общежительных монастырях и в XVII столетии, так что Собор 1667 г. должен был самым строгим образом потребовать их устранения, а Собор 1681 г. снова обратил внимание на обязательность неукоснительного соблюдения общежительного устава<sup>682</sup>. Отмечалась неумеренность в еде, а также отсутствие общей трапезы братии во многих монастырях. Настоятели часто приказывали готовить особые кушанья и устраивали отдельную трапезу для себя, своих гостей, родственников и богатых богомольцев. Распространенность этого бесчинства дала повод юному царю

Ивану в одном из своих вопросов, обращенных к Стоглавому Собору, обратить внимание Собора на это безобразие<sup>683</sup>. В Кирилло-Белозерском монастыре, прежде известном строгостью аскетических подвигов его иноков, в XVI в. тоже наблюдался упадок, который нашел отражение в упреках, высказанных царем в его знаменитом послании 1573 г.; аналогичные явления имели место и в Троице-Сергиевом монастыре<sup>684</sup>. В 1547–1551 гг., то есть незадолго до Стоглава, появилось любопытное сочинение, озаглавленное «Челобитье иноков царю Ивану Васильевичу», в котором автор или авторы пишут о нарушениях общежительного устава в подмосковных монастырях и просят принять меры, чтобы жизнь в обителях соответствовала уставу<sup>685</sup>. Может быть, именно это «Челобитье» произвело столь сильное впечатление на юного царя, что на Соборе он поставил так много вопросов, касавшихся постоянных нарушений основ иноческой жизни.

Одним из обычных пороков было пьянство. Упомянутые уже монастырские уставы сурово обличают этот порок и запрещают монахам хранить и пить вино в кельях<sup>686</sup>. Стоглав (глава 49) свидетельствует, что винопитие было весьма распространено в монастырях. Вероятно, запреты, содержащиеся в приговорах Стоглава, не возымели практического успеха, ибо два десятилетия спустя царь в своем послании (1573) в Кириллов монастырь снова пишет о пьянстве монахов<sup>687</sup>. Приговоры Соборов 1667 и 1682 гг. говорят о том, что этот порок распространен был и в XVII в.<sup>688</sup>

Негативным сторонам монастырского быта 1-й половины XVI в. митрополит Даниил (1522–1539) посвятил шесть посланий, в которых он говорит о нарушениях общежительного устава. Эти послания направлены отдельным лицам или монастырям. Автор не просто говорит о том или ином пороке, но пытается пояснить своим адресатам основы аскетического подвижничества, показать различие между киногией и идиорритмой и подчеркнуть превосходство общежительности. Свои доводы он подкрепляет цитатами из Священного Писания и аскетических творений. Эти сочинения Даниила дают богатый материал не только для оценки монастырского быта, но и для

характеристики аскетических воззрений самого автора. Даниил остается здесь в плену воззрений своего учителя прп. Иосифа, в его сочинениях нет ничего оригинального, нет никаких индивидуальных черт, которые бы могли сделать из этого властолюбивого церковного сановника, искусного в сношениях с государственной властью, самостоятельного мыслителя<sup>689</sup>.

Формализм в понимании аскетических основ монашеского подвижничества, характерный и для митрополита Даниила, и для епископов Стоглава, не способствовал преодолению пороков и бесчинств, наблюдавшихся в жизни монастырей. И в следующем столетии не было принято действенных мер, которые могли бы приостановить процесс обмирщения монашества; не знаем мы и никаких сочинений той эпохи, в которых делалась бы попытка уяснить внутренний смысл аскезы. Высокие примеры подлинно аскетического подвижничества XIV-XV вв. потускнели в сознании широких слоев монашества. Лишь одиночки держались еще древнего аскетического предания, но среди них не было деятелей с организаторским талантом или со стремлением к реформам. Церковная иерархия тоже не предпринимала никаких мер по очищению монастырского быта. Эта эпоха – от Смутного времени до петровских преобразований всей русской жизни – направила свое внимание, свои силы и страсти в другую сторону.

Характеризуя монастырскую жизнь XVI-XVII вв., желательно было бы определить число монахов в Московской Руси. В конце XVII столетия насчитывалось свыше 1200 монастырей<sup>690</sup>, но нет никаких официальных данных об общем числе монахов. Лишь отдельные документы и источники дают возможность определить число братии в некоторых монастырях.

Как правило, монастырская братия была немногочисленной. Во многих монастырях было от 3 до 10 монахов. Макарий в «Истории Русской Церкви» пишет, что в XVI в. лишь в 10 обителях насчитывалось от 20 до 50 иноков, в 8 или 10 монастырях было более чем по 50 монахов<sup>691</sup>. В Кирилловом монастыре в 158283 г. спасалось 52 монаха: среди них настоятель, келарь, церковный старец, два ризничих, семь

иеромонахов, три иеродиакона и 36 простых монахов<sup>692</sup>. Многочисленной братия была тогда лишь в двух монастырях: в Соловецком и в Троице-Сергиевом. В Соловецком монастыре в 1584–1594 гг. насчитывалось около 270, а в 1649 г. около 350 монахов<sup>693</sup>. Иностранцы, приезжавшие в Москву, писали, что в Троице-Сергиевом монастыре в 1-й четверти XVI в. спасалось около 300, а в конце столетия до 700 монахов<sup>694</sup>. В XVII в., несмотря на рост количества монастырей, число братии в них везде оставалось небольшим. Северные монастыри обычно имели мало насельников<sup>695</sup>. Относительно многочисленной была братия московских городских обителей. В подмосковном Савво-Сторожевском монастыре, пользовавшемся особым благоволением царя Алексея (1645–1676), в 1688 г. насчитывалось 165 монахов, среди них 20 иеромонахов и 15 иеродиаконов, в разных управленческих службах занято было 54 инока<sup>696</sup>. Стоглавый Собор постановил, что маленькие обители, расположенные по соседству, должны объединяться в один монастырь (глава 5), и все же в XVII в. монастыри с числом братии от 3 до 10 оставались обычным явлением<sup>697</sup>. На основании всех этих данных можно считать, что общее число монастырских насельников, монахов и монахинь, было приблизительно равно 25000<sup>698</sup>.

## 7. Подсудность монастырей по духовным делам

Упадок монашеской жизни и монастырской дисциплины отчасти объясняется неопределенностью в вопросе подсудности монашества.

Нарушения монастырской дисциплины монахами подлежали духовному суду епархиальных архиереев. Но в отношениях монастырей с архиереями, особенно в вопросе подчинения и подсудности, наблюдается большой разницей.

Так называемые ставропигиальные монастыри<sup>699</sup> были полностью изъяты из юрисдикции архиерея, находясь в юрисдикции митрополита, а после 1589 г. – патриарха Московского. Остальные монастыри по всем духовным делам были подсудны соответствующим епархиальным архиереям и обязаны были выплачивать им определенные судом штрафы. Такие церковно-правовые отношения установлены канонами Восточной Церкви, они признавались и подтверждались уставами и жалованными грамотами русских государей<sup>700</sup>. Но те же самые государы, раздавая жалованные и несудимые грамоты монастырям, нарушали другие свои уставы и жалованные грамоты, выданные митрополиту.

Раньше уже говорилось о значении жалованных и несудимых грамот для правового положения монастырских владений. Но издавались и такие несудимые грамоты, которые влекли за собой перемены даже в области духовного суда. По своему содержанию несудимые грамоты были разными: одни из них полностью освобождали монастыри от подсудности епархиальному архиерею, другие – оставляли монастыри подсудными архиерею в духовных делах, третьи освобождали монастыри от подсудности архиерейским чиновникам, но не самому епископу<sup>701</sup>.

Вопрос царя Ивана на Стоглаве (глава 5, вопрос 14) о правомерности таких несудимых грамот поставлен был не без влияния митрополита Макария, ибо эти несудимые грамоты были нежелательны для епископата скорее с практической, чем с канонической точки зрения. Ясно поэтому, что епископы

Стоглава решительно высказались против них, и Собор постановил «впредь таким грамотам не быти» (глава 67). В действительности постановление это осталось только на бумаге, ибо царь Иван выдавал несудимые грамоты и после Собора<sup>702</sup>. Пренебрежение к этому постановлению сохранилось и в XVII в.<sup>703</sup> Такая политика правительства связана была с тем, что настоятели монастырей в случае спора с епархиальным архиереем обращались с челобитной не к митрополиту, а к царю. Эта неопределенность и противоречивость отношений, противная каноническому строю Церкви и снижавшая духовный авторитет архиереев в глазах монашества, не могла не иметь последствий; она не способствовала осуществлению архиереями постоянного и строгого надзора за соблюдением монастырской дисциплины<sup>704</sup>. В то время как известная жалованная грамота 1625 г., выданная юным царем Михаилом патриарху Филарету, в некотором смысле восстанавливала судебные права церковной иерархии<sup>705</sup>, Уложение 1649 г. и учреждение Монастырского приказа вносили новую путаницу в нормальные взаимоотношения между епархиальными архиереями и монастырями. Протесты патриарха Никона и его попытки в полном объеме восстановить канонические права иерархии не возымели успеха<sup>706</sup>. Собор 1667 г., члены которого присутствовали и на Соборе 1666 г. и тогда в споре между царем и патриархом Никоном были на стороне царя, на этот раз в вопросе о церковной подсудности выразил согласие со взглядами низложенного патриарха и изрек приговор, по которому церковная иерархия сохраняла все свои судебные права. Известно, что царь Алексей утвердил этот приговор<sup>707</sup>. Это было полной победой Церкви; монашество во всех отношениях стало теперь подсудно своим архипастырям, судебные права епархиальных архиереев были упрочены, а взаимоотношения архиереев с монастырями обрели нормальный канонический характер. Собор 1675 г. и жалованные грамоты, выданные архиереям царями Иваном Алексеевичем и Петром в пору их совместного царствования, подтверждали правомерность приговора 1667 г.; так все оставалось до конца XVII столетия<sup>708</sup>.

Отсутствие нормальных, упорядоченных и постоянных взаимоотношений между епархиальными архиереями и подчиненными им монастырями, разумеется, вредно сказывалось на ведении духовных судебных дел. Настоятели монастырей, зачастую вынужденные слишком много внимания уделять хозяйственным заботам, не имели ни времени, ни достаточного авторитета, чтобы поддерживать строгую дисциплину. Их права и обязанности вытекали не столько из монастырского устава или распоряжений епархиального архиерея, сколько из привилегий, которыми был наделен монастырь, отчасти же просто из обычая. Мы уже говорили о соборных старцах, которым, например, глава 14 устава Иосифа Волоколамского давала право накладывать дисциплинарные взыскания на нарушителей устава. Если настоятель и соборные старцы поддерживали хорошие отношения между собой, дела шли неплохо, но если между ними были трения и споры, единогласие исчезало и в монастыре могли возникать нестроения. Все эти обстоятельства затрудняли поддержание строгой дисциплины в монастырях. Общее состояние монастырей требовало, с одной стороны, определенных мероприятий церковной власти, с другой – выдвижения деятельных лиц из среды самого монашества. Но, к сожалению, не произошло ни того, ни другого.

## 8. Епископат

В XVI-XVII вв. монашество могло принимать участие в общей церковной жизни страны и действовать вне монастырских стен. Было обычным делом, когда настоятели больших монастырей участвовали в деяниях церковных Соборов. Даже на земских соборах, которые, особенно в XVII в., время от времени созывались правительством для обсуждения самых различных вопросов, наряду с епископами присутствовали и настоятели монастырей<sup>709</sup>. Из подписей под соборными постановлениями и из описания царского архива за 1575–1584 гг. видно, что все монастыри разделены были по степеням. Это разделение показывает, какие монастыри пользовались особым уважением и почитанием, в каких настоятелями были архимандриты и в каких игумены. С 1561 г., когда настоятель Троице-Сергиева монастыря был возведен в сан архимандрита, он пользовался правом первенства среди всех настоятелей. Вторым по чести был архимандрит древнего Рождественского монастыря во Владимире, за ним следовали настоятели московского Новоспасского, новгородского Юрьевского, московских Чудова и Симонова монастырей. Архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря занимал 12-е, а Иосифо-Волоколамского – 19-е место<sup>710</sup>. Поскольку все эти документы содержат лишь окончательные постановления, по ним нельзя составить представления о действительной роли отдельных лиц.

На Руси в епископы, согласно канонам Восточной Церкви, могли рукополагаться исключительно монахи, поэтому между церковными иерархами и широкими слоями монашества существовала тесная связь. Русский архиерей в XVI-XVII вв., да и в более ранние эпохи, прежде епископской хиротонии несколько лет проводил в монастыре. Сан митрополита или архиепископа был, собственно, лишь почетным титулом, связанным с достоинством кафедры; в церковно-административном отношении епархиальные митрополиты, архиепископы и епископы имели равные права. Было обычным

делом, когда настоятель монастыря сразу поставлялся в митрополиты, архиепископы или епископы. Например, в 1491 г. архимандрит Симонова монастыря в Москве Зосима, а в 1495 г. игумен Троице-Сергиева монастыря Симон сразу хиротонисались в Московские митрополиты. Преемник Симона митрополит Варлаам из архимандрита Симонова монастыря стал по приказу великого князя митрополитом<sup>711</sup>. Митрополит Даниил был раньше игуменом Иосифо-Волоколамского монастыря, митрополит Иоасаф – игуменом Троице-Сергиева монастыря; Макарий, будущий митрополит Московский, был архимандритом Лужецкого монастыря в Можайске, потом архиепископом Новгородским. Митрополит Афанасий (1564–1566) был монахом Чудова монастыря в Москве, а до этого протоиереем и духовником царя, в монахи пострижен был незадолго до возведения на кафедру<sup>712</sup>. Свт. Филипп, митрополит Московский (1566–1569), до хиротонии 18 лет был игуменом Соловецкого монастыря (1548–1566). В XVII в. Иосиф, архимандрит Симонова монастыря, избран был патриархом Московским и всея Руси (1642–1652)<sup>713</sup>.

Годы, проведенные в монастыре, не могли не повлиять на взгляды человека, особенно в ту пору. Монастырь был для него школой, где он не только постигал общие основы подвижнического жития, но и знакомился с бытовавшими там воззрениями и взглядами на церковно-политические вопросы, и эти взгляды влияли на него. Впоследствии в любой сфере жизни вне монастыря он будет хранить духовную атмосферу своей обители, будет действовать в соответствии с ее духом и оценивать все явления церковной жизни, исходя из традиций своего монастыря.

Такая духовная установка играла в XVI в. важную роль. Иосифо-Волоколамский монастырь в этом отношении занимает совершенно особое место в русской церковной истории. С прп. Иосифом и его монастырем связано самое влиятельное течение в церковной жизни XVI в. За всю историю Русской Церкви ни один другой монастырь в течение ограниченного или длительного времени не сыграл столь важной роли в жизни Церкви, как эта обитель; более того, иосифлянское течение

продолжает и до последнего времени влиять на общий ход русской церковной жизни – то слабее, то сильнее. В течение XVI столетия, точнее сказать, с 1522 г., не меньше 19 монахов и настоятелей этого монастыря переступили его порог, чтобы взойти на разные архиерейские кафедры и глубоко внедрить воззрения основателя монастыря в жизнь Церкви. Семеро из этих архиереев были прежде настоятелями монастыря, другие хиротонисались из простых монахов<sup>714</sup>. С 1555 по 1581 г. Казанскую архиепископскую кафедру постоянно занимали выходцы из Иосифова монастыря. В XVII в. Волоколамский монастырь перестает играть прежнюю роль при замещении архиерейских кафедр. Известен лишь один случай, когда настоятель монастыря, Александр (1682–1688), избран был архиепископом Великого Устюга (1688–1699)<sup>715</sup>. Монахи Иосифова монастыря, такие как митрополит Даниил, епископы Вассиан (Санин), Вассиан (Топорков) и Савва (Черный), а также митрополит Макарий, вышедший из иосифлянского по духу Пафнутьева монастыря, распространяли и утверждали своими действиями и своими сочинениями воззрения своей школы. Взгляды, преобладавшие на Стоглавом Соборе, – это взгляды, которые высказывали представители этого направления<sup>716</sup>. Дух монастыря сохранился впоследствии в деятельности целого ряда иерархов. Точно так же строго аскетическое общежитие Троице-Сергиева монастыря времен прп. Сергия воспитало целый сонм основателей новых монастырей, которые в своих обителях вводили тот же строй монастырской жизни, которым жил монастырь прп. Сергия. Аскетическая школа нестяжателей немислима без тех настроений и воззрений, которые царили в заволжских пустынях во 2-й половине XV в. Как только исчезал этот дух, – неважно, благотворный или вредный для развития монашества, – уже не появлялось выдающихся личностей, которые бы оказывали значительное влияние на церковную жизнь.

Из Соловецкого монастыря в XVII в. вышло несколько епископов, но им нельзя приписать особенно заметного воздействия на церковную жизнь. Впрочем, свт. Филипп, митрополит Московский (1566–1568), тесно связанный с

Соловецким монастырем, своими деяниями и мученической кончиной доказал, что в монашеской среде не совсем угасло чувство религиозной ответственности<sup>717</sup>.

13 настоятелей Троице-Сергиева монастыря стали епископами в XVI-XVII вв.<sup>718</sup>, но лишь двое из них сыграли важную роль в жизни Церкви. Это Новгородский митрополит Иов (1697–1716), труды которого по основанию новых школ и по подготовке белого духовенства заслуживают высокой оценки, и патриарх Иоасаф II (1667–1672), который в течение 11 лет (1656–1667) настоятельствовал в этом монастыре; престарелый патриарх не был, впрочем, особенно деятельной фигурой. Его роль на Соборе 1667 г., который энергично и успешно отстаивал права Церкви, была не очень значительной.

Когда рассматриваешь процесс обмирщения монашеской жизни, невольно возникает вопрос, почему епископат не предпринял никаких решительных действий, чтобы приостановить этот процесс, почему не принималось никаких мер по улучшению положения в монастырях, хотя бы каждым из архиереев в своей епархии. Но ведь эти епископы сами жили в монастырях, где аскетическим подвигам отводилось совершенно определенное, ограниченное место, где укоренился религиозный формализм – застывшее «обрядолюбие». В XVII в. среди церковных иерархов мы не найдем выдающихся ревнителей очищения и улучшения монастырского быта. Рязанский митрополит Иларион (1657–1673) был одним из немногих епархиальных владык, кому удалось поднять уровень монашеской жизни в монастырях своей епархии<sup>719</sup>. Другой Иларион, митрополит Суздальский (1682–1705), который в середине XVII в. вел очень строгую жизнь во Флорищевой пустыни (около Владимира), в 1694 г. в своем послании к настоятелю этой пустыни, где тогда участились нарушения общежительного устава, писал о том, какие меры принимал он, Иларион, против таких нарушений в пору своего настоятельства. При нем эта пустынь известна была строгостью своего устава. Царь Федор Алексеевич высоко ценил смиренного настоятеля, и не без его воли Иларион из игуменов маленькой пустыньки был возведен в сан Суздальского

митрополита<sup>720</sup>. Два самых выдающихся и по-настоящему образованных иерарха 2-й половины XVII в. – Иов, митрополит Новгородский (1697–1716), и Афанасий, архиепископ Холмогорский (1682–1702), – свое внимание в основном уделяли улучшению приходской жизни и подготовке духовенства<sup>721</sup>.

Невнимание епархиальных архиереев к вопросам монастырского быта еще более способствовало обмирщению иноческой жизни. После упразднения Монастырского приказа и Собора 1667 г. епархиальные архиереи получили больше возможностей для успешной деятельности в своих епархиях, но отсутствие подходящих для этого личностей препятствовало успеху.

Два иерарха особенно резко выделяются из среды русского епископата: св. Филипп, митрополит Московский (1566–1568), и патриарх Никон (1652–1666). В их судьбах есть общий момент: столкновение с государственной властью. Церковно-исторические предпосылки этих столкновений были разного, можно даже сказать, противоположного характера. И само содержание этой борьбы – для св. Филиппа краткой, а для патриарха Никона длительной – имело разный характер. Нельзя утверждать, что оба архипастыря в равной мере принадлежат истории русского монашества. Их личная иноческая биография складывалась по-разному.

Блестящее облачение вельможного князя Церкви совершенно затмило для Никона смиренную монашескую рясу; характер его поступков тоже не соответствовал иноческому духу. Его заботы и цели были связаны главным образом с вопросами общей церковной жизни; в грандиозной программе, которую он пытался осуществить, высокомерно полагаясь на свою энергию, свои таланты и непоколебимую уверенность в правоте своего дела, не было места для вопросов, связанных с монастырской жизнью. Никон был великой личностью; происходил он из толщи русского народа, и появление этой личности доказывает, какие силы таились в народе; а его противники – достаточно только вспомнить о не менее знаменитом протопопе Аввакуме и других расколочальниках –

показали, с какой энергией могут проявляться эти силы. Как часто бывает у великих исторических деятелей, у Никона талантливость натуры соединялась с духовной косностью, энергия, которая зачастую оборачивалась деспотизмом, – с малодушием, принципиальность – с себялюбием. Проклятием и славой окружили эту фигуру противники и почитатели, писатели и исследователи. Несмотря на большой объем литературы, посвященной Никону, нельзя сказать, что его личность и труды исследованы с исчерпывающей полнотой<sup>722</sup>.

В истории русского монашества Никон занимает не особенно заметное место; годы, проведенные им в монастыре до архиерейской хиротонии, не имели никакого значения для его жизни, аскетическая школа (если вообще можно говорить по отношению к Никону о такой школе), пройденная им в Соловецком монастыре и в скиту Елеазара Анзерского, не оказала никакого влияния на его страстный характер. Простой монашеский клобук не был подходящим одеянием для его натуры, которой более соответствовали роскошные золотые регалии Московского патриарха, ибо они внешне воплощали в себе его религиозные воззрения. Труды и судьбу Никона невозможно охарактеризовать в кратком очерке, поскольку их нельзя понять, исходя лишь из церковно-политической или исторической атмосферы России XVII в., – они явились следствием или, лучше сказать, завершением, с одной стороны, попытки церковной иерархии решить проблему взаимоотношений между государством и Церковью в христианском государстве, с другой стороны, его реформы направлены были против таких явлений внутрицерковной жизни, которые были слишком глубоко укоренены в церковной истории страны.

В ином свете предстает житие митрополита Филиппа, деятельность которого вполне может быть рассмотрена в рамках истории русского монашества. Того монашества, которое деятельно участвовало в формировании идеи о «Москве – третьем Риме» и которое выдвинуло его, св. Филиппа, церковного архипастыря, чтобы он подверг эту идею практическому испытанию. Распря между св. Филиппом и царем

Иваном показала, сколь сильно расходились теория и практика и как часто первая искажалась второй. Для св. Филиппа речь шла об обязанностях архипастыря по отношению к светской власти, и он решил вопрос так, как требовал его сан, исходя из церковно-аскетической точки зрения.

Св. Филипп происходил из боярской семьи Колычевых (родился в 1507 г.), в миру его звали Федором, юные годы он провел в Москве в правление Василия III, в эпоху, которую мы уже охарактеризовали. Г. Федотов в своей биографии митрополита Филиппа<sup>723</sup> показал напряженность политической борьбы, которая развернулась в Москве в ту пору, она не прошла бесследно для юного Колычева, в тридцать лет Федор решил уйти из Москвы. Он отправился на север и поступил послушником в Соловецкий монастырь (1537). Как повествует его житие, он отличался готовностью выполнять любую физическую работу и со смирением делал все, что входило в его обязанности. Потом он постригся в монахи. Духовным руководителем его был старец Иона. Несколько лет инок Филипп провел в совершенном уединении, в дремучем лесу вне монастыря. После 11 лет иночества, когда Филиппу был уже 41 год, братия, по предложению уходившего на покой игумена, избрала его новым настоятелем монастыря (1548). Тогда в характере смиренного подвижника проявились новые черты: с большим рвением принялся он за хозяйственное устройство монастыря и обнаружил в этом деле особые дарования. Может быть, в этой деятельности нашла себе выход энергичная натура боярского сына XVI в., временно приглушенная иноческим клобуком. Годы правления Филиппа были периодом хозяйственного расцвета и обогащения монастыря. Он перестроил монастырские здания, выстроил новый, более просторный скотный двор, кирпичный завод и большую мельницу, создал обувную мастерскую и даже сконструировал, как повествует житие, некую сложную исправно работавшую машину для уборки урожая. Однако настоятель заботился и о том, чтобы братия вела строгую жизнь.

18 лет управлял Филипп монастырем. В 1566 г. он получил от царя послание с вызовом в Москву. Неясно, по каким

соображениям выбор царя пал на Филиппа. В Москве и политическое, и церковное положение было крайне напряженным. Это было время пресловутой опричнины – время казней бояр и других лиц, которые по тем или иным причинам или вовсе без всяких оснований вызвали гнев царя и подверглись царской опале. И в церковных делах атмосфера была беспокойной. Митрополит Афанасий (1565–1566), который, вероятно, не имел ни силы, ни даже возможности укрощать или хотя бы смягчать бешеные страсти Ивана, оставил митрополичью кафедру – «по болезни», как сообщается в одном из документов той эпохи, и ушел в Чудов монастырь. Новый кандидат в митрополиты, Казанский архиепископ Герман, перед наставлением вел переговоры с царем, если можно вполне доверять свидетельству князя А. Курбского, и в результате кандидатура его была отвергнута. Хотя настоятель Филипп получил приглашение в Москву, когда Афанасий еще был на кафедре, вероятно все-таки, что Иван предназначал Филиппа если и не на Московскую, то на какую-нибудь другую кафедру. Официальный акт о наставлении Филиппа на Московский митрополичий престол показывает, что и после предложения Ивана выбрать в митрополиты Филиппа положение оставалось напряженным, ибо новый кандидат сделал царю замечание относительно опричнины, соглашаясь взойти на кафедру лишь при условии ее отмены. Хотя это предложение вызвало гнев царя, все же он подтвердил свое желание видеть Филиппа митрополитом. Царь отклонил требование об отмене опричнины, объявив Собору, что опричина не входит в компетенцию митрополита, но согласился, чтобы Филипп как митрополит сохранил древнее право (и долг) печалования, которое во времена опричнины было формально и фактически устранено. Эта уступка Ивана и, может быть, давление Собора епископов вынудили Филиппа отказаться от своего требования и согласиться на наставление. Акт от 20 июля 1566 г. интересен также тем, что в нем содержится обещание будущего митрополита не вмешиваться в дела опричнины, скрепленное подписями Филиппа и архиереев. Этот замечательный акт – единственный в своем роде во взаимоотношениях между

Церковью и государством в Московской Руси. Если бы мы жили в ту эпоху, мы бы почувствовали, какой сокрушительный удар получила тем самым грандиозная идеологическая конструкция «Москва – третий Рим»!<sup>724</sup>

С самого начала положение митрополита было нелегким, поскольку он не хотел проходить мимо преступлений царя. 1566–1568 гг. были временем особенно частых казней и других злодеяний. В житии митрополита говорится, что все это заставило его наконец использовать оставленное ему право печалования. Поскольку практически из этого ничего не вышло, митрополит решился на открытые действия. Однажды в марте 1568 г. в церковь, где в это время служил митрополит, вошел царь в окружении опричников и сам одетый в черное одеяние опричника. Митрополит не стал благословлять царя, а когда опричники-бояре напомнили митрополиту, что царь ждет от него благословения, Филипп громко произнес увещательную речь. Следующее столкновение между митрополитом и царем, случившееся тоже за богослужением, усилило гнев царя, однако тогда он не решился открыто действовать против Филиппа, сильного своей уверенностью в том, что исполняет долг архипастыря. Житие подробно повествует о борьбе между обеими властями, другие источники восполняют трагическую картину высокомерных и яростных деяний царя и смиренной неуступчивости митрополита. У царя, почувствовавшего себя оскорбленным, гнев превратился в жажду мести. Родственники митрополита подвергаются преследованиям, конфискации и казням; враги Филиппа из среды епископов, лжесвидетели из числа братии Соловецкого монастыря клеветают на владыку, возводя на него среди прочего фантастическое обвинение в занятии колдовством; наконец устраивается церковный суд над вступившим уже на мученический путь митрополитом. Суд приговорил его к лишению сана и заточению в тверской Отроч монастырь. 23 декабря 1569 г. в монастыре появился пресловутый Малюта Скуратов, главный помощник царя Ивана IV в его злодеяниях и их прямой исполнитель, – и задушил мученика.

В 1590 г. настоятель Соловецкого монастыря испросил у царя Федора, сына Ивана, позволение перенести гроб с останками мученика в свой монастырь, что ему было разрешено сделать. При вскрытии могилы останки мученика оказались нетленными. У его могилы в Соловецком монастыре свершались исцеления и другие чудеса. В 1636 г. мученик был причислен к лику святых, а в 1646 г. его мощи были перенесены в монастырский собор. Несколько лет спустя, в 1652 г., царь Алексей направил в Соловецкий монастырь особое посольство во главе с будущим патриархом Никоном, в ту пору Новгородским митрополитом. Посольство доставило мощи святого в Москву. В богослужении в честь св. Филиппа Церковь именует его «истины поборником» и тем самым выражает свой суд о царе Иване.

## 9. Подвижничество в XVI и XVII столетии

Хотя XVI-XVII вв. нельзя назвать иначе, как эпохой кризиса и обмирщения русского монашества, однако и в эту пору случались явления другого рода. Как жар под пеплом, внутри монастырских стен таились светочи истинно христианского подвижничества. Сквозь толщу религиозного формализма и равнодушия пробивался дух подлинного аскетизма, и из массы монашеской выделялись отдельные личности, воплотившие в себе тип подвижника этой печальной эпохи. Как правило, эти подвижники спасались вдали от больших и прославленных монастырей, которые раньше, в XIV-XV вв., были очагами иноческого подвижничества и отречения от мира. Русское благочестие и святость постепенно скрывались от мира, чтобы в позднейшие времена, в XVIII-XIX вв., осторожно и как бы пугливо явиться миру, точно пламенеющие искры или солнечные лучи, видные лишь тому боголюбцу, который настойчиво ищет их, или тому исследователю, который стремится проникнуть взором вглубь монастырской жизни той эпохи.

Трудность для исследователя связана еще и с тем, что русская агиографическая литература по этой эпохе не так богата, как литература по XIV-XV вв. Тут нужно учитывать два обстоятельства. Деятельность митрополита Макария и еще живое аскетическое предание способствовали росту интереса к XIV-XV вв., к литературному описанию подвигов святых той эпохи. Но позднее, из-за обмирщения монастырского быта и хозяйственных попечений братии, для литературной деятельности уже не оставалось ни времени, ни сил. В XVII в. из среды монашества не вышло таких публицистов и писателей, каких мы знаем по 1-й половине предшествующего столетия. И все же некоторые из проявлений духовности XVII в. могли бы найти отражение в литературе, если бы ураган петровской эпохи не потряс с такой силой всю жизнь Церкви. Многие были утрачены, а кое-что сохранилось лишь в отрывках или в легендах и памяти народной, хотя в фольклор этот материал

перешел потому, что надежные свидетельства современников не были запечатлены на бумаге прилежной рукой монаха. Монашество само больше не замечало и не ценило многих проявлений духовности в своей среде. Преклонение перед аскетическими подвигами и понимание их смысла уже не было, как прежде, само собой разумеющимся делом. Из всего этого очевидно, что наши знания о немногих подвижниках XVI-XVII вв. слишком недостаточны.

Имена некоторых подвижников, по духу принадлежавших еще иночеству XV в., уже упоминались (глава IV). Они жили в переходный период, когда уже начал выявляться кризис монашества. Они принадлежали обеим эпохам, поскольку несли в себе последний отблеск сияния аскетических подвигов иночества Московской Руси, и этим сиянием исполнена была жизнь подвижников благочестия, стоявших на пороге нового времени.

В месяцеслове Русской Церкви немного святых 2-й половины XVI-XVII вв., прославленных всей Церковью, – больше местно чтимых святых. Возможно, это объясняется тем, что Русская Церковь в патриарший и синодальный периоды лишь от случая к случаю обращала внимание на вопрос о канонизации, хотя народное благочестие не переставало почитать многих еще не прославленных подвижников как святых. Инициатива канонизации, идущая сверху, как это было во времена митрополита Макария, была в XVII-XIX вв. очень редким явлением. Поэтому Русская Церковь знает множество истинно угодивших Богу подвижников, которые не были прославлены официально, но в них-то и светится дух христианства, и этот свет смягчает тени эпохи<sup>725</sup>.

Аскетический дух, дух строгого отречения от мира по примеру подвижников XIV-XV вв., жил в преподобных Кирилле Новоезерском († 1532), Корнилии Комельском († 1537) и Александре Свирском († 1533)<sup>726</sup>. В начале XVII в. написано было житие прп. Кирилла и повести (до 1648 г.) о 17 посмертных чудесах, явленных на его могиле; в 1648 г. он был прославлен и получил общецерковное почитание<sup>727</sup>. Общерусское церковное прославление прп. Корнилия, который сразу после

преставления пользовался местным почитанием, совершенно было в 1600 г. патриархом Иовом<sup>728</sup>. Прп. Александр Свирский был прославлен уже на Соборе 1547 г. На Крайнем Севере суровостью своего жития выделялся Антоний, прозванный Сийским; будучи иеромонахом, он основал на берегу речки Сии (Холмогорский уезд) пустынь, которая позже выросла в монастырь с обширными земельными владениями. Антоний известен и как иконописец, и его образ Святой Троицы, оставшийся нетронутым после пожара, принадлежит к величайшим святыням русского Севера. В 1579 г. Антоний был прославлен как общерусский святой<sup>729</sup>.

Для Московского центра особенно характерны две фигуры: Нила Столобенского († 1554) и Никандра Псковского († 1581). Оба вели жизнь отшельников: первый более 20 лет прожил в совершенном отречении от мира в пещере на острове, расположенном на озере Селигер, второй подвизался как молчальник. Нил не основал ни монастыря, ни пустыни; лишь после его кончины на месте его подвигов возникла пустынь, которая впоследствии стала богатым монастырем и привлекала множество паломников, в XIX в. это было одно из самых почитаемых святых мест русского центра. Вероятно, уже в конце XVI в. Нил был прославлен как местно чтимый святой<sup>730</sup>. Житие Никандра протекало не так мирно, как житие Нила, много раз переходил он с места на место, чтобы скрыться от посетителей, приходивших к нему. На месте его преставления позже возникла Благовещенская пустынь, а в 1686 г. Никандр был прославлен ради чудес, явленных на его могиле<sup>731</sup>.

Кроме уже названных подвижников, месяцеслов Русской Церкви содержит имена множества святых, которые принадлежали монашеству и за свою смиренную жизнь, отречение от мира и благочестие почитались окрестным населением как люди, угодившие Богу, а впоследствии были прославлены как местно чтимые святые<sup>732</sup>.

Читая повествования о подвигах русских святых XVII в., мы обнаруживаем две характерные особенности: во-первых, сравнительно распространенное тяготение к отшельничеству и к затвору, а во-вторых, стремление к умерщвлению плоти через

телесные страдания, например ношение тяжелых вериг, – раньше эти явления не были особенно распространены среди русских подвижников благочестия.

Галактион Вологодский († 1612), который, вероятно, не был пострижен в монахи, вел в своей хижине жизнь затворника и столпника: он приковал себя цепью к стене и получал еду, состоявшую из хлеба и воды, через маленькое окошко; он предсказал, что город Вологда, в котором он жил, будет взят поляками, что и случилось в 1613 г., а сам Галактион мученически скончался от рук польских солдат<sup>733</sup>. Его современник Иринарх († 1616) из Борисоглебского монастыря под Ростовом вынужден был уйти из своей обители, ибо братия недовольна была особой строгостью его жизни. Его житие свидетельствует об упадке монашеской жизни в пору Смуты. Иринарх перешел в другой монастырь и заперся в келье, наложив на ноги и плечи тяжелые вериги. Через три года он, однако, смог вернуться в Борисоглебский монастырь и снова заперся в своей келье, приковав себя к скамье, в таком положении он прожил более 30 лет<sup>734</sup>. Такие же подвиги совершал в Тотемском уезде Вологодской земли Вассиан († 1624), названный Тотемским или Тиксенским; он был затворником, жил в своей келье, прикованный тяжелой цепью к стене, пищу получал через маленькое окошко и лишь время от времени выходил в церковь, чтобы причаститься. Отшельником жил Диодор († 1633), монах Соловецкого монастыря. Неудовлетворенный монастырской жизнью, он перебрался на маленький островок в Белом море, потом ушел в дремучие леса по реке Онеге и наконец основал пустынь около города Олонца. Недовольство образом жизни в Чудовом монастыре побудило другого инока, по имени Никодим, уйти из обители, он отправился на север и выбрал себе место посреди обширных болот Каргопольского уезда. Весть о суровости его жизни дошла до Москвы. Свыше 30 лет провел Никодим посреди болот и скончался в 1640 г.<sup>735</sup> Пустынником был и Симон Воломский († 1641), который спасался в дремучих вологодских лесах и был убит крестьянами из ближних деревень, поскольку те решили, что он собирается основать монастырь и тогда их

земля отойдет к монастырю; кроме того, Симеон Верхотурский († 1642), строгий подвижник, проповедовавший христианство туземцам – вогулам, Леонид Устьнедумский († 1654), основавший пустынь в непроходимых пермских лесах<sup>736</sup>.

Быт Соловецкого монастыря заставил инока Елеазара, стремившегося к подлинно подвижнической жизни, уйти из обители. Он поселился на Анзерском острове (примерно в 25 км от монастыря); через несколько лет, когда вокруг него собрались другие, склонные к суровым подвигам иноки, Елеазар решил основать скит. Монашеские кельи расположены были на версту друг от друга. Лишь в субботу вечером скитники собирались вместе на общее вечернее богослужение и на воскресную литургию, потом они снова расходились по своим кельям. Порядок в скиту был очень строгий, и житие самого Елеазара служило примером для братии. Как уже было сказано, Елеазар составил для своего скита устав. Скончался он в 1656 г.<sup>737</sup> В жизни скитника Елеазара мы видим попытку после долгого перерыва вернуться к устройству монастыря по древним скитским уставам, в противоположность тогда уже испытанным сильным обмирщению общежительным монастырям.

Рассматривая жития упомянутых здесь аскетов, мы замечаем, что не все были довольны условиями, сложившимися в ту пору в монастырях; это недовольство заставляло подвижников уходить из обителей, чтобы спастись в совершенном отречении от мира. Поиски далеких уединенных мест, где-нибудь посреди дремучих лесов и болот, где можно без помех подвизаться ради Христа, говорят не столько о новом аскетическом течении, сколько о недовольстве обмирщением жизни в монастырях. Эти подвижники XVII в. уже не могли вызвать общего оживления монастырской жизни. Они остаются одиночками, со своими индивидуальными характерами, но отнюдь не свидетельствуют о каких-либо переменах в общих настроениях и воззрениях монашества XVII в.

## 10. Миссионерские труды монахов

Территориальный рост Московского государства и присоединение языческих народов и племен давало Русской Церкви возможность вести среди этих народов проповедь христианства. Монашество, конечно, должно было занять в этой деятельности подобающее ему место. Но, к сожалению, на этом поприще оно потрудились меньше, чем нужно. Со стороны церковной иерархии сделано было слишком мало, чтобы направить духовные силы иночества на исполнение этой миссии, хотя московское правительство не раз подчеркивало важность миссионерских задач для епископата и монастырей<sup>738</sup>. Большее значение и на этом поприще имел вольный почин одиночек. Памятники сохранили имена далеко не всех миссионеров в иноческих клобуках, в особенности это относится к удаленным областям, например к Сибири.

Уже известный нам настоятель Псково-Печерского монастыря Корнилий был одним из тех миссионеров, чья проповедь возымела большой успех. Он проповедовал среди язычников эстонцев, причем вступал в полемику и с кальвинистами, которые в середине XVI в. проникли в эти места<sup>739</sup>.

В северных и северо-западных землях, в местах, расположенных вокруг Ладожского озера, проповедовали христианство язычникам карелам монахи Валаамского монастыря; особого упоминания заслуживает Арсений Коневский († 1447). Среди языческих народов Севера с успехом миссионировал прп. Кирилл Челмогорский († 1367)<sup>740</sup>.

В Пермской и Вятской земле, где делу христианской проповеди с великим самоотвержением служил св. епископ Стефан († 1396), а епископ Питирим († 1455) с успехом продолжил его дело, в конце XVI в. подвизался св. Трифон Вятский († 1613); многое сделали для проповеди христианства и монахи Пыскорского монастыря. На Крайнем Севере, в Поморье, где в XV-XVI вв. оплотом христианской веры стал Соловецкий монастырь<sup>741</sup>, два имени занимают особое место в

истории русской христианской миссии: Феодорит Кольский и Трифон Печенгский.

Феодорит, родившийся около 1480 г., в 14 лет поступил в Соловецкий монастырь, постригся в монахи и 15 лет пребывал там под духовным руководством инок Зосимы; потом он перешел в монастырь прп. Александра Свирского, а оттуда – в Кирилло-Белозерский, около 1529 г. он возвратился в Соловецкую обитель и после кончины Зосимы решил вести жизнь отшельника; Феодорит нашел уединенное и дикое место на берегу реки Колы и провел там вместе с другим пустынником, по имени Митрофан, почти 12 лет в совершенном отречении от мира и уединении. В 1540 г. оба пустынника пришли в Новгород к архиепископу Макарию, который рукоположил Феодорита в иеромонахи и назначил его своим духовником. В 1542 г., когда Макарий стал Московским митрополитом, Феодорит с несколькими монахами ушел опять на Колу и построил там Троицкий монастырь. Уже в пору своего пребывания в Соловецком монастыре Феодорит выучил язык лопарей, и теперь он начал проповедовать им учение Христа; миссионерство его оказалось очень успешным, но продолжалось недолго. Споры с братией, которая недовольна была аскетической строгостью подвижника, мешали его деятельности, и в конце концов Феодорит вынужден был уйти из основанной им обители и прервать свою миссионерскую проповедь. Потом он несколько лет был настоятелем маленькой пустыни в Белозерском крае и там близко познакомился с нестяжателями и старцем Артемием. В 1551 г., когда Артемий недолгое время управлял Троице-Сергиевым монастырем, царь по его рекомендации назначил Феодорита архимандритом суздальского Евфимиева монастыря. На Соборе в 1554 г. при обсуждении дела Башкина и Артемия упомянуто было и имя Феодорита, он был невинно осужден как единомышленник Артемия и сослан в Кириллов монастырь. В 1557 г. он, однако, по поручению царя ездил в Константинополь и привез оттуда грамоту патриарха, утверждавшую венчание Ивана IV на царство. По возвращении из Константинополя Феодорит спасался в Прилуцком монастыре под Вологдой, а оттуда опять

ушел на Колу проповедовать христианство. Скончался Феодорит около 1577 г. Так жизнь этого строгого подвижника оказалась вплетенной в водоворот церковно-политических событий эпохи, оставаясь при этом замечательным примером из истории русского монашества<sup>742</sup>.

Жизнь другого миссионера, прп. Трифона Печенгского, проходила более мирно, чем жизнь Феодорита. Его житие дошло до нас. В юности он ушел из родительского дома и проводил жизнь отшельника в новгородских лесах. Потом он отправился на север, в Кольскую землю, и проповедовал там, на берегах реки Печенги, туземным язычникам лопарям, еще до миссионерских трудов Феодорита. Затем Трифон предпринял далекое путешествие в Новгород, чтобы получить разрешение на строительство церкви и благословение на проповедь Евангелия. Назад он вернулся с несколькими мастеровыми, и они построили церковь. В Коле, уже ставшей русским поселением, Трифон нашел иеромонаха, который освятил церковь и постриг его самого в монахи. Теперь он мог крестить язычников, а его церковь стала средоточием миссионерских трудов. Позднее Трифон основал при церкви монастырь и в 1556 г. получил от царя жалованную грамоту на соседние земли и рыболовные тони. Он выстроил вторую церковь для обращенных туземцев и проповедовал христианство еще в течение почти 30 лет, вплоть до своего преставления в 1583 г.<sup>743</sup>

Московское правительство уделяло особое внимание христианской миссии в Понизовье, что выразилось в интенсивной монастырской колонизации этого края (ср. главу VII). При назначении в 1555 г. первым архиепископом Казани владыки Гурия (1555–1563) ему было предписано уделять особое внимание обращению в христианство язычников и мусульман<sup>744</sup>. Много знатных татар было тогда отправлено в разные монастыри для христианского просвещения и обращения; те, которые крестились, новокрещенцы, сохраняли свои владения<sup>745</sup>. Монастыри и даже приходские церкви получали много земли, например, в Казанском уезде уже в конце XVI в. 65% обрабатываемой земли находилось во владении церковных учреждений. Выше (в главах VII и VIII) мы

довольно обстоятельно рассмотрели процесс обогащения понизовских монастырей и объяснили, почему правительство проводило такую политику. Но миссионерская деятельность, как это видно из докладов Казанского митрополита Ермогена (1589–1606), развивалась без особого успеха, поскольку мусульманскому духовенству постепенно удавалось восстановить свое влияние на татарское население<sup>746</sup>. И в XVII в. не наблюдалось особенно активной миссионерской деятельности многочисленных монастырей; к тому же любое обострение политической обстановки, например восстание Разина (1667–1671), в котором участвовало много татар, приводило к отпадению от веры уже крещенных людей, и правительство вынуждено было принимать контрмеры<sup>747</sup>. В юго-западной части Понизовья, относившейся к Рязанской епархии, туземное население состояло из языческой мордвы и мусульман татар. Здесь в связи с продвинувшейся в середине XVII в. на юг колонизацией (Шацкий, Тамбовский и Кадомский уезды) особенно бурную миссионерскую деятельность развернул Рязанский архиепископ Мисаил (1651–1656). И в этом крае было основано несколько монастырей, но особого упоминания среди них заслуживает лишь Пурдишевский монастырь<sup>748</sup>.

В Сибири монастыри и города строились одновременно. «Где город, – пишет первый историограф Сибири Словцов, – там правление воеводское, снаряд огнестрельный и монастырь, кроме церкви»<sup>749</sup>, – но процесс христианизации шел здесь очень медленно; еще в 1620 г., когда была учреждена отдельная епархия в Тобольске, первый ее епископ, Киприан (1621–1624), получил от патриарха Филарета указание уделять особое внимание обращению язычников и мусульман, Киприан даже взял с собой в Тобольск нескольких монахов специально для проповеди Евангелия. Его преемнику, епископу Макарию (1624–1635), из Москвы прислано было специальное послание («Память») с напоминанием об обращении язычников<sup>750</sup>. Особо следует сказать об Успенском монастыре на берегу Исети (он был основан в 1644 г. монахом Далматом и потому известен как Далматов монастырь); подвизавшиеся здесь иноки не

чуждались миссионерства. Лишь в конце столетия (1681) организовалась специальная миссия для Восточной Сибири – игумен Феодосий и с ним 12 монахов были посланы в Селенгинск, чтобы всех иноверцев обратить в православную веру, причем, как им было приказано, без всякого принуждения. Интересно отметить, что царь Федор предложил на Соборе 1682 г. учредить новую епархию в Восточной Сибири для обращения иноверцев, но архиереи отклонили это предложение, решено было только время от времени направлять из Тобольска монахов и священников в Восточную Сибирь<sup>751</sup>.

Причины столь малого размаха миссионерской деятельности кроются главным образом в недостаточном образовании монахов и в почти полном отсутствии инициативы и воодушевления на проповедь Евангелия со стороны церковной иерархии. Лишь в следующем столетии наблюдается оживление миссионерства в России, но почин тут скорее принадлежал правительству, которое исходило из политических соображений.

## 11. Социально-благотворительная деятельность монастырей

Из различных исторических документов видно, что монастыри и до XVI-XVII вв. занимались благотворительностью. Писцовые книги XVI в. при описании монастырских земель и хозяйств очень часто упоминают особые приюты для бедных, кормящихся подаянием или милостями монастыря<sup>752</sup>. Прп. Евфросин в своем монастырском уставе особую главу (24) посвящает благотворительности, по его уставу, монастыри должны безвозмездно кормить богомольцев первые три дня их пребывания в обители<sup>753</sup>. Нестяжатели, такие как Нил Сорский или Артемий, в своих сочинениях писали, что если у монастыря есть имущество, оно должно употребляться на помощь бедным. Иосифляне Пафнутий Боровский и Иосиф Волоцкий не только кормили бедных в своих монастырях, но в неурожайные годы помогали соседним селам хлебом и другим продовольствием. То же самое делал и Кириллов монастырь<sup>754</sup>. Мы уже писали, что 15 августа, на праздник Успения Божией Матери – престольный праздник монастырского храма, в Иосифовом монастыре раздавали нищим деньги. Троице-Сергиев монастырь был особенно широко известен своей благотворительностью. «Туда, – писал Герберштейн (во 2-й четверти XVI в.), – ежегодно стекается множество народа, чтобы поклониться святыне... И сколько бы ни собралось людей, всем всегда хватает еды, и всегда остается столько, сколько нужно для пропитания монастырских слуг, так что там никогда нет ни недостатка, ни избытка». Иностранцы писали о благотворительности и других обителей<sup>755</sup>. По Уложению 1649 г. нищие, которые живут на территории монастыря и кормятся от монастыря, подсудны церковному суду<sup>756</sup>.

После завоевания Казани царь приказал разослать пленников по монастырям для христианского просвещения, и новокрещенцы жили за монастырский счет<sup>757</sup>. В XVII в. за счет доходов от монастырских владений Патриаршей области в Москве был создан приют для нищих на 412 человек, а по

большим праздникам в церквах раздавалась милостыня. Чудов монастырь каждый год на Рождество, на Пасху и в прощенное воскресенье посылал в московскую тюрьму хлеб, жареную рыбу, кашу, квас и денежные подарки для узников. Новгородский митрополит Иов (в конце XVII в.) посылал значительные средства из казны епархиальных монастырей, чтобы содержать в Новгороде приют для нищих, две больницы и два ночлежных дома<sup>758</sup>. В Савво-Сторожевском монастыре под Москвой было две больничных кельи на 48 коек для иноков и мирян. (Для характеристики эпохи, для того, чтобы показать, сколь мелочным могло быть вмешательство светской власти и самого царя в повседневный монастырский быт, отметим, что в 1688 г. царь приказал сократить число коек до 30<sup>759</sup>.)

После Смуты в некоторых монастырях появились сиротские приюты. Их учреждение пришлось по душе правительству, и в середине века (1651) в Троице-Сергиев монастырь было прислано много сирот – детей павших в сражениях служилых людей; в это время там было до 600 сирот, которые не только получали кров и содержание, но и обучались чтению, письму и ремеслам. Большое количество детей, как это видно из послания 1636 г., было помещено в специально выстроенном для них доме в Соловецком монастыре, где они содержались за счет монастыря, но за это должны были выполнять легкую работу в монастырском огороде<sup>760</sup>. Особенно хорошо был организован сиротский приют в Кирилло-Белозерском монастыре. Дети были распределены по кельям, от монастыря они получали еду, одежду и на Пасху подарки. Приютом управлял особый монах-воспитатель – «старец для голышни». Дети выполняли разные работы, старшие работали в саду или учениками в монастырской кухне. В возрасте 18–20 лет они уже именовались детенышами (об этом см. главу VIII) и получали от монастыря дворы с земельными наделами, на которых вели свое хозяйство, продолжая выполнять кое-какие работы для монастыря. Некоторые становились кучерами; те, кто выучивался какому-нибудь ремеслу, селились в монастырской слободе и причислялись к монастырским ремесленникам.

Сироты в основном происходили из деревень, расположенных на монастырской земле<sup>761</sup>.

Здесь названы лишь отдельные случаи, которые не могут, конечно, дать представление о монастырской благотворительности во всем ее объеме, но и они говорят о том, что в этом направлении делалось много хорошего. Мы уже писали об огромных отчислениях из казны разных монастырей в период Смуты и во время войн, эти отчисления составляли очень крупные суммы. В этом отношении от монастырских владений пользу получало и государство, и общество.

## **Глава X. Монашество и церковная письменность XVI-XVII вв.**

## 1. Апологетически-полемические сочинения. Игумен Иосиф Волоцкий

Деятельность представителей монашества в области церковно-политической публицистики была чрезвычайно важна для церковной и политической жизни Руси 1-й половины XVI в., хотя монашество подвизалось не только на этом поприще. Несмотря на процесс обмирщения, из среды иночества все еще выходило много замечательных деятелей, которые либо активно участвовали в церковной жизни страны, либо считали своим долгом выразить отношение к тем или иным явлениям церковной жизни на бумаге. Это чувство религиозной ответственности особенно проявилось у тех иноков, которым пришлось писать апологетические сочинения, когда в последней четверти XV и в 1-й половине XVI в. в разных слоях верующих обнаружилось опасное религиозное брожение. С одной стороны, это брожение возникло не без иностранных влияний, а с другой стороны, оно все-таки объясняется чисто русскими условиями церковной жизни. Поскольку в появившихся тогда новых течениях обнаружилось явное отклонение от учения православной Церкви, представители церковной иерархии и монашества немедленно приступили к энергичной борьбе с еретическими шатаниями. В результате появились апологетические и полемические сочинения, которые свидетельствуют о богословском образовании их составителей и вместе с тем отражают характерные черты религиозности церковных кругов.

Еретическое движение жидовствующих, уже упомянутое раньше (глава IV, 3), таило в себе опасность широкого распространения и вынудило Церковь на решительную борьбу с ним, тем более что к ереси причастны были некоторые представители новгородского духовенства, и даже митрополит Зосима (1490–1494) обнаружил определенную склонность к воззрениям жидовствующих<sup>762</sup>.

В борьбе с представителями этой секты и ее учением особую роль сыграл игумен Иосиф Волоцкий, – роль полемиста,

апологета и самого деятельного противника ереси. Он составил весьма пространное сочинение, позже получившее название «Просветитель». Эта книга, без сомнения, – одно из самых значительных творений древнерусской церковной письменности, как установлено было и русскими историками<sup>763</sup>, и тщательным исследованием, предпринятым в новейшее время Хольцвартом<sup>764</sup>.

«Просветитель» состоит из 16 глав, или слов, и разделяется на две части. Первые 12 глав составляют полемически-апологетическую часть, в четырех последних обсуждаются меры по борьбе с еретиками. «Просветитель» – главный источник, по которому можно составить представление о воззрениях жидовствующих<sup>765</sup>, в то же время он дает нам представление о богословской образованности Иосифа и о богословских знаниях его века вообще.

В первом слове Иосиф опровергает еретиков, отрицавших Святую Троицу, и излагает православное учение о Святой Троице, которое он почти дословно заимствует из сочинений Никона Черногорца (XI в.)<sup>766</sup>. С отрицанием Святой Троицы у жидовствующих связано было и отрицание Вочеловечения Сына Божия: Христос для них это только пророк вроде Моисея. Не принималось жидовствующими и учение Церкви о Его Воскресении. Этому заблуждению Иосиф посвящает свое второе слово, в котором он, чтобы одолеть еретиков их собственным оружием, опирается на цитаты из ветхозаветных пророков. В третьем слове автор полемизирует с утверждениями о том, что нужно придерживаться только закона Моисея, а в четвертом слове говорит о Божественном домостроительстве, о всемогуществе Божиим, которое жидовствующие отрицали. Три последующих слова (пятое, шестое и седьмое) в основном касаются почитания икон, причем Иосиф опирается на множество цитат из отцов Церкви (Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Андрея Критского, Иоанна Лествичника и др.). Особенно обстоятельно седьмое слово, в котором Иосиф дает пояснения об иконах различного содержания и говорит о смысле иконопочитания вообще. Его пояснения не совсем оригинальны (он использует тут известные

творения Дамаскина против иконоборцев), но это слово выделяется чистотой и ясностью стиля, а также выраженной в нем силой веры. Девятая и десятая глава посвящены опровержению доводов тех, кто отвергал апостольские писания и творения отцов Церкви. В одиннадцатом и двенадцатом слове Иосиф поясняет религиозное значение монашества.

Эти 12 слов, составляя богословскую часть «Просветителя»<sup>767</sup>, в то же время характеризуют ученость Иосифа. Он постоянно ссылается на Ветхий и Новый Заветы, часто цитирует Священное Писание. Многочисленные цитаты из Ветхого Завета говорят о полемическом искусстве Иосифа: он опровергает утверждения жидовствующих, отвергавших Новый Завет, ссылками на признаваемый ими Ветхий Завет. В своих религиозных и догматических воззрениях Иосиф исходит из признания непогрешимости не только Священного Писания, но и всех «Божественных писаний», к которым он причисляет творения святых отцов, мученические акты, жития и даже некоторые апокрифические сочинения<sup>768</sup>. В этом Иосиф предстает перед нами как типичный древнерусский богослов, с твердой убежденностью исповедующий свою веру, как человек Древней Руси, для которого Священное Писание и церковное предание имеют равное значение и одинаковый авторитет; догматы и культ и даже литургическое предание Иосиф не отделяет друг от друга, для него они тесно сплетены между собой и в совокупности составляют содержание религиозного учения и веры. Замечательно то, что Иосиф посвящает вопросам иконопочитания целых три слова (пятое, шестое и седьмое) и тем подчеркивает, сколь много значило оно в религиозной жизни православного мира. Впоследствии мы увидим, как другой выразитель русской религиозности XVI в., старец Артемий, христианские воззрения которого во многом расходились с воззрениями Иосифа, с таким же пылом отстаивал почитание икон, придавая ему столь же большое религиозное значение, как и прп. Иосиф.

Это слияние догматов и культа в единое целое – характерная черта религиозности Московской Руси. В эпоху раскола в XVII в. такое отождествление выльется в трагические

события, поведет людей, непоколебимых в своих убеждениях, на мученичество. Было бы неверно называть это формализмом и объяснять окостенелостью религиозной жизни. Этот тип религиозности, когда видится небесное в земном, Божественное в человеческом, еще нуждается в осмыслении и глубоком исследовании.

Последние четыре слова «Просветителя» посвящены средствам борьбы с ересью. Они определенным образом характеризуют личность Иосифа. Именно эти его взгляды вызвали весьма острый спор о том, что может и должна предпринять Церковь и церковная иерархия, а также светская власть, дабы истребить ересь и наказать ее зачинщиков. Кроме того, возник вопрос, полномочна ли светская власть принимать меры против церковных вольнодумцев – еретиков. На оба эти вопроса Иосиф дает утвердительный ответ. Великий князь как христианский государь, получивший свою власть от Бога, обязан охранять чистоту веры от еретических искажений и наказывать еретиков. Этот взгляд особенно резко выражен в четырнадцатом слове, в котором Иосиф требует от великого князя предавать еретиков «казням лютым и смерти»<sup>769</sup>.

На наказании еретиков Иосиф настаивает и в трех особых посланиях. В послании епископу Нифонту (1493) Иосиф пишет, что еретики заслуживают не только заточения, но и казни, казнить нельзя лишь епископов, виновных в ереси<sup>770</sup>. Чтобы побудить великого князя Ивана III к решительным мерам против еретиков, Иосиф в 1504 г. написал послание его духовнику, в котором он снова говорит о наказании и казни еретиков<sup>771</sup>. О том же пишет он и в послании великому князю Василию (после 1505 г.), утверждая, что грешников и еретиков можно уничтожать и наказывать как человеческими руками, так и церковным проклятием: это одно и то же<sup>772</sup>. Такие воззрения разделяли и другие иосифляне. Например, митрополит Даниил в сочинении «Како подобает к властем послушание имети и честь им воздавати» обстоятельно пишет о необходимости бороться с еретиками с помощью светской власти<sup>773</sup>.

Воззрения Иосифа на способы борьбы с ересью жидовствующих, в особенности настойчивое требование

предавать еретиков казни, вызвали решительное неодобрение в других кругах иночества, а именно у нестяжателей из заволжских обителей. Они сочли своим долгом не просто подвергнуть критике доводы Иосифа, но и выразить свою точку зрения по этому вопросу. «Писание старцев вологодских монастырей против Иосифа», вероятно, было составлено не без подсказки или помощи князя-инока Вассиана<sup>774</sup>. Из вступления к «Писанию» («старцы всех вологодских монастырей совокупися и о сем подвигшеся») видно, что позиция нестяжателей в своем окончательном виде явилась результатом предварительных обсуждений. Прежде всего нестяжатели считают, что необходимо различать «еретиков не кающихся» и «кающихся и свою ересь проклинающих». В то время как первые заслуживают, самое большее, заточения, вторых «Церковь Божия приемлет простертыми дланьма», ибо «грешных ради Сын Божий воплотися, прииде бо и спасти погибших», «нам же в новой благодати яви Владыко христолюбный союз, еже не осуддати брату брата, о том единому Богу судити согрешения человек».

В то время как «Писание» заволжских старцев было, так сказать, торжественной декларацией, князь-инок Вассиан пытался оказать практическую помощь осужденным еретикам<sup>775</sup> и распространить взгляды нестяжателей. Сам прирожденный полемист, Вассиан пишет, что надо вначале попробовать вывести заблуждающихся на истинный путь силой слова, то есть, по-видимому, проповедью и полемикой. Как и заволжские старцы в своем «Писании», Вассиан признает право и долг Церкви предавать нераскаянных еретиков церковному проклятию, светская же власть может заточать или казнить их, действуя сама от себя, но если, считает Вассиан, казнены будут еретики, уже принесшие покаяние, то они уже не еретики, а мученики, и на их палачей ложится грех за эти казни<sup>776</sup>.

Тут сразу встает вопрос: зачем тогда эта полемика, в которой представители борющихся партий, Иосиф и Вассиан, верные своим характерам, так остро формулируют свои мнения, если в конце концов все же оба считают допустимой казнь еретиков? Но, хотя по видимости тут сходство позиций, на

самом деле их отношение к еретикам не одинаково, а скорее противоположно.

Для Иосифа христианин, вступивший на путь лжеучения, окончательно извергается из христианского сообщества; при его религиозном формализме у него не хватало внутренней силы, чтобы сделать еще одну попытку подать заблуждающемуся руку помощи. Для нестяжателей же, в том числе и для Вассиана, еретики, пока они не отлучены от Церкви, оставались христианами, заблуждающимся душам которых должны помочь Церковь и все христиане. Здесь на деле должна быть явлена любовь – высочайшая благодатная сила Христова учения. А отношение Иосифа к еретикам обнаруживает ту же резкость и безапелляционность, которые свойственны правилам его монастырского устава о наказании виновных монахов, – в обоих случаях проявляется нежелание понять душу заблуждающегося, помочь ему в его беде. Такая формальная религиозная строгость характерна не для одного Иосифа. Эта черта и позже очень часто проявлялась в русской религиозности. Она свойственна была и Никону, хотя он очень неодобрительно относился к Иосифу, и Аввакуму, и патриарху Иоакиму, и почти всем деятелям русского раскола.

И еще в одном вопросе обнаруживаются расхождения между Иосифом и нестяжателями. Изыскивая средства борьбы с ересью, Иосиф не различает Церкви и государства, видя в них лишь наказующую и карающую власть. В этом неразличении лежит центр тяжести его воззрений на взаимоотношения между государством и Церковью, на их взаимную поддержку, на служение царя Церкви и Церкви царю. В этом, как мы считаем, заключается и серьезное расхождение между иосифлянством и идеей «Москва – третий Рим», не предполагавшей окончательного слияния прав и обязанностей светской и духовной власти, ибо идеология Филофея особое значение придавала обязанностям, а не правам православного государя. Нельзя также забывать, что сочинения Филофея, в которых он выразил свою идею, появились в то время, когда широкое хождение имели писания Иосифа против еретиков и когда воспоминания о событиях, связанных с выступлением

жидовствующим, были еще очень свежи в Москве, ведь инок Филофей был почти современником этих событий. Поскольку свое мнение об особых правах и обязанностях православного государя в борьбе против ереси он не ставил на первый план или даже обходил этот вопрос стороной, его взгляды, вероятно, не совпадали с воззрениями Иосифа. Подводя итог нашему сравнению взглядов Иосифа и нестяжателей по этому вопросу, скажем, что нестяжатели высшей церковной карой для еретиков считали отлучение и отмежевывались от тех мер, которые могла применить против них светская власть.

Подобное же отношение к ереси и еретикам выразил в своих сочинениях и старец Артемий<sup>777</sup>. Впоследствии, когда Артемий жил в Литве и написал там ряд апологетически-полемических писаний против лютеран, он не раз высказывал убеждение, что религиозно-психологические причины ереси кроются в религиозных исканиях, которые неизбежны и в жизни отдельных людей, и всего церковного сообщества, что это проявление свободной воли человека, которая колеблется в выборе добра и зла. По мнению Артемия, уже сама греховность падшей природы человека составляет предпосылку того, что человек легко вступает на путь заблуждений<sup>778</sup>. Рассуждения Артемия, который в известном смысле завершает движение нестяжателей, содержат в себе нечто необычное для религиозности той эпохи, когда религиозные вопросы обычно решались слишком формально. Склонность к психологическому исследованию процесса религиозной жизни сближает Артемия со старцем Нилом Сорским. В воззрениях Артемия и Нила сказывается влияние отцов Церкви, и во многих вопросах между ними обнаруживается некое духовное родство; заметно также влияние Нила на Артемия, но в сочинениях Артемия обнаруживаются и такие темы, которые не нашли особого отражения в творениях Нила. Об этом речь пойдет ниже, а сейчас, чтобы яснее осветить образ Артемия, подробнее остановимся на его биографии, которая оказалась связанной с так называемой ересью Матвея Башкина, ставшей последней главой в истории спора между иосифлянами и нестяжателями.

С одной стороны, дело Башкина – это предыстория дела Артемия, с другой – ересь Башкина показывает, что и в официальном православии происходили религиозные искания и появлялись религиозные течения, что русский человек XVI в. испытывал определенную духовную неудовлетворенность, которая заставляла его искать ответа на свои вопрошания вне своей Церкви. Хотя прямой связи между жидовствующими и Матвеем Башкиным нет, их объединяет неприятие церковного предания.

Башкин родился в состоятельной семье, для своего времени он был очень начитанным человеком. При чтении Священного Писания у него возникали разные вопросы и недоумения. Чтобы обрести выход из этого душевного состояния, он обратился к одному московскому священнику и поведал ему на исповеди о своих сомнениях относительно разных мест Священного Писания. Настойчивость Башкина в его вопрошаниях изумила священника, который, вероятно, не привык исповедовать таких духовных чад, и он решил рассказать о Башкине отцу Сильвестру, который был близок царю. Так и открылось все дело. Башкин и некоторые из его единомышленников были подвергнуты допросу, и на Соборе, созванном в 1553 г. в Москве, Башкин изложил свое «еретическое учение»<sup>779</sup>. Сопоставляя признания Башкина и свидетельства современников, присутствовавших на Соборе, можно следующим образом охарактеризовать его учение: Башкин защищал ту точку зрения, что можно и нужно Священное Писание – Евангелие и апостольские Послания – толковать по собственному разумению. Исходя из этого, Башкин отвергал предание Церкви и учение святых отцов; отвергая догматическое учение, он не признавал и определения Соборов. Он отрицал и все христологическое учение: Сын Божий, по Башкину, не равен Богу Отцу, поэтому христиане в молитвах должны обращаться лишь к Отцу; Вочеловечения и спасительного подвига Христа для него тоже не существовало. Церковь – это лишь свободная община верующих, покаяние и Евхаристия не таинства, и в Евхаристии верующим преподается простой хлеб и вино; покаяние не нужно для прощения грехов –

для верующих вполне достаточно соблюдения моральных норм в жизни, а в богослужении нет никакой нужды. Башкин отвергал также почитание святых, Креста и икон.

Лжеучение Башкина включало в себя, в основном, те же рационалистические идеи, что и ересь жидовствующих. Собор 1553 г. не приговаривал к казням, которые применялись против жидовствующих: Башкин и его единомышленники осуждены были на пожизненное заключение. На допросе Башкин признался, что свое учение он измыслил не без бесед с «литовскими людьми». Поскольку в Литве в эту пору распространены были кальвинизм и социнианство, то очевидно, что вольнодумство Башкина находилось под западным влиянием<sup>780</sup>.

При допросе Башкина и его приверженцев выяснилось, что он сносился с некоторыми иноками из заволжских пустынь и обсуждал с ними разные вопросы. Упомянуто было имя старца Артемия. Этого было достаточно, чтобы и его вызвать на Собор для допроса. Артемий, ревностный проповедник воззрений нестяжателей, был бельмом на глазу у иосифлянски настроенной иерархии. В пору своего настоятельства в Троице-Сергиевом монастыре, где Артемий пытался поднять уровень монашеской жизни, он нажил себе много врагов, которые захотели воспользоваться сложившейся ситуацией.

В конце 1551 или начале 1552 г. Артемий сложил с себя сан настоятеля и ушел в пустынь в Заволжье. Е. Е. Голубинский считает, что вначале Артемий был вызван на Собор против Башкина как ученый монах<sup>781</sup>, когда же Башкин и другие обвиняемые оклеветали его, сказав, что он сам «не следует христианскому закону», Артемий тайно бежал из Москвы, но по пути был задержан и возвращен в Москву уже как обвиняемый. На Соборе выступили свидетели, монахи Троице-Сергиева и Кириллова монастырей, которые обвинили Артемия в религиозном свободомыслии: ему поставили в вину критические замечания об Иосифе Волоцком и его сочинениях, неприятие преследований новгородских еретиков (то есть жидовствующих) и другие «кощунственные и еретические слова». Все эти обвинения были голословны, часто необоснованны, в них

искажались действительные взгляды Артемия. Некоторые обвинения, например о нарушении поста, Артемий не отвергал и признался Собору, что однажды на приеме у царя вкушал мясо. Не отрицал Артемий и того, что в пору своего пребывания в Печерском монастыре под Псковом обсуждал с «литовскими людьми» разные религиозные вопросы. В воззрениях Артемия не было ереси, но он был человеком, который не хотел замыкать свою религиозную жизнь тесными рамками иосифлянского формализма; он выступал против монастырского землевладения, и у него были иные представления об основах иноческого жития, чем у митрополита Макария, епископов на Соборе и мстительных лжесвидетелей. Артемий был обречен стать жертвой победившего иосифлянства, ибо его осуждением можно было нанести сразу два удара по партии нестяжателей: устранить ее самого сильного представителя и возвести на всех нестяжателей обвинение в ереси, что, само собой разумеется, исключало их из церковно-политической жизни и обеспечивало безусловное господство в ней иосифлян.

Макарий Булгаков в своей «Истории Русской Церкви» пишет о деятельности нестяжателей с неприязнью и даже необъективно, но не решается объявить Артемия еретиком, потому что источники не дают для этого никаких оснований, и считает его человеком, который «любил вообще повольнодумничать о священных предметах веры», был, что называется, религиозным либералом, – и тем не менее Макарий оправдывает приговор Собора<sup>782</sup>. Е. Е. Голубинский после тщательного исследования всего наличного материала не смог установить, в чем заключалась ересь Артемия, и склонен считать его жертвой церковно-политической интриги<sup>783</sup>.

## 2. Старец Артемий. Его аскетически-мистические и апологетические сочинения

В сравнении с мягким приговором по делу Башкина, который действительно отвергал самые основы православного учения, старец Артемий был осужден очень сурово, а именно приговорен к извержению из сана (он был иеромонахом) и заточению в Соловецкий монастырь. В этом монастыре, где в ту пору настоятелем был будущий митрополит Филипп, Артемий оставался недолго. При неизвестных нам обстоятельствах он бежал и объявился в Литве. Там он написал много сочинений апологетически-полемиического содержания, направленных против кальвинизма и частично против Феодосия Косого<sup>784</sup>. Сочинения эти интересны не только своим содержанием, но главным образом потому, что они дают возможность познакомиться с религиозно-аскетическими идеями Артемия.

Эти идеи заслуживают нашего внимания, ибо они характеризуют взгляды Артемия на аскетическую жизнь, и в них обнаруживается некоторое отклонение от воззрений старца Нила. Нил средоточием духовного делания на пути к спасению и обожению считал «умную молитву» (). Артемий же больше говорит о «духовной любви», которую он считает основой аскетических подвигов и иноческого жития, а заключается она в служении ближнему<sup>785</sup>. При этом Артемий раскрывает свое представление о монашеском житии. Чтобы достичь духовной любви, по Артемию, необходимо прежде бежать от ближних и подвизаться в монашеском одиночестве, и тогда появится истинная потребность в любви. Разумеется, Артемий не одобряет и отвергает общежитие, тем более что основы киновии были тогда почти везде нарушены несоблюдением устава. К тому же общежитие ведет к «плотскому мудрованию», питательную почву для которого представляют монастырские богатства<sup>786</sup>. Достижение духовной любви возможно лишь для «особножительствующего» человека, для монаха в скиту, где, живя в одиночестве или, самое многое, вдвоем, в отречении от мира, в молчании и духовном созерцании, можно постепенно

стяжать духовную любовь. Уединение, чтение Священного Писания и аскетических творений, молчание и молитва должны заполнять жизнь в скиту. Внешняя бедность, чувство, что ты в этом земном мире лишь странник, потому имеют особую ценность, что благодаря им открывается возможность освободиться от земных попечений и предать всего себя собиранию души<sup>787</sup>.

Описав внешние предпосылки собирания души человеком, решившимся на аскетическую жизнь, Артемий переходит к характеристике духовно-нравственной природы подвижащегося. Эта природа трехчастна: она состоит из чувственного, душевного и духовного. На пути к духовному совершенству человеческая природа проходит три ступени, которые Артемий, опираясь на аскетические творения отцов, в основном Исаака Сирина, называет «самораспинанием».

На первой ступени нравственное чувство человека возбуждается страхом перед Страшным судом и человек понуждается по силам своим делать добрые дела. Это делание, которое Артемий называет «распинанием плоти», не что иное, как борьба с чувственными и душевными страстями. В этом состоянии обычно возникает искушение впасть в отчаяние, побеждаемое терпением, выдержкой и молитвой о благодатной помощи Божией. Особенно нужна молитва, ибо Господь всегда слышит неустанную молитву и приходит на помощь подвижнику в его духовной брани. Подвижающийся христианин постепенно обретает новую основу для совершения добрых дел: он творит их уже не как раб – из страха, а как слуга – ради вознаграждения. И тогда для подвижника открывается возможность взойти на вторую ступень<sup>788</sup>. Если новое его состояние прочно удерживается в нем, то он действительно восходит на эту вторую ступень – ступень «деятельной душевной любви». Он постигает необходимость исполнять заповеди Господни не из страха перед Судом и не ради вознаграждения, но по любви к Богу. Любовь к Богу, проникнув в человеческую душу, истребляет плотские страсти, освящает душу и преображает ее. Подвижник постепенно возвращается в состояние «первоначальной чистоты». Если он не ослабевает в

стремлении пребывать в любви к Богу, то преобразается не только его душа, но и ум, который благодаря этому приобретает способность к духовному созерцанию. Молитва – лучшее средство для обретения этой способности, преобразенным умом человек познает, что он сын Господень. Это чувство сыновства упрочивает связь между христианином и Богом, которая возникла уже при крещении, но была разорвана грехами. Чувство своего сыновства Богу – благодатный сердечный дар, воздействующий на все духовное бытие человека; Божественный свет возводит человека, идущего путем самораспинания, к границе третьей ступени духовного совершенства, которую Артемий называет «славой Креста». Эту границу между второй и третьей ступенью самораспинания старец Артемий считает чертой, переступить которую христианин может лишь в пакибытии. Там, в вечной жизни, Господь дарует тем, кто сохранил свое сыновство Богу, лицезрение Божественных тайн, которое исполняет просветленного неизреченной и непрестанной радостью. В земной жизни лишь немногие, совершенные, святые, получают дар «славы Креста», благодати Божией и пребывают на третьей ступени<sup>789</sup>.

Самораспинание – это источник благодатного просветления человека, оно делает его зрителем Божественной истины, которая содержится в Священном Писании. Лишь просветленный человек может узреть истину и правильно понимать Писание. Таким образом, самораспинание – это краеугольный камень истинного понимания заповедей Господних и Священного Писания в целом. Христиане, которые не совершили подвига самораспинания, подвержены опасности превратно понимать Священное Писание и даже впасть в ересь. Самораспинание – это подвиг смирения и покаяния. Непросветленный ум – гнездилище высокомерия, это плотский разум, не способный правильно понимать заповеди Господни; он не понимает их, потому что и не стремится к Божественной правде, а ищет своего, он пребывает вне Божественной благодати. Человек с плотским разумом читает Божественные писания, но либо совсем не понимает их, либо понимает

превратно. Такое злоумие толкает человека в объятия искушителя, сатаны, и делает его еретиком<sup>790</sup>.

Эти аскетические рассуждения Артемия, рассеянные в его апологетически-полемических сочинениях, позволяют охарактеризовать его личные воззрения, но они не могли служить целям апологетики православного церковного учения в пору его пребывания в Литве. Люди, для которых он писал об учении Церкви, находились под сильным влиянием кальвинистов и антитринитариев, действовавших в Литве, так что они не только не принимали взглядов Артемия, но были просто не в состоянии уразуметь его аскетически-мистических воззрений, которые питались из источника святоотеческой аскетики и православной мистики. Практическое значения возымела другая часть его сочинений, в которых обсуждаются различные вопросы религиозной жизни. Особое значение имеют его сочинения, обращенные к кальвинистскому пастору Симону Будному и другим литовским людям<sup>791</sup>.

В этих сочинениях, или, лучше сказать, посланиях, из которых некоторые очень кратки, Артемий подчеркивает необходимость для христианина знать Священное Писание и даже регулярно изучать его, чтобы правильно его понимать и уберечься от ереси, но решительно возражает против чрезмерного внимания к Ветхому Завету в ущерб Евангелию<sup>792</sup>. Евангелие потому имеет первостепенное значение, что новозаветная проповедь Христа отменила Ветхий Закон<sup>793</sup>. Поскольку Симон Будный в своих антитринитарных высказываниях отрицал догмат о Троице, Артемий вынужден был опровергать его доводы<sup>794</sup>. Он резко выступает против кальвинистского учения и подчеркивает необходимость добрых дел для спасения. Вера без добрых дел - это не христианская вера, а еретическая гордость и удаление от Бога, хотя при этом Артемий говорит о чрезвычайной важности нравственного совершенствования, борьбы со страстями, о важности самораспинания, без чего никакое спасение невозможно<sup>795</sup>. В своих сочинениях Артемий защищает христианский культ. Оба его противника, Симон Будный и Иван Зарецкий, отвергали св. Евхаристию и ее благодатное воздействие на верующих, как и

вообще всякое богослужение. Опровергая эти заблуждения, Артемий опирается на выдержки из Посланий апостола Павла и полемизирует вообще против протестантских воззрений на таинства и литургическую жизнь христиан<sup>796</sup>. В обоих посланиях к Будному он пишет о необходимости хранить предание и замечает при этом, что и в Ветхом Завете признавалось предание<sup>797</sup>. В связи с требованием нравственного совершенствования Артемий подчеркивает, как важно для христиан самоотречение и соблюдение умеренности во всем, говорит о воспитательном значении поста; он напоминает своим противникам о том, что Христос Сам уходил в пустыню и там постился. Поэтому иноческое житие – богоугодное дело, оно помогает людям на путях спасения, ибо основы его – умеренность и самоотречение, борьба со страстями и гордостью<sup>798</sup>. Наконец, отметим, что Артемий защищает обычай христиан осенять себя крестным знамением, почитание святых и икон<sup>799</sup>.

Из всех апологетических сочинений Артемия видно, что он был верным сыном православной Церкви. Быть может, обвинения, выдвинутые против него на Соборе 155354 г., *в ту пору и имели какие-либо основания, но впоследствии Артемий совершенно отрекся от своего религиозного вольнодумства (если оно вообще было ему когда бы то ни было свойственно) и искупил его своей полемической деятельностью, направленной против протестантской пропаганды в Литве.*

### 3. Зиновий Отенский и его сочинения

Если в апологетике Артемия чистое богословие имеет вспомогательный характер, то в сочинениях инок Зиновия из Отенского монастыря (в Новгородской земле) оно занимает первостепенное место. В биографии Зиновия есть пробелы, и процесс его духовного становления до сих пор недостаточно выяснен. Он скончался в 1568 г. в Отенском монастыре, куда, по-видимому, был заточен: в 20-х гг. XVI в. Зиновий был связан с иноком Максимом Греком и после его осуждения, вероятно, и был выслан или заточен в Отенский монастырь. Причины, по которым Зиновий оставил Москву (сделал ли он это добровольно или по приговору властей), не выяснены до сих пор. То обстоятельство, что Зиновий после своей кончины был погребен в соборе Отенского монастыря около могилы св. Ионы, говорит о большом уважении к нему монастырской братии<sup>800</sup>. Можно думать, что монастырские власти едва ли посмели бы оказать такую честь изгнаннику. Хотя, с другой стороны, прошло больше 40 лет, с тех пор как Зиновий прибыл в Отенскую обитель, и за это время своей ученостью он снискал уважение у братии и настоятелей; кроме того, надо принять во внимание и местные, новгородские, настроения, которые часто выливались в оппозицию столичным властям<sup>801</sup>.

Зиновий не участвовал в церковно-политической жизни своей эпохи<sup>802</sup>, его затворничество в монастырской келье оказалось большой удачей для истории, поскольку благодаря ему мы знаем единственного богослова XVI в., который в своих сочинениях выказал определенную самостоятельность и оригинальность<sup>803</sup>. Его сочинения, как и «Просветитель» Иосифа, составлены были в полемических целях, но полемика Зиновия имеет совсем иной характер. Она не перегружена цитатами, как у Иосифа. Зиновий предпочитает самостоятельное исследование обсуждаемых вопросов, в полемике он обнаруживает четкую концепцию, он разит противника его собственным оружием, делает логические умозаключения и для обоснования своих утверждений не

пренебрегает доказательствами от разума. Зиновий написал два больших труда: «Истины показание к вопросившим о новом учении» и «Послание многословное на зломудрие Косого»<sup>804</sup>. Первое сочинение, очень объемное, имеет особое значение, поскольку оно, с одной стороны, проясняет вопрос о содержании еретических взглядов Косого, а с другой – характеризует Зиновия как хорошего полемиста и богослова.

Уже упомянутый Московский Собор 1553<sup>54</sup> г. при расследовании лжеучения Башкина, для чего в качестве свидетелей были привлечены многие монахи из заволжских монастырей, обратил внимание на проповедника еще одной «безбожной ереси», на монаха по имени Феодосий Косой, и тщательно допросил его. К сожалению, протокол допроса утрачен, и единственным источником сведений о Феодосии Косом и его религиозных взглядах остается для нас сочинение Зиновия «Истины показание».

Биографические сведения о Косом представляют его в не особенно благоприятном свете: он был слугой одного московского боярина, обокрал своего господина и бежал в Белорусский край. Позже Косой поступил в монастырь и принял монашеский постриг. После того как его доставили в Москву и подвергли допросу, он снова бежал и объявился в Литве, где обосновался и не без успеха распространял свои взгляды.

Зиновий пишет, что случайно узнал о лжеучении Косого. Однажды – после 1554 г., но до 1566 г., когда Зиновий писал свое сочинение, – к нему в Отенский монастырь пришли два монаха из соседнего монастыря и с ними один мирянин и задавали ему разные вопросы о церковном учении, о спасении, о Священном Писании и его достоверности, о том, можно ли Ветхий и Новый Заветы считать действительно «Божественными писаниями». Собеседование было продолжено, и всего состоялось 12 бесед. В этих беседах вопрошатели Зиновия упомянули имя монаха Феодосия Косого и подробно изложили его суждения о церковном учении. Хотя Зиновий называет Косого учеником Артемия (то есть известного нам старца Артемия), с этим мнением Зиновия согласиться нельзя, поскольку грубо-рационалистически окрашенные взгляды Косого

весьма мало напоминают воззрения Артемия, отразившиеся в его сочинениях. Гораздо больше общего во взглядах Косого и Башкина, хотя нельзя точно установить, где и когда оба «ересиарха» вступали в какое-либо общение и знали ли они действительно друг друга<sup>805</sup>. Не исключено – а мы в этом почти уверены – что Косой совершенно самостоятельно или через некоторые знакомства в Москве додумался до критики церковного учения и составил свое собственное учение. Ересь Косого доказывает нам, с другой стороны, что некоторые религиозные взгляды жидовствующих еще не выветрились до конца в московском обществе, ибо в учении Косого повторяются с некоторыми отклонениями и изменениями те же самые взгляды. Косой тоже признает авторитетными и истинными лишь писания Ветхого Завета, «закон Моисея», и отвергает новозаветные писания. Каноны Церкви и творения святых отцов Косой объявляет ничтожными, хотя некоторые свои религиозные взгляды он пытается обосновывать цитатами из сочинений Василия Великого или Иоанна Златоуста. Учение о Троице, о Божестве Христа и Его спасительном подвиге, о таинствах Косой решительно отрицает, он отвергает почитание Божией Матери и святых, церковный культ и все вообще литургические обряды он называет идолослужением, не признает он и церковной иерархии. Из бесед Зиновия с людьми, находившимися под влиянием взглядов Косого, видна больше критическая, чем позитивная часть его учения; последняя представляет собой лишь весьма неопределенные и расплывчатые утверждения о том, что истинная религия должна состоять в поклонении единому Богу «в духе»<sup>806</sup>.

«Истины показание» составлено Зиновием в форме диалога между ним и его вопрошателями. Но при тщательном исследовании содержания книги выясняется, что ее позитивная часть, состоящая из ответов Зиновия и его опровержений, направлена не специально против лжеучения Косого, как считают историки Русской Церкви<sup>807</sup>, а написана Зиновием из других соображений. С одной стороны, об этом говорит внутренняя логика ответов, которые, так сказать, имеют характер взаимосвязанной богословской системы, с другой

стороны, его ответы намного пространней, чем это нужно только для опровержения ошибочных взглядов Косого. Отенский монастырь, в котором спасался Зиновий и где он встречался с последователями Косого, расположен в Новгородской земле. Здесь шесть десятилетий назад зародилась секта жидовствующих, и ее лжеучение, несмотря на мероприятия правительства и церковных властей, не исчезло окончательно. В Новгородской земле сильнее и живее ощущались связи с Западом, чем в Московском центре; чужие, западные религиозные взгляды и мнения разными путями проникали в Новгород; население там в культурном отношении стояло на более высоком уровне, чем в Москве; социальные отношения там тоже сильно отличались от тех, которые сложились в других частях Северо-Восточной Руси, и порождали совершенно иные человеческие типы; и в религиозной жизни новгородского общества мы обнаруживаем определенные особенности и много своеобразия: кроме жидовствующих, тут можно упомянуть суждения новгородских летописцев по церковным вопросам и особый характер новгородской агиографии<sup>808</sup>. Когда Зиновий прибыл в Отенский монастырь, все это своеобразие местных условий не могло остаться для него незамеченным. Ясно, что его внимание привлекли в первую очередь и главным образом религиозные и церковные вопросы. Он почувствовал себя обязанным послужить Церкви по мере своих сил и знаний. Появление в его келье приверженцев Косого и беседа с ними послужили поводом для того, чтобы подвергнуть критике новое лжеучение и тем самым придать своему сочинению актуальное современное звучание. Так его богословско-апологетический труд вырос в большое апологетически-полемическое сочинение.

В изложении Зиновием своей богословской системы обнаруживается определенная логика. Феодосий Косой и его приверженцы не сомневались в бытии Божиим, тем не менее Зиновий решил начать с обсуждения этого догмата. При этом у него проявилась особенность, которую не встретишь у других древнерусских церковных писателей, а именно стремление пояснять и подкреплять свои утверждения доказательствами от разума, ratio. Эта склонность доказывать тезисы логически

правильными умозаключениями обнаруживается в сочинениях Зиновия не один раз, она проявляется также в разумном, целесообразном цитировании Священного Писания, и это говорит о том, что сочинение составлено после подготовительной работы на заранее выбранную тему, а не родилось спонтанно, в процессе бесед. Умение правильно пользоваться «научным аппаратом» является замечательной особенностью его сочинений. Зиновий возвышается над уровнем учености своего времени, его действительно можно считать первым представителем научного богословия в Древней Руси.

Бытие Божие он доказывает через рассмотрение космоса. Самопорождение живых существ на земле – вещь немислимая, следовательно, существует Бог, Который их сотворил. Все люди и все народы верят в Бога, истинным или неистинным образом. А это значит, что чувство веры заключено в природе человека и вложено оно в человеческую душу Богом. Неживая природа тоже небезначальна, она не могла сама по себе возникнуть из ничего, – следовательно, есть Бог, Который сотворил вселенную. Сохранение мира, в котором разные стихии постоянно борются друг с другом и все же пребывают в устойчивой гармонии, возможно только благодаря Промыслу Творца – этот довод Зиновий тоже приводит в качестве доказательства бытия Божия. Связь между творением и Творцом проявляется в Промысле Творца<sup>809</sup>. После изложения космологического и телеологического доказательства бытия Божия и исходя из него, Зиновий поясняет Троичность Бога и Божественной Сущности. Бог как первопричина всех вещей, одушевленных и неодушевленных, как Творец и Хранитель вселенной, может быть лишь Живой Сущностью, Живым Богом. Если же Бог Живой, то Он необходимо должен иметь в Себе Слово и Дух. Если бы Божественная Сущность не обладала Словом и Духом, Она не была бы Живым Богом. Поскольку Бог – это первопричина всех вещей, Он вечен, безначален, бесконечен и всемогущ, теми же свойствами обладают Его Слово и Его Дух. Свои доводы Зиновий подтверждает рядом цитат из Книги Бытия и др. Много внимания (главы 23–27)

Зиновий уделяет учению Церкви о Воплощении Христа и Его домостроительстве, которое отвергали и жидовствующие, и Башкин, и Косой. Опираясь на ветхозаветные обетования, Зиновий пишет, что Бог от начала знал о будущем грехопадении человека и предвидел Вочеловечение Своего Сына, о чем многократно и многообразно возвещал Израилю во времена Ветхого Завета. Поскольку человек – это самое высшее и совершенное творение Божие, спасение рода человеческого мог совершить только Сын Божий Христос, ибо совершенное может быть спасено лишь совершеннейшим, драгоценное – драгоценнейшим. Возможность спасения, тайна невместимого для человеческого разума Вочеловечения Бога и возможность рождения Сына Божия от Девы заключены во всемогуществе Божиим. И в Ветхом Завете находится множество обетований этого, пишет Зиновий, чтобы убедить противников, которые в основном опирались на Ветхий Завет.

Разъяснением этих вопросов заканчивается собственно богословская часть сочинения. В следующих главах (28–42) Зиновий отстаивает почитание икон, мощей святых, Креста и церковного предания, а также необходимость для христианина покаяния, молитвы и поста, последнее он подкрепляет в основном ссылками на аскетические творения св. Василия Великого. Эти творения Зиновий использует и для того, чтобы оправдать существование епископата, монастырей и иночества вообще (главы 43–46). Здесь Зиновий вынужден затронуть спорный в ту пору вопрос о монастырских земельных владениях, о праве монастырей владеть населенной землей и получать с нее доходы<sup>810</sup>.

Во втором сочинении – «Послании многословном», которое намного короче первого, Зиновий касается разных не догматических вопросов. Сочинение представляет собой своего рода сборник из восьми ответов Зиновия на письма, которые были направлены ему от разных лиц из Литвы, чтобы узнать его мнение о лжеучении Косого. Это были вопросы о том, нужны ли храмы для общественной молитвы, о почитании икон, о необходимости крещения и Евхаристии для верующих, о почитании святых и их мощей, о священстве. В последнем

ответе Зиновий пишет о праве Церкви бороться с ересью и еретиками. В этом труде нет той систематичности, которая характерна для «Истины показания». Ответы писались Зиновием, вероятно, в разное время, а позже были сведены в один сборник, поэтому здесь часто встречаются повторения.

## 4. Митрополит Даниил

Для московской книжной среды характерна фигура митрополита Даниила (1522–1539), многократно упоминавшегося уже в настоящей работе. Его церковно-политическая деятельность и его сочинения подробно освещены в одной из лучших монографий по истории Русской Церкви, написанной В. Жмакиным. Искусная церковная политика Даниила, часто вынуждавшая его на раболепство перед великокняжеской властью, его борьба против нестяжателей, которую он вел со страстью и ненавистью, его высокомерие, его преклонение перед иосифлянскими воззрениями и его стремление воплотить их в жизнь Русской Церкви – все это характеризует Даниила как человека и как князя Церкви. Но в то же время он предстает перед исследователем и как образец старомосковской образованности и учености. Мнения современников о Данииле весьма разноречивы: боярин Иван Беклемишев-Берсень считал его неспособным церковным пастырем<sup>811</sup>, объективней был идеологический противник Даниила и жертва его вражды монах Максим Грек, который характеризует его как богословски образованного человека<sup>812</sup>. Мнение Максима Грека разделяет и Е. Е. Голубинский в своей «Истории Русской Церкви»; историки литературы причисляют Даниила к самым значительным древнерусским писателям, отмечая живость его языка и его публицистический дар<sup>813</sup>. Кроме сочинений, посвященных монастырской жизни, которым мы уже давали характеристику, Даниил написал еще несколько слов и посланий<sup>814</sup>. Они сведены в два сборника, которые так и называются: один – «Соборником», а другой – «Сборником». В «Соборник» включено 16 слов, из которых 6 посвящены вопросам монашеской жизни; «Сборник» содержит 14 посланий. В этих сочинениях рассматриваются догматические и этические вопросы<sup>815</sup>.

Догматическим вопросам посвящено 4 слова (5–7-е и 11-е), которые имеют апологетический характер и составлены Даниилом с явным учетом лжеучения жидовствующих.

Содержание этих слов составляет истолкование догматов о Воплощении и домостроительстве Христовом. 5-е слово посвящено изложению учения Церкви о догмате Воплощения, оно служит введением к трем другим словам. С помощью хорошо подобранных цитат из творений святых отцов (любопытно отметить, что автор, в отличие от Иосифа и Зиновия, ссылается почти исключительно на Новый Завет и святых отцов, а иногда даже на богослужебные книги) Даниил излагает догматическое учение о Сыне Божиим как совершенном Боге и совершенном Человеке и замечает, что домыслы, отразившиеся в злоучении еретиков, о том, что Христос лишь призрачно принял человеческую природу, ошибочны и еретичны. Христос – это Богочеловеческое Лицо с двумя природами и двумя волями (первый тезис отчетливее и лучше выражен у Даниила), единосущный как нерожденному Отцу, так и тварному человеку, кроме греха, Сам же не нерожденный и не сотворенный, но «рожденный прежде всех век» – с такой ясностью формулирует Даниил христологический догмат. Нужно признать, что в догматических представлениях Даниила нет той расплывчатости или неотчетливости, которые свойственны были, например, воззрениям князя-инока Вассиана<sup>816</sup>. 6-е слово тесно связано с 5-м. В нем Даниил говорит о том, что Вочеловечение и Крестная Смерть Христа – это свидетельство безграничной любви Спасителя к грешному человечеству, поэтому утверждения, которые высказывали жидовствующие, что восприятие человеческой природы и унижительные Крестные Страсти недостойны Бога, – ложны в своей основе, в них делается попытка умалить благодатную любовь к нам Бога и Его Сына. В домостроительстве Сына, продолжает свои рассуждения Даниил в 7-м слове, выразилась и безграничная мудрость Божия, ибо благодаря Вочеловечению Христа удалось «перехитрить хитрость лукавого», «сатана был связан», «ад уничтожен», а человек искуплен и спасен. Последнее слово посвящено Божественному Промыслу, его смыслу и его проявлениям в человеческой жизни.

В остальных словах первого сборника («Соборника») рассматриваются вопросы нравственного богословия. Даниил

учит, что человек должен верить и поступать во всем согласно Божественным писаниям (1-е слово). Это особенно необходимо для церковных пастырей, которые обязаны непоколебимо и стойко стоять за церковную правду (2-е слово). Кроме Божественных писаний нужно чтить церковное предание и исполнять хранящиеся в нем предписания, обряды, правила, законы и каноны, ибо благодаря этому мы в нашей жизни становимся христианами по существу, а не только по видимости (3-е слово). Очень интересно 8-е слово, в котором Даниил говорит об отношении христиан к земной власти и о богоустановленности властей. Государственная власть обязана требовать исполнения Божественных законов, то есть законов веры, от подчиненных ей людей и в случае их неисполнения или искажения какими-нибудь еретиками или лжеучителями наказывать виновных. Соблюдение чистоты веры и защита ее от еретиков – это долг всех верующих. Остальные слова (9-е, 10-е и 12–16-е) посвящены взаимоотношениям между людьми в общественной жизни; здесь говорится о необходимости побеждать внутренние искушения, которые часто проявляются и внешним образом: ложь, гнев, гордость, тщеславие, свары, клевету, козни, поскольку они портят отношения между людьми и растлевают общественную жизнь. Даниил подчеркивает особое религиозно-воспитательное значение исповеди для верующих (12-е слово).

Без преувеличения можно сказать, что наиболее оригинально 13-е слово, названное «О еже что мир и яже в мире». Автор отвечает в нем на вопрос, который очень волновал людей той эпохи: можно ли спастись, оставаясь в миру (то есть не постригаясь в монахи)? Даниил с уверенностью говорит, что если христианин и в общественной жизни, и в семейном быту живет по заповедям Господним, то для него всегда открыты врата в Царство Небесное. Даниил с большим искусством, прекрасным живым языком излагает основы христианской аскетики для людей, живущих в миру. Отречение от всего земного не означает, что надо прекратить всякую деятельность, напротив, нужно быть деятельным человеком, но земные ценности не должны вызывать страстного к ним

отношения, и никогда нельзя забывать о вечном блаженстве в Царстве Небесном. Небрежность в земных делах – это скорее грех, чем добродетель для христианина. Можно сказать, что Даниил весьма красноречиво излагает проблемы социальной этики и вносит тем самым вклад в развитие древнерусской христианской социологии; в 13-м слове мы обнаруживаем много характерных подробностей и примеров, представляющих нравственную атмосферу и общественный быт XVI в., что делает это сочинение ценным источником по истории древнерусской культуры<sup>817</sup>.

Во втором сборнике, который так и называется «Сборник», помещено шесть уже упомянутых посланий, посвященных монашеской жизни; остальные послания, направленные разным лицам, затрагивают нравственные вопросы, они сравнительно кратки (лишь 13-е послание весьма пространно) и по значению своему уступают словам из первого сборника<sup>818</sup>. При чтении «Сборника» митрополита Даниила вполне соглашаешься с приведенной уже здесь оценкой Е. Е. Голубинского и вместе с тем лишней раз удивляешься многообразию характеров русских людей XVI в., разнообразию их ролей в исторической жизни эпохи. Читая эти сочинения, забываешь, что их автор был гордым, хитрым и мстительным князем Церкви и политиком, а если и вспомнишь об этом, то поразишься тому, как в одном человеке могли сочетаться политическая ловкость дурного толка и столь большой талант. Даниил, верный ученик Иосифа, в некоторых сочинениях выходит за границы иосифлянкой школы и преодолевает ее религиозный формализм.

Но если мы еще раз обратимся к его биографии, то увидим, что эти «выходы за границы школы», проявившиеся в его сочинениях, все-таки повлияли на его церковно-политическую карьеру. Одно из его посланий, не вошедшее в «Сборник», было направлено против распрей внутри боярской партии и своеволия бояр в пору малолетства будущего царя Ивана IV. Это послание, составленное в январе 1539 г. и разосланное как архипастырская грамота во все епархии, завершает его литературно-богословскую деятельность; оно стоило ему митрополичьей кафедры, которую он вынужден был оставить

через месяц после рассылки этого документа. Свою жизнь Даниил закончил в Иосифовом монастыре, где некогда принял иноческий постриг<sup>819</sup>.

Игумен Иосиф, старец Артемий, инок Зиновий и митрополит Даниил – самые выдающиеся церковные писатели XVI в. Но сюда нужно еще добавить имя инока Филофея, сочинения которого носят церковно-политический характер. Все это весьма интересные личности, хотя сфера их деятельности и их влияние на церковную жизнь не одинаковы. Они принадлежат той эпохе, в которой можно обнаружить корни всей последующей церковной и духовной истории России. Острота и напряженность церковно-политических событий отразились в апологетике и полемике, в аскетике и догматике всех сочинений того времени. Ибо именно в ту эпоху, при жизни того поколения, которое осознало, что лишь на Руси, лишь в Москве, третьем Риме, сохранилась чистота православной веры, – именно тогда появились люди, которые поставили под вопрос чистоту веры, которые напали на учение Церкви, стали проповедовать новые лжеучения и, что хуже всего, приобрели себе немало приверженцев. Все богословское творчество эпохи тесно связано с этим явлением. Ясно, что из среды монашества вышли защитники Церкви. Свои духовные силы они черпали не только в убежденности в правоте своего дела; они питались из духовных источников предшествующей эпохи, XIV и XV вв., когда русское иночество пережило свой расцвет, – той эпохи, которая нашла свое теоретическое завершение в аскетических творениях прп. Нила Сорского, а исторически закончилась спором между иосифлянами и нестяжателями. В богословском творчестве этой эпохи можно обнаружить корни будущего развития. Мы понимаем, что многое из написанного тогда было не оригинальным и не соответствует нашим нынешним представлениям о научном богословии. Но это не умаляет значения богословского творчества XVI в., ибо о зачинателях нельзя судить по меркам более зрелой эпохи. Для своего времени то было яркой вспышкой, которая, к сожалению, погасла в следующем столетии. Ибо 2-я половина XVI и весь XVII в. не дали русскому монашеству ни одного значительного

церковного писателя: монашество, погруженное в попечения о хозяйстве своих монастырей, хранило молчание. Лишь попытки реформ, предпринятые патриархом Никоном, и богословский спор о времени пресуществления Святых Даров, разгоревшийся в последней четверти XVII столетия, нарушили эту немоту. Но прежде нужно рассмотреть еще некоторые явления, относящиеся к церковной и литературной деятельности монашества XVI-XVII вв.

## 5. Агиографические и исторические сочинения

Если сравнить литературную деятельность монашества в XVI и в XVII в., то обнаружится очень заметный упадок ее в XVII столетии. С начала 70-х гг. XVI в. и до конца XVII в. мы не увидим ни одного писателя, которого можно было бы по образованию, таланту и красноречию поставить в ряд с теми, кто упомянут в предыдущих параграфах. Новым поколениям, с одной стороны, не хватало внутренней связи с прошлым, велика была вовлеченность в острейшие события своего века, с другой стороны, процесс обмирщения монастырского быта не мог не оказать негативного влияния на духовное состояние монашества. Хотя подробный перечень всех сочинений, написанных за это столетие, и их авторов будет включать в себя много имен, принадлежавших представителям монашества, но эти писатели не имели особенно большого значения для русской церковной литературы<sup>820</sup>. Мы назовем здесь лишь самые важные и оригинальные с нашей точки зрения сочинения.

Агиографическая литература, расцвет которой приходится на эпоху митрополита Макария, после него приходит в упадок. Начиная с XI в. до Макария, то есть до 1528 г., когда он еще в Новгороде привлек к агиографическому творчеству образованных монахов и других лиц, в Древней Руси составлено было всего 33 жития; в эпоху Макария написано было 49 житий или других сочинений агиографического содержания, из них 28 составлены были монахами<sup>821</sup>. Из житий, написанных во 2-й половине XVI в. и в 1-й четверти XVII в., упоминания заслуживают следующие.

Монах Мисаил из Соловецкого монастыря составил очень полюбившееся народу житие Василия Блаженного и канон святому. В новгородском Антониевом монастыре было переработано житие прп. Антония Римлянина, а примерно в 1558 г. инок этого же монастыря по имени Никифор написал новое, весьма пространное житие Антония. На основе записей монаха Германа, современника прп. Нила Столобенского, Филофеем Пирогов, инок Болдинского монастыря, в конце XVI в.

написал житие этого святого и канон. В 1590 г. в Соловецком монастыре, в связи с перенесением в эту обитель мощей св. митрополита Филиппа, неизвестным монахом было составлено житие святого. Монах Сергей из Даниловского монастыря в Переяславле и воевода С. Р. Олферьев совместно составили «Повесть о св. князе Романе Угличском» и канон св. князю Даниилу Московскому. Незадолго до 1600 г. монах Нафанаил из Корнилиева Комельского монастыря написал житие основателя этой обители прп. Корнилия и канон ему. По поручению патриарха Иова архимандритом Ионой Думиным из Вологды составлено было еще одно (уже третье по счету) житие св. князя Александра Невского, которое по сути явилось лишь переработкой двух первых житий<sup>822</sup>.

В 1627–1632 гг. ведется работа по составлению грандиозного агиографического сборника. Иеромонах Герман Тулупов († 1637) был редактором этого обширного труда. За основу он взял Минеи митрополита Макария, которые восполнил житиями, не включенными в макариевские Минеи, некоторые жития он поместил в своем сборнике в нескольких редакциях. Поскольку Герман переписывал жития в полном виде, без всякого сокращения, его сборник имеет определенную научную ценность<sup>823</sup>.

В связи с прославлением митрополита Филиппа монах Герасим Фирсов из Соловецкого монастыря написал в 1652 г. три сочинения: житие святого, похвальное слово ему и канон<sup>824</sup>.

Завершают агиографическую литературу XVI-XVII вв. Четии Минеи св. Димитрия Ростовского († 1709), первый том которых был напечатан в 1689 г. Эти Минеи, которые с самого начала получили очень широкое распространение и полюбились русскому народу, составлены в повествовательной форме, при этом потребовалась довольно большая предварительная научная работа над материалом. Их популярность у русского народа ни с чем не сравнима, а имя прославленного составителя этих Миней хорошо знают в самых глухих уголках России. Выходец из Южной Руси (он родился неподалеку от Киева в 1651 г.), воспитанник Киево-Братской школы[], **Димитрий Туптало посвятил всю свою жизнь ревностной,**

неустанной деятельности по христианскому просвещению русского народа; он был блестящим проповедником – проповеди его не утратили своей ценности и по сей день – и всюду, где он служил Церкви, труды его приносили добрые плоды. Будучи настоятелем монастыря в Южной Руси, потом митрополитом Сибири (1701–1702) и, наконец, Ростовским митрополитом (1702–1709), он отличался чистотой души и помыслов, а также образованностью, умом и блестящим красноречием, проникнутым глубокой религиозностью. В своих епархиях митрополит особое внимание уделял просвещению приходского духовенства и организации школ. Вместе с тем он много времени посвящал своим обширным литературным трудам. Его образ нехарактерен для монашества Московской Руси; св. Димитрий принадлежал к южнорусскому монашеству Киевской митрополии, где иноческая жизнь, мировоззрение церковных кругов, их образование определялись иными историческими условиями, чем те, которые сложились в Москве<sup>825</sup>.

Следует вспомнить и о том, что в 1-й половине XVI столетия монашество занималось составлением сочинений исторического содержания. И прежде, как уже было сказано, монахи как грамотные люди были составителями и переписчиками древнерусских летописей. В конце 20-х гг. XVI в. в Новгороде был составлен так называемый «Софийский временник» – Новгородская летопись. Почин и общее руководство этим трудом принадлежит в основном архиепископу Макарию. Эта летопись доводит русскую историю до 1538 г., отличается она полнотой содержания и исторической достоверностью<sup>826</sup>. Уже известную нам «Степенную книгу», возникновение и составление которой тоже тесно связано с именем митрополита Макария, также можно считать своего рода историческим трудом, в котором широко использован агиографический материал.

В области древнерусской историографии особого уважения заслуживают труды другого Московского митрополита – Иоасафа. Иоасаф Скрипицын был вначале простым монахом,

потом, с 1529 по 1539 г., настоятелем Троице-Сергиева монастыря. В 1539 г. он был наставлен Московским митрополитом, но пребывал на этой высокой кафедре лишь до 1542 г., когда под давлением боярской клики, в пору малолетства Ивана IV, был насильственно сведен с престола и удален в Кириллов монастырь. В 1547 г. Иоасаф, не без покровительства со стороны митрополита Макария, получил позволение вернуться в Троице-Сергиев монастырь, там он и скончался в 1555 или 1556 г., 26 июня<sup>827</sup>. По своим аскетическим и церковно-политическим воззрениям он был очень близок к нестяжателям, поддерживал тесные отношения со знаменитым Максимом Греком, который благодаря его заступничеству был освобожден из монастырской темницы. Антииосифляньские воззрения Иоасафа очень сильно проявились в составленном им житии архиепископа Серапиона Новгородского и в критических замечаниях о Стоглаве<sup>828</sup>. Его церковные воззрения и отношение к идеологии «Москва – третий Рим» с особенной характерностью выразились в его «Исповедании», где он подчеркивает свою, Московского митрополита, каноническую связь с Константинопольским патриархом<sup>829</sup>. Для своего времени Иоасаф был очень образованным архиереем, у него была собственная библиотека, он участвовал в редактировании Типикона (его богослужебной части), переработка которого производилась в Троице-Сергиевом монастыре. В последнее время историки русской литературы пришли к выводу, что Иоасаф был одним из авторов или даже главным автором западнорусской редакции Хронографа и Никоновской летописи, которая составлена была в середине XVI столетия<sup>830</sup>.

Особого внимания заслуживает также Корнилий, настоятель Псково-Печерского монастыря (1529–1570)<sup>831</sup>. В сане игумена Корнилий проявил себя как выдающаяся личность. Он заботился об устройстве монашеского быта, руководил возведением новых строений в монастыре, с успехом занимался христианским миссионерством среди языческого населения Эстонии, много внимания уделял поощрению иконописания в обители. Возведенные им новые строения – а

точнее, мощная крепостная стена вокруг монастыря – сыграли в его судьбе роковую роль. Во время посещения монастыря в 1570 г. царь Иван IV, который вел тогда изнурительную и неудачную войну с польским королем Стефаном Баторием, обвинил настоятеля в предательстве: Корнилий, мол, возвел эту каменную стену против его войск в поддержку Стефана; царь ударил секирой старого, почтенного игумена и зарубил его насмерть. В монастырском синодике об этом событии повествуется так: «От тленного сего жития земным царем предпослан к Небесному Царю в вечное жилище в лето 7078 (1570) февраля в 20 день»<sup>832</sup>. Останки мученика сохранились нетленными, и Корнилий стал почитаться в монастыре и в окрестных местах как святой<sup>833</sup>. В новейшее время установлено, что игумен Корнилий был главным составителем Псковской летописи в составе Свода 1547 г.<sup>834</sup> Корнилий написал также «Летопись Печерского монастыря». Характерно, что, изучая историю создания своей обители, Корнилий подверг источники, часто переполненные легендарным материалом, строгой, можно сказать, научно-исторической критике и писал свою «Летопись» на основе тщательно выверенного материала. В этом смысле Корнилий был одним из первых на Руси, кто применил критический метод в историографии. «Летопись Печерского монастыря», к сожалению, не позволяет нам сделать выводов о церковно-политических воззрениях ее автора – был ли он близок к иосифлянам или нестяжателям, ибо в своем кратком и ясном повествовании, верном историческим фактам, он избегает высказываться по вопросам, которые разделяли две эти партии. Св. игумен Корнилий предстает перед нами как образованный человек своего времени, с энергичным, деловым характером, как строгий настоятель, деятельность которого по управлению Печерским монастырем стояла на определенной аскетической высоте. Мученическая кончина окружила его образ множеством легенд, которые ревностно хранились последующими поколениями монастырской братии и укрепляли в народе благоговейное отношение к святому. Но историк ценит игумена Корнилия и без

этих легенд как одного из последних представителей лучших кругов монашества Московской Руси XVI в.

## 6. Сочинения монаха Ермолая-Еразма

Обзор многосторонней деятельности писателей XVI столетия, принадлежавших к монашеству, будет неполным, если не упомянуть одного из самых оригинальных авторов среди них. Эта личность привлекла к себе внимание историков литературы лишь в последнее время: мы говорим о Ермолае Прегрешном, или Ермолае-Еразме. О жизни его известно очень мало, лишь отдельные моменты. Мы знаем только, что деятельность его приходится на середину XVI в.; он был, вероятно, протопопом Спасской церкви в Москве в 1550–1555 гг., позднее постригся в монахи; Ермолай принадлежал к окружению митрополита Макария в 50-е гг., когда впервые проявила себя в литературных трудах та русская «интеллигенция», благодаря образованности которой осуществились грандиозные литературные предприятия митрополита. В этом кругу Ермолай-Еразм выступил как незаурядный публицист, не без оригинальности ответивший на некоторые вопросы, связанные с социальными отношениями своей эпохи<sup>835</sup>. Ему приписывается 16 разных сочинений, из которых 11, вне всяких сомнений, написаны действительно им.

В первую очередь заслуживает упоминания «Ко своей ему душе поучение», лирическое размышление о смысле покаяния вообще и в особенности для тех, кто облечен властью и правом суда, об их религиозной ответственности, о нравственной опасности сановного высокомерия, «сана земного величия». При этом автор не забывает напомнить, что духовная власть распоряжается душой, а светская – лишь телом человека<sup>836</sup>. Замечательна и его «Книга о Святой Троице». Ермолай пытается в ней показать, что принцип троичности лежит в основе «всех вещей». В первой части «Книги» он излагает православное учение о Святой Троице, опираясь на хорошо подобранные цитаты из Священного Писания. Но троичность, по мнению Ермолая, свойственна всей вселенной – об этом он пишет во второй части «Книги». Человек как высочайшее творение непредставим без единства в троичности, ибо его

составные части – дух, душа и тело – могут существовать лишь благодаря такому единству, и наоборот, без этих трех частей человеческое существо не может быть целостным и гармоничным. Третью часть «Книги» составляют молитвенные обращения к Святой Троице, изложенные в поэтической форме<sup>837</sup>. Размышления Ермолая, написанные не без отчетливости и внутренней логики, отличаются простотой языка и выражений, их автору нельзя отказать в знаниях и богословском образовании.

Свойствен Ермолаю и интерес к социальным проблемам. Сохранилось его нравственно-богословское размышление под названием «Слово о рассуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже»<sup>838</sup>, в котором автор высказывает свою точку зрения на социальное неравенство в московском обществе 50-х гг. XVI в. Московские верхи, «вельмож», он обвиняет в недостатке христианской любви; их достояние умножается ценой нужды других, действительно трудящихся слоев народа, главным образом тех, которые поддерживают свое скудное существование тяжелым ежедневным трудом. Эти утверждения Ермолая-Еразма напоминают нам замечания князя-инока Вассиана о социальном неравенстве в московском обществе и слова митрополита Иоасафа о податном бремени, которое угнетало крестьянство середины XVI в.<sup>839</sup> Еще характернее его «Послание к царю» Ивану, а также трактат о хозяйственном значении крестьянского сословия, который он преподнес царю. Здесь он излагает программу неотложных земельных реформ, которые благодаря справедливому распределению земли и снижению податей (до 15 урожая!) могли бы улучшить положение крестьян и за счет этого укрепить их производительные силы. В результате, считает Еразм, повысится общее благосостояние царства и исполнены будут христианские заповеди справедливости и любви, к вящей славе царя. Попутно автор высказывает некоторые замечания о состоянии торговли и предлагает различные улучшения<sup>840</sup>.

Сочинения этого своеобразного «специалиста» в монашеском клобуке характерны, может быть, не столько для

монашества, сколько для общей картины эпохи, – эпохи не меньшего исторического напряжения, чем время петровских реформ, и не меньшего значения для судеб России. Когда историк пытается обнаружить в реформах Петра причины и корни различных явлений русской истории – политической, социальной, хозяйственной и церковно-политической, – он приходит к выводу, что корни эти лежат намного глубже, что они восходят к XVI в., главным образом к 1-й половине столетия. Хотя, возможно, по меркам и представлениям нынешнего времени все эти деятели, выступившие на церковно-политической и культурной сцене, лишены особой значительности, но для своей эпохи, для ее культурной и церковно-политической атмосферы, они были фигурами крупными и характерными.

## 7. Литература XVII века

XVII век был бледнее, безличнее и менее творческим. В монашеских кругах мы обнаруживаем упадок духовных и культурных интересов. Социальные и хозяйственные заботы и трудности этого столетия объясняются не только последствиями Смуты<sup>841</sup>. В сущности, причины заключены были в обстоятельствах предшествующего века. В определенном смысле этим оправдываются уже упомянутые здесь мнения и оценки, выраженные публицистами, которые, хотя и обращали внимание на существующие условия, еще не обладали знаниями, необходимыми для того, чтобы давать прогнозы о развитии событий в будущем и делать соответствующие выводы. Монашество не реагировало на эти трудности, а отдельные сочинения публицистического характера не заслуживают упоминания. В церковно-политической жизни не было таких острых проблем, как, например, вопрос о церковном землевладении, столь волновавший людей веком раньше.

Среди монахов Троице-Сергиева монастыря, братия которого в XVI в. не особенно отличилась в области церковной литературы, было все же несколько писателей, заслуживающих упоминания. Келарь этого монастыря Авраамий Палицын († 1627) составил свое знаменитое «Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря» в пору Смуты. Это сочинение, в общем, является очень хорошим источником по истории Смутного времени, и его автору нельзя отказать в литературном даровании<sup>842</sup>.

Еще один келарь этой обители, Симон Азарьин († 1665), известен главным образом как автор сочинения «О новоявленных чудесах преподобного Сергия» (Радонежского), которое восполняет более ранние жития этого святого<sup>843</sup>. Очень популярно было и другое сочинение Азарьина, «Житие и подвиги отца нашего архимандрита Дионисия», в котором повествуется о деятельности этой выдающейся личности. Это сочинение дополняет «Сказание» Палицына, и вместе они дают картину участия монастыря в событиях общенационального

значения в эпоху Смуты, когда настоятелем обители был архимандрит Дионисий (1610–1633)<sup>844</sup>. Менее известно третье сочинение Азарьина, «Повесть о разорении Московского государства», в котором автор пишет о причинах русско-польской войны 1654 г., – попытка оправдать необходимость этой войны в глазах народа, сделанная, возможно, по поручению правительства<sup>845</sup>. Азарьину принадлежит также обширный месяцеслов праздников годового круга и русских святых, сохранившийся лишь в рукописи. «Канон молебный св. Дионисию» завершает писательскую деятельность Азарьина<sup>846</sup>.

Интересны путевые заметки о паломничестве в Иерусалим (1651–52), написанные иеродиакон<sup>ом</sup> Ионой, по прозванию Маленький<sup>847</sup>. В повести Ионы содержится очень подробное описание Иерусалима и его святынь, она отличается простотой и достоверностью и лишена тех вымыслов, которые свойственны другим «хождениям по святым местам» древнерусских писателей.

Весьма обширный труд составил инок Арсений Суханов, который тоже был келарем Троице-Сергиева монастыря. В связи с намеченным исправлением богослужебных книг Арсений получил от патриарха Никона поручение съездить в Константинополь и там на месте ознакомиться с богослужебными обрядами и книгами. Результаты этой поездки (1649–1653) Арсений изложил в книге, которую назвал «Проскинитарий»<sup>848</sup>. «Проскинитарий» Арсения разделен на три части; первая содержит его путевой дневник (Арсений побывал в Яссах в Молдавии, в Константинополе, на многих островах Греческого архипелага, в Египте, Иерусалиме и возвратился в Москву через Кавказ и Грузию); вторая часть целиком посвящена описанию Иерусалима и его святынь, а в третьей части рассказывается о богослужебных обрядах Греческой Церкви. Кроме того, Арсений привез с собой много рукописей (до 700) литургического и богословского содержания, которые должны были послужить основой для предпринимаемого патриархом Никоном исправления богослужебных книг.

Что касается непосредственно богословской литературы, то от XVII в. не осталось трудов, отличающихся особой

оригинальностью. Число написанных тогда сочинений было сравнительно велико, но по содержанию своему они не значительны<sup>849</sup>. Большого внимания заслуживают, однако, те работы, которые явились результатом спора о времени преложения Святых Даров или написаны по поводу исправления книг, предпринятого Никоном. Первый вопрос в основном обсуждался представителями монашества, а в необычайно обильной литературе, возникшей в связи с исправлением книг, монашеству не принадлежала уже главная роль. Но прежде чем мы назовем наиболее замечательные сочинения, стоит сделать общее замечание о церковной литературе XVII в. Своеобразен язык этой литературы. Писатели той эпохи отличались особой склонностью к многословию и риторике, в которой, однако, не было настоящего красноречия, они портили язык множеством русифицированных польских, латинских и отчасти греческих слов, что явилось негативным последствием западных и юго-западных влияний. Все это вместе взятое утомляет читателя и затрудняет понимание; тем самым уменьшалась практическая ценность этих сочинений даже для современников. Возможно, по этой причине большая их часть осталась в рукописях и известна нам главным образом из каталогов или кратких архивных описаний.

Не лишено оригинальности «Слово о Царствии Небесном» (1626), написанное монахом Антонием, по прозвищу Подольский, который, возможно, был выходцем из Юго-Западной Руси<sup>850</sup>. В шести главах «Слова» автор сначала говорит о сущности Святой Троицы и о Вочеловечении Христа – Источника нашего спасения, потом он пытается изобразить Царство Небесное, представить блаженство святых, их нетленность, их «возраст» (главы 1–4); вторая часть (главы 5 и 6) содержит сравнительную характеристику земных ценностей и небесного блаженства. Хотя «Слово» Антония не лишено внутренней логики и искреннего благочестия, чрезмерная риторичность и вычурность языка снижают ценность этого труда<sup>851</sup>. Следует еще упомянуть опыт толкования на Книгу Бытия – «Шестоднев» Афанасия, архиепископа Холмогорского

(1682–1702), и его же «Исповедание веры» – изложение Символа веры<sup>852</sup>.

Очень многосторонним писателем был Игнатий Римский-Корсаков. Выходец из служилой знати, некоторое время бывший стольником при дворе царя Алексея, он в 1677 г. поступил в Соловецкий монастырь, в 1685 г. он был уже архимандритом Новоспасского монастыря и в пору полемики о преложении Святых Даров принадлежал к числу самых ревностных приверженцев патриарха Иоакима. Его отношения с новым патриархом Адрианом сложились не очень удачно, и назначение его митрополитом Сибирским, возможно, было своего рода почетной ссылкой. Жизнь его окончилась трагически: Игнатий сошел с ума, в 1700 г. был уволен на покой и в 1701 г. скончался. В 80–90-е гг. он составил три жития: 1) «Житие св. княгини Анны Кашинской», 2) «Житие св. Симеона Верхотурского» и 3) «Житие и завещание патриарха Иоакима». Последнее сочинение, составленное с определенной целью – для содействия канонизации Иоакима, замысел которой не нашел одобрения у патриарха Адриана, тесно связано с позицией «православной партии» в споре о преложении Даров; сочинение это не особенно объективно, носит характер панегирика, но все же является важным источником по истории своей эпохи. Помимо того, Игнатию принадлежит «Толкование образа Софии, Премудрости Божией», два полемических сочинения, направленные против протестантизма и католицизма, три сочинения против раскола, получившие особенно широкую известность, и, наконец, «Известие о Русском царстве» и «Слово к воинству», составленное в связи с Крымским походом 1685 г. Два последних сочинения носят политический характер, они предназначены были для поддержки правительства царевны Софьи; «Толкование образа Софии» также содержит намеки на «премудрость» царевны Софьи<sup>853</sup>.

Как на пример архиерея, заботившегося о поддержании порядка в своей епархии, можно указать на Павла, митрополита Рязанского (1681–1686). Он был автором пространного «Окружного послания» духовенству своей епархии. В этом

послании митрополит, обращаясь к приходскому духовенству, пишет о том, что при объезде епархии и посещении церквей он обнаружил много неправильностей в совершении богослужений; свои наставления он подкрепляет выдержками из Священного Писания и канонических книг, что говорит о его хорошем образовании. Павел настойчиво требует от приходских священников и настоятелей монастырей, чтобы богослужение совершалось по церковным книгам, исправленным при патриархе Никоне и после него, что, по-видимому, делалось не везде. Митрополит Павел был одним из немногих в ту пору архиереев, которые произносили устные проповеди<sup>854</sup>.

Известно, что проповеди с амвона в Московской Руси не уделялось особого внимания, и объяснялось это не только недостаточной образованностью или нерадивостью духовенства, но и особым строем древнерусской религиозности<sup>855</sup>. В сравнении с XI-XIII вв. – вспомним о Луке Жидяте, прп. Феодосии Печерском, митрополите Иларионе, Кирилле Туровском, прп. Авраамии – позднейшая эпоха в этом отношении стояла далеко позади. В XVII в., после 1654 г. и особенно после 1686 г., когда Киевская митрополия вошла в юрисдикцию Московского патриарха<sup>856</sup>, в жизнь Москвы стали интенсивно проникать церковные и религиозные влияния из Киева. Вследствие этого происходит некоторое оживление церковного проповедничества. Особого упоминания заслуживает св. Димитрий Ростовский, который, хотя и занимает столь значительное место в истории церковного просвещения последней четверти столетия, все же не был фигурой, типичной для московского монашества, ибо его духовное становление происходило в Юго-Западной Руси с ее особой системой духовного образования<sup>857</sup>. Собственно московское монашество и епископат очень мало сделали для развития церковного проповедничества. Можно упомянуть лишь несколько окружных посланий, которые зачитывались народу с амвона и заменяли проповедь. Назовем три из них: два принадлежат патриарху Никону и одно митрополиту Ионе Ростовскому (1652–1691). Патриарх Никон обычно сам произносил проповеди, что было тогда большой редкостью; к сожалению, проповеди его

пропали<sup>858</sup>, но сохранились две окружных грамоты (1656). Одна из них составлена по случаю основания Крестного монастыря. Патриарх пишет о благодатном значении Крестной Смерти Христа и дает догматическое толкование троеперстного крестного знамения<sup>859</sup>. Вторая грамота составлена во время эпидемии в Московской Руси (1656), она обращена к народу и призывает верующих к покаянию и нравственному очищению. Здесь Никон опровергает бывшее тогда весьма распространенным суеверное убеждение, что грешно принимать какие бы то ни было меры против эпидемии как Божией кары, такие меры он оправдывает цитатами из Священного Писания<sup>860</sup>. Обширное архипастырское послание митрополита Ионы содержит нравственное назидание, адресованное как приходскому духовенству, так и народу его епархии. Иона пишет в нем о служебных обязанностях и должном образе жизни священников, излагает основы христианской нравственности для мирян и гневно осуждает распространенный порок пьянства<sup>861</sup>.

Своеобразной фигурой был иеромонах Карион Истомина († 1717) из московского Чудова монастыря. Он стоит на границе двух эпох, когда традиции и мировоззрение Московской Руси были потрясены петровскими реформами и в духовном облике общества проступили новые черты. Карион был ревностным поборником и деятелем просвещения. Один из первых учеников школы братьев Иоанникия и Софония Лихудов в Заиконоспасском монастыре<sup>862</sup>, он некоторое время учился в Киевской Академии (в 1681 и 1687 гг.)<sup>863</sup>. В Москве он служил справщиком на Печатном дворе, принадлежал к самому близкому окружению крайне консервативного патриарха Иоакима (1674–1690) – что, возможно, говорит о «дипломатическом» таланте Кариона – и выполнял некоторые его ответственные поручения. Карион пользовался полным доверием и у преемника Иоакима – патриарха Адриана (1690–1700) и служил ему чем-то вроде личного секретаря. Впоследствии он заведовал Печатным двором. В 1712 г. Карион отправился в Новгород, чтобы преподавать в школе, основанной митрополитом Иовом, но пробыл там недолго. Он

близко общался со св. Димитрием Ростовским и помогал ему в подборе агиографического материала для его Миней. Карион Истомин написал несколько проповедей и других сочинений, собранных в рукописном сборнике под курьезным названием «Веселити» (название характерно для тогдашнего испорченного языка), много стихотворений, «Букварь», предназначенный для обучения не только «отроков», но и «отроковиц» (!), и даже «Гражданство нравов благих» – учебник хорошего тона<sup>864</sup>. Карион представляет собой новый тип русского монаха конца XVII столетия. С подобными фигурами мы познакомимся еще в связи с другими темами нашей книги. В ту пору было такое поветрие – надевать на себя монашеский клобук, чтобы лучше сделать карьеру. Но по условиям того времени, нуждавшегося в подъеме общего и церковного просвещения, деятельность людей подобного рода имела все же положительный характер.

## **Глава XI. Западные влияния и богословский спор о преложении Святых Даров**

## 1. Проникновение западных влияний в XVII веке

В последней четверти XVII в. монашество снова активно включилось в религиозную жизнь Москвы. Богословский спор о времени преложения Святых Даров на Божественной литургии характерен тем, что здесь мы явно видим два направления в среде московского монашества: «греко-православное» и «западное», или «римо-католическое». Проникновение римокатолических догматических доктрин не было чем-то внезапным и неожиданным, напротив, оно явилось следствием целого ряда исторических обстоятельств, которые в литературе известны под общим названием «западные влияния». Здесь не место для подробного рассмотрения всего их многообразия и их воздействия на разные стороны московского быта и культуры еще до реформ Петра Великого<sup>865</sup>. Мы можем уделить внимание лишь тем влияниям, которые проявились в области религиозного мировоззрения.

Как это видно из нашего изложения, два убеждения глубоко укоренились в душах москвитов XVI-XVII вв.: во-первых, убеждение в том, что христианство сохранилось чистым и неповрежденным лишь в греко-православной вере или даже в «русско-православном» ее выражении, и во-вторых, что жизнь человеческого общества должна строиться на фундаменте учения Христова и развиваться в согласии с ним. Эти воззрения утвердились у русских издавна, с самого начала христианизации, – вспомним «Слово» митрополита Илариона (XI в.) (глава I) – и с тех пор только развивались и укреплялись. Сочинения инок Филофея и выраженная в них идея о Москве – «третьем Риме» были лишь торжественным провозглашением этих воззрений.

Вместе с убежденностью в собственной правоверии и, как следствие, в собственной исключительности укореняется и некая религиозная гордыня. Уверенность в истинности православия сама по себе совершенно нормальное, не греховное проявление религиозности, но ненужные преувеличения зачастую уже выходят за рамки истинной

церковности. Русский человек соединял с убежденностью в собственном правоверии ярко выраженную неприязнь к иным христианским исповеданиям и называл всякое не русско-православное христианство ересью. Религиозное сознание этого типа не было, по сути дела, чем-то типично русским, объективно говоря, оно свойственно всей средневековой религиозности, но существовал и русский вклад, негативный вклад, в историю неизбежной «Una Sancta» [Единой Святой]. Эти черты русского религиозного сознания приводили к тому, что апологетика, сама по себе оправданная, принимала слишком острый характер, что защита словом и делом велась с излишней враждебностью, и при этом обнаруживался недостаток знаний о западном христианстве.

Вследствие проникновения римо-католических влияний вначале в церковную жизнь Киевской, а потом через Киев и Московской митрополии, римо-католическое учение обрело приверженцев и среди русского монашества. Уже с XIV в. часть русского народа, которая по вере своей была греко-православной, единство с Русской Церковью сохраняла лишь в смысле единства веры и канонов, но не в иерархическом отношении, ибо она была оторвана от своей Матери Церкви в результате учреждения особой Киевской митрополии (1448 г., окончательно в 1458)<sup>866</sup>. В 1569 г. Литва и Юго-Западная Русь в результате Люблинской унии объединились в одно государство, и греко-православные епархии Киевской митрополии были тем самым политически подчинены польским королям. Польша была римо-католической страной; хозяйственные и культурные связи между католическим и православным населением открывали путь католическим влияниям, тем более что влияния эти находили решительную поддержку со стороны польского правительства.

С исторической точки зрения роковым было то обстоятельство, что о римо-католической Церкви Русь судила по польскому католицизму, ибо польский католицизм вырыл пропасть между русским народом, Русской Церковью, с одной стороны, и римо-католической Церковью, с другой, – взаимопонимание и объективная оценка были затруднены и

даже стали невозможными. Русские получали представление о католической Церкви, сталкиваясь с польским католицизмом. Политика польского правительства в подвластных ему чисто русских землях привела к тому, что политические и церковные обстоятельства переплелись теснейшим образом, а слова «поляк» и «католик» стали для русского человека синонимами. Особенно тяжкие последствия повлекло за собой вмешательство Польши в русскую Смуту (неумная политика при появлении Лжедмитрия) и неуклюжие попытки польского духовенства пропагандировать на Руси католицизм. В столетия, следовавшие за Смутой, русско-польские отношения, споры и войны лишь по видимости имели национально-политический характер, на самом деле речь шла не только о государственных границах и сферах влияния; эти события имели более глубокое, церковно-историческое значение, ибо в результате их утрачивалась возможность соединения Церквей. Ошибки обоих правительств и церковной иерархии, которые выносили свои поспешные суждения на основании явлений местного значения, ожесточение вождей разных партий и их недостойные деяния, мрачным цветом окрашивающие всю историю унии в Польше и Западной Руси, – все это сделало две христианские конфессии врагами. «Схизматики» и «еретики» отныне противостояли друг другу, и никакая другая политика, никакая другая литературная полемика не знали столько взаимных предубеждений, обвинений и шельмований. Это были два вражеских стана, которые, однако, не могли обойтись друг без друга.

Западные культурные влияния, и в особенности западная образованность, все глубже проникали в духовную жизнь Юго-Западной Руси, особенно интенсивно это проявилось во 2-й половине XVI в. Постепенно новые веяния достигли Московской Руси, процесс этот продолжался и в следующем столетии<sup>867</sup>. Особенно глубоко укоренились эти влияния в области школьного образования, во многих городах появились школы, основанные большей частью православными братствами, учебные планы которых, методика преподавания обнаруживали западные влияния. В 1615 г. была основана Киевская братская школа, в 1631 г. митрополит Петр Могила учредил коллегию, из

которой позже выросла Киевская Духовная Академия. Из истории Киевской коллегии известно, что система научно-богословского образования была там почти совершенно такой же, как в иезуитских коллегиях с их схоластическими приемами преподавания. Постепенно в южнорусскую богословскую литературу проникают отдельные католические теологические доктрины. Многие из представителей духовенства, монашества и епископата, которые получали здесь образование или совершенствовали свои знания, читая подобную литературу, склонялись к признанию этих доктрин и становились таким образом носителями католических мнений в церковной жизни Киевской митрополии<sup>868</sup>. Но поскольку другие монахи<sup>869</sup> и епископы твердо держались учения греко-православной Церкви, то уже там, в Киевской митрополии, возникла довольно ожесточенная полемика, в результате которой появилось множество богословских сочинений<sup>870</sup>.

В Москве наблюдали за всем этим и почти все церковные сочинения, написанные в Киевской митрополии, подозревали в «латинской ереси»; принимались и защитные меры. Упомянем лишь самые заметные из них. Так, в 1620 г. при патриархе Филарете в Москве созван был Собор, который постановил повторно совершать таинство крещения над католиками и униатами, если они пожелают перейти в Русскую Церковь; при патриархе Иоасафе (1634–1641) этот приговор был даже внесен в Требник (1639), и лишь Собор 1667 г. окончательно запретил перекрещивание католиков<sup>871</sup>. В 1628 г. царь Михаил и патриарх повелели сжечь сочинения архимандрита Кирилла Транквиллиона из Чернигова; в то же время запрещены были все книги литовской печати, то есть те, которые изданы были в Литве или на Украине. До этого они получили в Москве широкое распространение, попадали в монастырские библиотеки, приобретались духовенством и епископами<sup>872</sup>. В 1644 г. был издан сборник, известный под названием «Кириллова книга», предназначенный для обличения «на римляны и латыни, на лютори же и кальвини», чтобы «та еретическая уста заграждати»<sup>873</sup>. Но большее распространение получил другой сборник – «Книга о вере», которая впоследствии столь много

значила для староверов (раскольников), написал ее игумен киевского Михайловского монастыря Нафанаил около 1644 г., в Москве она с некоторыми изменениями была напечатана в 1648 г.<sup>874</sup>

Приостановить распространение южнорусских влияний не могло ни правительство, ни церковные власти. Немаловажным было и то обстоятельство, что уже в 30–40-е гг. многие монахи, из-за преследований со стороны поляков, поодиночке и группами бежали и переселялись из Киевской митрополии в Московскую Русь и расходились по разным монастырям<sup>875</sup>. Патриарху Никону для предпринятого им исправления богослужебных книг нужны были образованные люди, он мог найти таковых лишь в Киевской митрополии. Этим и объясняется то, что в это время в Москве появилось много монахов из южнорусских монастырей, которые участвовали в исправлении книг в качестве писцов, справщиков и переводчиков<sup>876</sup>. Царь Алексей Михайлович, несмотря на свой церковный консерватизм, видел, что церковная жизнь страдает от недостатка образованности и знаний у духовенства. Западные влияния проникли даже в царскую семью: царевна Софья и царевич Федор воспитывались уже в совсем ином духе, чем это было принято раньше<sup>877</sup>. В 1649 г. царь Алексей направил Киевскому митрополиту особое послание с просьбой прислать в Москву «учителей для справки Библии греческия на словенскую речь, на время нам, великому государю, послужити». Подобно тому как в начале XVI в. для исполнения такой же работы Москва пригласила Максима, так и теперь нужны были подходящие люди извне – столь ничтожны были успехи просвещения за прошедшее с тех пор столетие. Среди прочих тогда приехали в Москву три монаха, которые заслуживают особого упоминания. Это были Арсений Сатановский, Дамаскин Птицкий и Епифаний Славинецкий<sup>878</sup>.

Монах Епифаний Славинецкий сыграл особенно важную роль как в деле исправления богослужебных книг, предпринятом при патриархе Никоне, так и во вспыхнувшем позже споре о преложении Святых Даров. Это была личность, которая не проявила себя в Москве какой-нибудь особенно заметной для

поверхностного взора деятельностью, напротив, то был смиренный, талантливый и нравственно чистый человек, который всегда оставался в тени. Он был типичным ученым мужем, державшимся в стороне от московской суеты. Но благодаря своему характеру, благодаря своему образованию он мог оказывать влияние на других людей, мог воспитывать учеников, которые действовали потом на арене общественной жизни.

Епифаний родился, вероятно, в городе Пинске, в Западной Руси, в состоятельной семье. Он учился в Киевской братской школе еще до 1631 г., то есть до реформирования этой школы митрополитом Петром Могилей, когда там еще преобладало греко-славянское направление. В ту пору получил он свое образование и приобрел немалые филологические познания в греческом и славянских языках. 10 или 12 лет Епифаний провел в каких-то западных польских школах, что дало ему возможность основательно изучить польский и латинский языки. В начале 40-х гг. он принял постриг в Киево-Печерском монастыре, а в 1642 г. уже был преподавателем в той Братской школе, где прежде сам учился. Преподавал он там до 1649 г. В эту пору Епифаний выделялся усердием, с которым он предавался научным занятиям. Но не только поэтому на него обратили внимание в Москве. Из написанного впоследствии сочинения его ученика, инока Евфимия, «О мудрейшем иеромонахе Епифании Славинецком» видно, что Епифаний принадлежал к той малой группе киевских ученых мужей, которые держались в стороне от польско-католических влияний, оставались строго православными и хранили верность учению греко-православной Церкви<sup>879</sup>. Именно поэтому к нему относились в Москве с доверием и признанием, не исключено, что его мнение о необходимости исправления богослужебных книг укрепило решимость Никона провести реформу, об этом тоже можно прочесть в сочинении Евфимия «О мудрейшем иеромонахе Епифании». Почти 30 лет – Епифаний умер в 1675 г. – занимался он в Москве исправлением книг и переводами отцов Церкви<sup>880</sup>.

## 2. Монах Евфимий и Патриарх Иоаким как представители московского консерватизма

Было бы несправедливо утверждать, что в ту пору в Москве жили одни только темные люди. Одновременно с известным церковным консерватизмом и религиозным ригоризмом существовало и большое стремление к образованию, к знаниям. В то время как одни обращались лицом к Западу, другие хотели черпать познания из старого источника, из греко-православного мира. Вокруг Епифания, подвизавшегося в Чудовом монастыре, собралась группа людей, тяготевших к греческой культуре, – трудно сказать, была ли это настоящая школа<sup>881</sup>, – и, постоянно общаясь с Епифанием, помогая ему переписывать книги, читая различные сочинения, они могли расширить свой кругозор.

Замечательной фигурой в окружении Епифания был монах Евфимий, который впоследствии помогал патриарху Иоакиму в его борьбе против «хлебопоклонной ереси». Евфимий († 1705) был простым монахом Чудова монастыря, но, возможно, не только случай свел его с Епифанием, который спасался и работал в том же монастыре. Евфимий был от природы одаренным и весьма любознательным человеком; он очень хорошо выучил греческий язык и стал главным помощником Епифания; потом он еще более усовершенствовал свои богословские познания и выступил уже как переводчик и церковный писатель<sup>882</sup>. Его противник в богословском споре и приверженец «латинской партии» иеромонах Сильвестр Медведев называл его в своем «Покаянном исповедании» «правды ревнителем, и Церкви поборником, и веры защитником»<sup>883</sup>, и хотя сказано это было не без известного лукавства и расчета, однако жизнь и деятельность Евфимия свидетельствуют о том, что он отличался убежденностью, особой прямоотой в выражении своей точки зрения и граничащей с враждой неприязнью ко всем неправославным влияниям. Когда в 80-е гг. в московском обществе разгорелся ожесточенный спор о преложении Святых Даров, Евфимий стал одним из главных его участников и самым ревностным

помощником малообразованного патриарха Иоакима, и, может быть, он-то и был подлинным инициатором крутых и ригористичных мер Иоакима против «хлебопоклонной ереси». Евфимий и Иоаким были последними могиканами московского консерватизма, последними поборниками идеи «Москва – третий Рим».

Ни в одной другой фигуре умирающий московский консерватизм не воплотился с такой силой и остротой, как в фигуре патриарха Иоакима (1674–1690). Родился он в 1620 г. в не особенно богатой служилой семье Савеловых, был вначале на военной службе в Южной Руси, недалеко от Киева. После смерти жены и детей он решил принять иноческий постриг и в 1655 г. вступил в киевский Межигорский монастырь. Неизвестно, каким образом он познакомился с патриархом Никоном, возможно, во время пребывания по каким-либо делам в Москве, известно только, что Никон назначил его в 1657 г. строителем основанного им Иверского монастыря. Современник и враг Иоакима, диакон Феодор, вначале один из «хлебопоклонников», а потом ревностный приверженец раскола, утверждал с ядовитой иронией, что Иоаким прежде не владел грамотой и лишь в Иверском монастыре начал учиться, а раньше он не умел ни читать, ни писать, ничего церковного не знал и службу совсем не понимал (возможно, Феодор хочет сказать, что Иоаким был вообще не религиозен по натуре. – И. С.), он был служилым ратником, который жил в глухих деревнях и гонял зайцев (!), а в церковь заходил редко, лишь по большим праздникам<sup>884</sup>. Даже если Феодор и преувеличивает, все-таки нужно признать, что и для своего времени Иоаким был необразованным человеком, однако он имел практический ум и здравый смысл, что вместе с литературным дарованием Евфимия, который служил у него чем-то вроде личного секретаря, давало ему возможность участвовать в богословском споре. Этому здравому смыслу, а по словам Феодора хитрости, Иоаким, возможно, обязан своим быстрым восхождением на вершину церковной власти.

Благодаря поддержке боярина Ф. Ртищева, который сам был большим приверженцем западного образования, – это

говорит о том, что Иоаким умел находить себе друзей и покровителей и в неединомысленных с ним кругах, – он получил место настоятеля московского Андреевского монастыря, потом келаря в особенно близком царской семье Новоспасском монастыре, а в 1664 г. Иоаким уже был архимандритом московского Чудова монастыря. Он приобрел особое благоволение царя Алексея своим «обрядолюбием» и обходительностью, как язвительно замечает все тот же диакон Феодор. В 1673 г., когда Иоаким, вероятно не без вмешательства царя, был назначен Новгородским митрополитом, он встал уже в первый ряд церковной иерархии. Иоаким показал себя там властным иерархом, со строгостью управляя своей епархией и уделяя главное внимание соблюдению церковных формальностей. Впрочем, некоторые из административных мероприятий Иоакима принесли пользу, например, его распоряжения относительно приходского духовенства и новый порядок взимания даней с духовенства, введенный им позже (в 1675 и 1687 гг.) для всей Русской Церкви. Он много заботился о материальном обеспечении приходского духовенства, раздавая земли приходам, при нем был упразднен Монастырский приказ (1677), а в вопросе о подсудности духовенства Иоаким добился совершенного устранения светской власти от вмешательства в духовный суд<sup>885</sup>.

Своей карьерой Иоаким обязан, собственно говоря, патриарху Никону, но его отношение к бывшему патриарху в пору пребывания того в последнем месте своего изгнания, в Кирилловом монастыре (что было делом рук Иоакима), по-человечески характеризует его с дурной стороны. Все попытки и даже просьбы царя Федора облегчить участь Никона были отклонены своевольным и самолюбивым Иоакимом. В то же время Иоаким был ревностным приверженцем реформ Никона и гонителем своих идеологических противников. С жестокостью, религиозным фанатизмом и непримиримостью преследовал он раскольников. Но и все те явления московской жизни, в которых проступали западные влияния, встречали решительное сопротивление и осуждение Иоакима. «Иностранцы»,

«латиняне» для него всегда были еретиками, он отказывался принимать иностранных послов, сидеть или есть вместе с ними за царским столом, он не разрешал иностранцам присутствовать на совершаемых им богослужениях. Читая его завещание, мы видим перед собой образ религиозного фанатика и формалиста, и это в те времена, когда культурный и религиозный формализм в Москве уже угасал. Хотя такие характеры, как Иоаким, не были типичны для последней четверти XVII в., все же их существование доказывает, что московский религиозный консерватизм и формализм уступал место новым людям и новым воззрениям не без борьбы<sup>886</sup>.

### 3. Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев как носители западных влияний

Проникновению в московскую жизнь западных влияний способствовало не только их содержание, но в гораздо большей степени деятельность их сторонников, которая была весьма успешной. Иеромонах Сильвестр Медведев стоял в центре «западной», или «латинской», партии; его богословское образование, да и весь процесс его духовного становления были обусловлены постоянным личным общением с такими людьми, с помощью которых он мог научиться западному стилю мышления и овладеть западной образованностью, убедившись в их преимуществах.

Таким был, например, знаменитый Симеон Полоцкий, оказавший многообразное влияние на культурную жизнь Москвы, чья деятельность вводит нас уже в предысторию богословского спора о преложении Святых Даров. Симеон Петровский-Ситнианович, родившийся в 1629 г. в Полоцкой земле в Белоруссии и потому в истории литературы именуемый обычно Симеоном Полоцким, был главным поборником западного просвещения в Москве, с тех пор как поселился там в 1663 г. По сравнению с его современником и идеологическим противником Епифанием Славинецким, это был совсем другой человек; школа, которую он прошел, тоже решительно отличается от той, которую проходил Епифаний. В 40-е гг. он учился в Киевской коллегии, когда преподавателем (до 1650 г.) и префектом (1650–1655) там был известный южнорусский проповедник и ученый Лазарь Баранович (1620–1693), который впоследствии, уже архиепископом Черниговским (1657–1692), играл немаловажную роль в церковной жизни Киевской митрополии<sup>887</sup>. Его имя должно быть упомянуто здесь потому, что в позднейшей переписке с патриархом Иоакимом о преложении Святых Даров Лазарь Баранович поддерживал римо-католическую доктрину, и можно предположить, что богословские воззрения Симеона сложились в пору его учения в Киевской коллегии. В ту пору в коллегии процветала

схоластическая система преподавания, она повлияла на духовный склад его личности и отразилась в его сочинениях. После окончания коллегии Симеон возвращается из Киева в Полоцк, принимает там иноческий постриг и становится преподавателем местной школы. При посещении города царем Алексеем Симеон Полоцкий удостоился чести лично обратиться к царю и преподнести ему специально написанное для этого случая приветственное стихотворение, тем самым он обратил на себя внимание царя. Так уже в Полоцке началась его будущая карьера.

В 1660 г. Симеону Полоцкому случилось побывать в Москве, и снова он не упустил возможности преподнести царю стихотворный панегирик и привлечь к себе его внимание. После захвата Полоцка польскими войсками (1661), в 1663 г. Симеон переселился в Москву. Благодаря рекомендательным письмам архиепископа Лазаря Барановича к Газскому митрополиту Паисию Лигариду, который в ту пору жил в Москве и пользовался особым благоволением царя Алексея, Симеон сумел завязать знакомства при царском дворе, при этом с большим искусством использовал свой поэтический талант. Одновременно началась его педагогическая деятельность в училище Заиконоспасского монастыря, где среди его учеников оказался и Сильвестр Медведев, в будущем иеромонах<sup>888</sup>. Чисто литературную деятельность Симеона мы затрагивать не будем, остановимся лишь на тех фактах московского периода его жизни, которые связаны с церковными событиями эпохи.

Симеон прибыл в Москву в тот момент, когда отношения между царем Алексеем и патриархом Никоном особенно обострились<sup>889</sup> и одновременно вспыхнула полемика с вождями раскола. Симеону поручено было подвергнуть взгляды расколоучителей основательной критике. Так появился первый его большой труд – «Жезл правления», который вначале считался официальным документом Собора 1666 г. против раскола. Симеон составил этот труд с немалой схоластической изощренностью и полемическим искусством, обнаружив великолепное знание церковной литературы, при этом он использовал даже цитаты из сочинений Максима Грека и

Зиновия Отенского и из постановлений Стоглавого Собора, но в то же время его сочинение не свободно от некоторых ошибок, от искажения мнений и высказываний представителей противной партии, от грубого осуждения вождей раскола и даже от употребления множества бранных слов, что тоже свойственно было средневековому полемическому искусству<sup>890</sup>.

Его карьера развивалась блестяще, он получил место учителя царских детей: старшего, царевича Алексея, а после его смерти (1669) будущего царя Федора и царевны Софьи. Склонность последних к западной культуре, их сочувствие явлениям этой культуры с определенностью можно объяснить влиянием Симеона. Началась лучшая пора его жизни, жил он в роскоши, сферой его деятельности стал царский двор, он проповедует здесь, пишет поздравительные стихотворения, театральные пьесы и другие литературные произведения. С большим усердием поддерживает он предложение об учреждении академии в Москве, которую, согласно плану, набросанному им самим или его учеником Сильвестром Медведевым, следовало организовать по образцу Киевской коллегии. До самой своей смерти в 1680 г. Симеон был уважаемой персоной, признанным ученым и известным литератором.

Многосторонняя деятельность Симеона Полоцкого при царском дворе и в московском обществе (он завязал знакомства со многими боярскими семьями и с духовенством), его растущая популярность свидетельствовали об усилении влияния западной культуры в Москве. Его монашеский клобук, бывший для него случайностью, проповеди<sup>891</sup>, исполненные риторики и пафоса, дипломатическая ловкость в общении с суровым патриархом Иоакимом, который по своему характеру и убеждениям был антагонистом Симеона, – все это ставило его вне подозрения со стороны консервативных кругов Москвы. Свое «правовереие» он сумел доказать в сочинении «Венец веры» (1670). «Венец» был, так сказать, опытом изложения православной догматики. В основу этого изложения Симеон положил не никео-цареградский Символ веры, а «апостольский Символ» (главы 4–16), что, странным образом, поначалу не

вызвало подозрения у московских консерваторов, хотя в Москве уже одно это могло сойти за «еретический уклон», правда, Симеон резко критикует здесь римо-католическое учение о Filioque. Лишь в позднейшей полемике инок Евфимий поставил ему в вину и эту ошибку, и то, что он использовал доказательства, почерпнутые из сочинений Ансельма, Дунса Скота, Фомы Аквинского и Беллармина. Тогда все «латинские отклонения», содержащиеся в проповедях Симеона, были собраны Евфимием в качестве обвинительного материала<sup>892</sup>. Ясно, что все мировоззрение Симеона было не московским, и люди, которые общались с ним или учились у него, постепенно становились приверженцами западного просвещения, а отчасти и его «латинского уклона», тем более что не один Симеон Полоцкий распространял в Москве подобные воззрения.

Среди тех, кто решительно отказался от культурного консерватизма Москвы и признал превосходство западной культуры, был, конечно, и иеромонах Симеон Медведев, известный под своим мирским именем Сильвестр, личность замечательная не только своей трагической судьбой, но и своим характером. Важность роли, которую он играл в богословских спорах своего времени, побудила его восторжествовавшего противника инока Евфимия составить биографию духовного становления Сильвестра, впоследствии дополненную другими исследованиями<sup>893</sup>. В 1665 г. Сильвестр Медведев был подьячим Тайного приказа царя Алексея<sup>894</sup>. Там он служил недолго, в 1672 г. он жил в Молчанской пустыни, а примерно с 1675 г. известен уже как монах. Через год мы застаем его в Заиконоспасском монастыре в Москве, где тогда пребывал Симеон Полоцкий. Они постоянно общаются, и с этого времени становится заметным влияние Симеона на Сильвестра. Беседы с Симеоном Полоцким, чтение книг из его личной библиотеки, в которой много было южнорусских и западных сочинений (его противник Евфимий ставил в вину Сильвестру как раз это изучение латинских книг) дополнили образование Сильвестра, развили любознательность. Он помогал Симеону Полоцкому в разных исследованиях<sup>895</sup>. После смерти Симеона Полоцкого (25 августа 1680 г.), возможно по его рекомендации, Сильвестр

получил место строителя Заиконоспасского монастыря и возглавил школу Симеона, где ему было тогда поручено и преподавание латинского языка<sup>896</sup>.

В этом же году состоялось первое публичное выступление Сильвестра по богословским вопросам. История его такова: незадолго до этого в Москву прибыл некто Ян Белобоцкий, который в связи с планами Полоцкого создать в Москве высшую школу стремился получить место преподавателя в этой еще не существовавшей школе. Его прошлое и его религиозные убеждения были весьма темными; происходил он из Западной Руси, но католиком не был, а из его слов выходило, что он вообще не принадлежал ни к какому определенному вероисповеданию, при этом он решительно отвергал таинство причащения христианской Церкви. Слухи о «лютеровской ереси» Белобоцкого дошли до патриарха, и Иоаким потребовал, чтобы он изложил свое «вызнание веры». Опровержение письменного «вызнания веры» Белобоцкого было поручено Медведеву, и это обстоятельство, с одной стороны, говорит о том, что Медведев тогда был вне всяких подозрений, а с другой – о высокой оценке его богословского образования. 11 июля 1681 г. в покоях патриарха состоялось заседание, на котором Медведев опроверг взгляды Белобоцкого, имевшие кальвинистский характер, изложив учение Восточной Церкви о таинстве причащения<sup>897</sup>. Вероятно, эта победа в богословском диспуте окрылила Медведева и подтолкнула его на дальнейшие богословские исследования. Он написал сочинение под названием «Хлеб Животный», в виде диалога между учителем и его учеником, где он открыто изложил католическое учение о времени преложения Святых Даров: «Вопрос учеников: В кая времена Божественныя литургии пресуществляется хлеб в Пречистое Тело и вино в Пречистую Кровь Христову? Ответ учителей: Пречистое Тело и Кровь пресуществляются Христовыми словесы, глаголемыми от иереа при Божественной литургии над хлебом: примите»<sup>898</sup>.

#### 4. Полемика о времени преложения Св. Даров

Римо-католическая доктрина, которую изложил Медведев в своем сочинении, давно уже проникла в южнорусские богослужебные и церковные сочинения. Отчетливо выражена она в Служебнике Гедеона Балабана (1604) и в Служебнике виленского издания (1610). Самый распространенный Служебник митрополита Петра Могилы (издание 1629 г.) содержит еще греко-православное учение, но переиздания 1639 и 1646 гг. – уже римо-католическое. Кроме того, эта доктрина изложена в самых разных южнорусских богословских сочинениях, нашедших широкое распространение в Московской Руси<sup>899</sup>. Из них следует упомянуть очень распространенную в ту пору книгу Феодосия Сафановича «Выклад о Церкви святой» (1667), которая в 1667–1674 гг. выдержала в Южной Руси четыре издания, переводы этой книги на русский язык (написана она на малороссийском, или украинском, наречии) сохранились в рукописях XVII в. Для своих толкований богослужения Восточной Церкви автор в основном использовал сочинения Симеона Фессалоникийского († 1429)<sup>900</sup> и других писателей, причем учение о времени преложения Святых Даров излагалось в соответствии с римо-католической доктриной<sup>901</sup>. Как уже упомянуто, Симеон Полоцкий почти в это же время изложил подобное учение в своем сочинении «Жезл правления» (1666) и в беседе с Епифанием Славинецким, состоявшейся в 1673 г. Но тогда Полоцкий был еще очень влиятельной личностью, и, кроме того, после ссылки Никона в Москве не было твердой церковной власти<sup>902</sup>. В 1682 г. умер царь Федор; царевна Софья, взявшая в свои руки бразды правления, и ее любимец князь В. В. Голицын сочувствовали западным влияниям<sup>903</sup>, поэтому некоторое время со стороны церковной власти не принималось никаких мер. Сильвестр Медведев спокойно мог продолжать свои ученые занятия, и именно тогда он написал уже упомянутое здесь сочинение «Хлеб Животный».

Настоящие богословские споры разгорелись через несколько лет, когда православная партия получила

основательную поддержку от «мудрейших самообратий», греков Иоанникия и Софрония Лихудов. Они прибыли в Москву в 1685 г. с рекомендацией от Константинопольского патриарха, чтобы преподавать в ожидавшей своего открытия академии<sup>904</sup>. Сильвестр Медведев с самого начала отнесся к обоим братьям враждебно, ибо их приезд перечеркивал его планы. Дело в том, что Полоцкий или Сильвестр составили устав академии, который преподнесен был царю. Но устав не был утвержден, и Сильвестру было лишь позволено по-прежнему руководить училищем в Заиконоспасском монастыре; для училища построено было только два специальных здания, произошло это, по-видимому, не без вмешательства Иоакима<sup>905</sup>, и в этом Сильвестр увидел для себя оскорбление. Устав академии тем временем был переработан (возможно, в пересмотре его участвовал и монах Евфимий), в результате решено было вместо латинского языка преподавать греческий. Академия должна была стать хранительницей чистоты греческой веры и оплотом в борьбе против ересей<sup>906</sup>. Было также запрещено приглашать для преподавания выходцев из литовских и южнорусских земель, «того ради, что прежде таковии являются любви совершенно благочестивыя, а потом по малу развратная словеса вере всевати и оныя непорочности целость терзати починают»<sup>907</sup>.

Личные взаимоотношения между Медведевым и Лихудами тоже были далеко не благожелательными. Для братьев-греков, которые своими притязаниями несколько напоминали Симеона Полоцкого, после некоторых хлопот с их стороны, построили особый каменный дом в Заиконоспасском монастыре, где настоятелем служил Сильвестр Медведев. Так получилось, что в одном монастыре жили и писали свои полемические сочинения те, кто вскоре оказался противниками в разгоревшемся споре. Впрочем, между Лихудами и Евфимием установились тесные взаимоотношения, ибо Евфимий мог приобрести от них богословские познания и использовать их неприязнь к Медведеву.

Однако вначале Евфимий, который, вероятно, очень скоро познакомился с сочинением Медведева «Хлеб Животный», сам

нападает на Медведева и пишет ответ на «Хлеб», под названием «От святых отец на защищение Восточной Церкви»<sup>908</sup>. Опровергая утверждения Медведева, Евфимий опирается на выдержки из отцов Церкви и на свои беседы с Епифанием Славинецким, он считает, что учение о преложении Святых Даров, как его изложил Медведев, заимствовано из «Православного исповедания» Петра Могилы 1645 г., которое, по убеждению Евфимия, было «латинским». Трудно сказать, насколько Евфимий был самостоятелен в своих рассуждениях<sup>909</sup>. Но абзац, в котором Евфимий превозносит «здоровое умствование» греческого богословия, возможно, говорит о помощи, которую он получил от ученых братьев Лихудов.

Медведев, возмущенный, вероятно, больше всего насмешливыми замечаниями Евфимия о «латинской науке», – хотя это было вполне справедливо, ибо «Хлеб Животный» написан деловым, научным языком, – пишет теперь с большим раздражением и полемическим задором «Книгу о манне Хлеба Животнаго». Впоследствии на допросе (осенью 1689 г.) Медведев скажет<sup>910</sup>, что «Манну» он написал «по указу царевны Софьи Алексеевны»<sup>911</sup>. В «Манне» Медведева, известной лишь в списках, поскольку она была сожжена по приговору Собора 1690 г., еще раз подробно излагается римо-католическое учение о преложении Святых Даров, с многочисленными цитатами из святоотеческих творений, из южнорусских сочинений и даже из «Служебника» Гоара<sup>912</sup>.

Уже сочинение «Хлеб Животный» побудило Евфимия не только вступить в полемику, но и в качестве самого сильного оружия привлечь на свою сторону братьев Лихудов с их богословскими познаниями. Поскольку братья не владели русским языком, Евфимий либо перевел для них сочинение Медведева, что маловероятно, либо ознакомил братьев с основными положениями «еретика». Братья написали свой ответ на греческом языке, который на Печатном дворе, под редакцией Евфимия, был переведен на славянский<sup>913</sup>. «Акос, или Врачевание, противопологаемое ядовитым угрызением змиевым» – так озаглавили авторы свое сочинение<sup>914</sup> и

подчеркнули, что написано оно по приказу обоих царей, царевны Софьи и по благословию патриарха. Из этого видно, что в ноябре 1688 г. в богословском споре принял участие и глава Русской Церкви.

Но Медведев не был одиночкой. Например, священник по имени Савва Долгий с большим рвением распространял в Москве выдержки из «Манн» и списки с нее. Был еще некий диакон Афанасий, который в келье Медведева приготавливал эти списки и делал извлечения, а чтобы ускорить распространение сочинения, привлек себе на помощь еще нескольких переписчиков. На допросе певчий из Заиконоспасского монастыря показал, что зимой 168788 г. «к нему-де, Селиверстку, приезжали многие знатные люди (вероятно, какие-нибудь бояре. – И. С.) и гостинные сотни... а разговоры-де у них бывали о словах Христовых» (то есть о времени преложения)<sup>915</sup>.

Из этих кругов, либо разделявших воззрения Медведева, либо проявлявших к ним определенный интерес, вышло еще одно сочинение, под названием «Обличение на новопотаенных волков», автор которого яростно полемизирует с «темнообразными иноземцами» (то есть Лихудами), используя бранные слова, вроде «бешеные собаки», «скверные нетопыри», «слепые совы», «неукротимые на Христовы овчата волки». После достаточно пространного вступления автор излагает римо-католическую доктрину, опираясь в основном на южнорусские сочинения<sup>916</sup>. Хотя братья Лихуды автором «Обличения» считали Медведева, это едва ли так. Язык сочинения, множество ругательств, цитаты из южнорусских писателей – все это говорит против авторства Медведева, это не соответствует ни его характеру, ни стилю его работ. Даже монах Евфимий назвал автора этого сочинения «безымянником».

Медведев в ту пору занят был работой над своим собственным полемическим трудом, предназначенным для опровержения утверждений «Акоса», очень ясно и отчетливо излагавшего православное учение о времени преложения, с широким использованием богословской литературы, ибо

братьям-грекам нельзя отказать в богословской образованности. В начале осени 1688 г. Медведев, наконец, завершил свою критику «Акоса». Называлась она «Известие истинное православным и показание светское о новом правлении в Московском царствии книг древних». Это обширный труд<sup>917</sup>, состоящий из двух частей. Первая часть, примерно четверть всего труда, посвящена истории исправления богослужебных книг с начала XVII в., главным образом в эпоху патриарха Никона и дальше до Собора 1667 г., не без справедливых критических замечаний автора об этом предприятии. Не совсем ясно, для чего Медведев написал это вступление, возможно, он хотел показать, что в сочинения, которыми пользуются его противники, вкралось много ошибок. Дальше, без всякой связи, следует вторая часть, представляющая собой научно-богословское исследование<sup>918</sup>, где автор твердо отстаивает свою точку зрения. Возможно, именно это упрямство Медведева привело к тому, что осенью 1688 г. он потерял место справщика на Печатном дворе, где он и Евфимий были самыми знающими и дельными специалистами<sup>919</sup>.

«Православная партия», однако, продолжала свою полемику против Медведева. Появился труд «Истины показание», написанный, несомненно, Евфимием, хотя автор говорит в нем от имени Софрония Лихуда<sup>920</sup>. В нем Евфимий полемизирует и с «Известием истинным» Медведева, и с «Обличением» «безымянника», которое Евфимий на этот раз приписывает Медведеву и ставит ему в вину положения этого сочинения. Кроме того, в спор вступил представитель церковной иерархии – Холмогорский архиепископ Афанасий, некоторые богословские сочинения которого здесь уже упоминались. Два его труда, к сожалению, сохранившиеся лишь в рукописях и известные из весьма неудовлетворительных описаний, посвящены вопросу о преложении Святых Даров согласно учению греко-православной Церкви<sup>921</sup>.

Этот вопрос, однако, постепенно вышел за рамки богословского спора. Обе точки зрения получили широкое распространение среди народа. К Медведеву заходили самые разные люди и вели с ним дискуссии; у него были

единомышленники и среди московского духовенства: священник Савва, диаконы Афанасий и Иаков, монах Антон Муромец. Даже в московском гарнизоне, в стрелецких полках, «латинская партия» вызвала интерес к себе и обрела приверженцев<sup>922</sup>. Очень характерным для религиозности этой эпохи было то на первый взгляд необъяснимое обстоятельство, что «латинская партия» встретила поддержку в кругах, близких к расколу. В ходе реформ, предпринятых Никоном, авторитет греков и их богословия пал и в глазах противников Никона, и даже сомневающихся. Медведев в первой части «Известия истинного» еще раз подверг этот авторитет острой критике, указывая на ошибки в исправлениях Никона. Не последнюю роль сыграл и тот факт, что «греческой», или «православной», партией руководил патриарх Иоаким, который своими крутыми мерами и преследованиями вызвал вражду и ненависть у раскольников и у тех, кто тайно им сочувствовал. В «Остене», отредактированном и частично написанном Евфимием, говорится о горячих дискуссиях в народе. Существовала ведь и внешняя сторона этого богословского спора, которая давала материал для таких дискуссий, будучи весьма важной для москвитов. По чину Божественной литургии при произнесении установительных слов «Приимите, ядите» священник, совершающий литургию, склоняет голову и в этот момент звонят в колокола. Существовал распространенный обычай, по которому люди, не молившиеся за литургией, находясь в это время дома или на улице, осеняли себя крестным знамением. Внешним обрядам придавалось в ту пору «литургическое» значение, и эпоха раскола еще больше усилила это обрядоверие<sup>923</sup>.

Богословский спор постепенно становился делом всего общества и оказался связанным с политическими настроениями в Москве. Взаимоотношения между царевной Софьей и подрастающим царем Петром становились все более напряженными<sup>924</sup>. Медведев принадлежал к партии Софьи: он много общался с начальником Стрелецкого приказа окольничим Федором Шакловитым, который обязан был своей карьерой царевне и подстрекал в ее пользу стрелецкие полки, кроме того,

Медведев пользовался благоволением всемогущего князя В. В. Голицына, любимца царевны<sup>925</sup>, и самой царевны. Это были основания для выдвигания против Медведева политических обвинений. Патриарх стоял тогда на стороне Петра, прозападные настроения которого в ту пору еще не выявились так резко, как у Софьи и Голицына; к тому же Петр был еще молод, а партия его матери, царицы Натальи, всегда была за московскую старину, которую воплощал в себе патриарх. Сыграла роль и личная неприязнь Иоакима к Медведеву, до патриарха доходили слухи, что Медведев высказывается о нем с насмешкой, как это показали потом на допросе некоторые свидетели. Более того, ходили слухи, что в окружении Голицына было решено вместо Иоакима поставить патриархом Медведева или, по крайней мере, сделать его преемником Иоакима<sup>926</sup>. Было бы странно, если бы после этого Иоаким не возненавидел Медведева.

8 августа 1689 г. правительство Софьи было свергнуто, и она в иноческой рясе провела последние 15 лет своей жизни в Новодевичьем монастыре, скончалась она в 1704 г. Князь Голицын 9 сентября был отправлен в ссылку, Шакловитый и другие сторонники Софьи арестованы, подвергнуты допросу с пристрастием и пыткам. 12 сентября Шакловитый был казнен. Медведев вынужден был бежать, но по пути его опознали и схватили. Как изменник и заговорщик против царя Петра, Медведев тоже не избег допроса и пыток, при этом его враги получили хорошую возможность лжесвидетельствовать против него, ибо в действительности Медведев, как это видно из следствия по делу Шакловитого, не имел никакого отношения к его заговору. Несмотря на это, Медведев был осужден на смерть. Он оказался жертвой политических и религиозных страстей. «Кажется, вся вина Медведева, – пишет Е. Белов, основательно изучивший «розыскные дела», – состояла в том, что царевна Софья и В. В. Голицын, уважая его ум, мечтали его назначить, в случае успехов своих замыслов, в патриархи»<sup>927</sup>. «Медведев, – пишет И. Шляпкин, объективно и основательно изучивший всю историю спора о преложении Святых Даров, – пал не жертвой характера своего или заблуждения, а благодаря

неблагоприятно сложившимся для него историческим обстоятельствам и проискам Лихудов»<sup>928</sup>.

Но Медведев был казнен не сразу, вначале его выдали патриарху для церковного суда над ним. В январе 1690 г. состоялся Собор, который, «собственно, не был Собором», как совершенно справедливо замечает И. Шляпкин, ибо в его деяниях участвовало лишь четыре архиерея и патриарх. Медведев был лишен монашества (он был иеромонахом) и приговорен к пожизненному заключению, его сочинение «Манна» было сожжено<sup>929</sup>. Несмотря на этот приговор, светская власть предала Медведева казни, казнен он был 11 февраля. Шляпкин считает, возможно вполне оправданно, что произошло это не без вмешательства Иоакима<sup>930</sup>.

В «Остене» помещено сообщение «О ростриге, бывшем монахе Сильвестре Медведеве», к которому приложено его «Покаянное исповедание»<sup>931</sup>. Неизвестно, действительно ли это «Покаянное исповедание» написано самим Медведевым. На нем нет его подписи, в отличие от «Покаяния» Саввы Долгого, который как приверженец Медведева тоже предстал перед церковным судом; суровое осуждение своих собственных богословских мнений, принятие православного учения о времени преложения и, наконец, проклятие своих сочинений, которые писались с таким рвением и такой убежденностью, – все это вызывает у читателя сомнения. Возможно, «Исповедание» было зачитано Медведеву, когда представители патриарха пришли к нему в келью, чтобы добиться от него отречения. Они хорошо знали, что дни его сочтены, поэтому «Исповедание» можно было оставить и без подписи. Иоакиму и Евфимию это «Исповедание» было просто необходимо. Иоакиму – потому, что оно наносило удар по приверженцам Медведева, ибо его мученическая кончина могла в их глазах только подтвердить правоту его убеждений, и вот теперь «Исповедание» перечеркивало все его богословские рассуждения. Для Евфимия оно явилось подтверждением правоты «православной партии» и могло служить чем-то вроде вознаграждения за труды, которые он понес, участвуя в полемике.

«Исповедание» Медведева помогло поколебать позицию «латинской партии», ведь некоторые епископы в Киевской митрополии явно или тайно разделяли богословские мнения Медведева<sup>932</sup>, да и в московском епископате положение было не простым. В то время как архиепископ Холмогорский Афанасий однозначно стоял на стороне «православной партии», что подтверждают его уже упомянутые сочинения, позиция митрополита Казанского Адриана, будущего патриарха, а также Иова, архимандрита Высокопетровского монастыря, впоследствии Новгородского митрополита, была не совсем ясной, если, конечно, можно доверять замечаниям архимандрита Гавриила и иеродиакона Дамаскина (первый принадлежал «латинской партии», а второй – «православной»)<sup>933</sup>. «Православную партию» решительно поддерживал архимандрит Игнатий Римский-Корсаков (в 1692–1700 гг. он был митрополитом Сибирским), написавший «Житие и завещание патриарха Иоакима», в котором патриарх прославляется как святой, чем автор, вероятно, хотел подготовить его канонизацию<sup>934</sup>. Промежуточную позицию в споре обеих партий занимал, например, Маркелл, митрополит Псковский (1681–1690) и Казанский (1690–1698), образованный человек, знавший латинский, французский и итальянский языки, после кончины Иоакима бывший одним из кандидатов на патриарший престол<sup>935</sup>. Митрополит Рязанский Павел (Моравский) (1681–1686), если судить по его окружному посланию духовенству своей епархии, разделял «латинские» воззрения<sup>936</sup>. К «латинской партии» принадлежал и архимандрит Симонова монастыря Гавриил Домецкий. Вначале он держался в тени, но после казни Медведева был переведен в Иверский монастырь. В 1704 г. Домецкий управлял новгородским Юрьевым монастырем, в епархии митрополита Иова, и в ту пору им написано было сочинение «105 вопросов», в котором он отстаивает римо-католическое учение о преложении. Сочинение иеродиакона Дамаскина из Чудова монастыря «105 ответов Домецкому» завершает полемику о времени преложения<sup>937</sup>.

Спор между «греческой», или «православной», и «латинской», или «западной», партиями весьма характерен для последней четверти XVII в. Взгляды и сочинения Медведева, вне всяких сомнений, оказали определенное влияние на церковную жизнь. Что было причиной этого влияния? Было ли это проникновением католицизма в церковную жизнь Московской Руси? Появились ли благодаря этому какие-либо новые возможности для соединения Церквей? На последний вопрос можно с уверенностью дать отрицательный ответ. Если бы даже была принята одна из богословских доктрин римо-католической Церкви (допустим, что Медведев и его приверженцы стали победителями, а их воззрения приняты всеми и санкционированы свыше), тем не менее пришлось бы решать еще много других вопросов. К тому же нельзя забывать, что Петр не особенно жаловал римо-католическую Церковь, находясь под явными протестантскими влияниями. В результате раскола во 2-й половине XVII в. все религиозные вопросы стали носить весьма острый и болезненный характер. «Латинская партия» – следствие южнорусского церковного влияния, и хотя в Малороссии было много сторонников католической доктрины о преложении, но вражда к римо-католической Церкви была слишком велика. Например, Лазарь Баранович разделял католическую доктрину, но он был убежденным противником римо-католической Церкви. Как раз из Южной Руси одновременно с католическим влиянием в Москву попадала и антикатолическая полемическая литература. В то время как первое можно считать фактором, благоприятствовавшим соединению, последняя была, конечно, средством противодействия ему.

Деятельность и воззрения Медведева и его приверженцев следует рассматривать совсем в другом плане. Это было ничем иным, как проникновением совершенно новой системы мышления в духовный мир Московской Руси. Московский консерватизм теперь, во 2-й половине XVII в., особенно после потрясений никоновской эпохи, не мог оставаться в своей застылой неподвижности. Западные влияния способствовали росту критического мышления, подобно тому как в середине XVI

столетия протестантскими влияниями питался критицизм Башкина или Косого, и вопрос о преложении, особенно из-за разномыслия по нему, дал новому, растущему, ищущему освобождения способу мышления первую возможность практического применения. Совершенно случайно вопрос этот оказался догматическим. Не ошибемся, если скажем, что для Медведева, хотя, конечно, не для его противников, это был не догматический, а научный вопрос. Медведев заметил, что учение православной Церкви не так систематизировано, как у римо-католиков<sup>938</sup>. Поэтому сочинение «Известие истинное» особенно характерно для него. В биографии Медведева нужно, с одной стороны, искать истоки русского научного богословия, а с другой – она представляет собой главу в истории русского критицизма, постоянного свойства русского характера и мышления, с его исканиями и неудовлетворенностью. Медведев выглядел бы уместнее на исторической сцене в новой, петровской Руси, там он нашел бы себе роль, соответствующую его образованию, уму и любознательности, и мог стать одним из помощников Петра в его реформах. Иоаким, несомненно виновный в смерти Медведева, лишил Петра одного из его будущих сподвижников – может быть, и намеренно, из ненависти и отвращения ко всему, что проникало в Московскую Русь с Запада.

## Глава XII. Раскол и монашество

## 1. Религиозно-психологические причины раскола

XVII век был «трудным столетием» как для Русского государства, так и для Русской Церкви. Начинался он Смутой, а заканчивался расколом и вихрем петровских реформ. Смута вызвала к жизни новое национально-государственное самосознание: прежнее, сословное самосознание было потрясено до основания, а следствием политических и социальных катаклизмов стало рождение подлинно национального самосознания – наконец-то осознаны были главные задачи государства и народа. Последствия Смуты ощущались на протяжении всего XVII в., который подобен был бурному морю: хозяйственные и финансовые затруднения правительства, народные волнения, многочисленные земские соборы, попытки правительства реформировать разные стороны государственной жизни или, по крайней мере, ввести некоторые улучшения, войны с соседями, которые должны были решить национальные задачи, поставленные еще в XV-XVI вв., и наконец, постоянное проникновение в жизнь страны западных влияний, подрывавших исконный уклад старомосковского быта с издавна сложившимися привычками и воззрениями людей, всю структуру московской культуры, – это было, пожалуй, слишком много для отрезка времени всего в 100 лет. Во всех этих явлениях скрывались зародыши будущих петровских реформ и все же петровская Россия появлялась на свет в великих муках...<sup>939</sup>

Жизнь Русской Церкви в это «трудное столетие» тоже была беспокойной. Не только потому, что Церковь должна была существовать в этих условиях, но и потому, что политические и социальные потрясения не прошли бесследно для внутреннего строя христианской Церкви, для духовенства. Душевное состояние духовенства, его мировоззрение стало терять былую прочность и ясность. XVI столетие еще не знало сомнений: Башкин и Косой, предвестники позднейших русских религиозных исканий, не характерны для своей эпохи; критика со стороны нестяжателей исходила не из чувства сомнения, а из здоровых

стремлений к реформам; но после Смуты идея «Москва – третий Рим» теряет свою былую отчетливость, свою исключительную притягательность, перестает быть национальным и религиозным идеалом, ибо политические и социальные потрясения не прошли мимо нее. В некотором смысле XVII столетие было эпохой испытания этой идеи, проверкой того, насколько ее можно осуществить на практике, действительно ли все в ней должно остаться без каких бы то ни было перемен, все ли в этой идее безошибочно верно. В то же время росло сомнение в том, все ли имеет одинаковое религиозное значение, надо было понять, что вечно и непреложно, а что временно и подвержено изменениям. Эти сомнения и вопросы волновали и церковную иерархию, и все прочее духовенство, и даже верующих мирян.

Иерархия колеблется между принятием мер ради сохранения существующего и исправлением ошибок: с одной стороны, она борется против чуждых влияний – как в 1-й четверти, при патриархе Филарете, так и в последней, при патриархе Иоакиме, с другой – она вынуждена привлекать из Южной Руси ученых, находившихся под явным западным влиянием, и, кроме того, в течение всего столетия предпринимать разные улучшения и исправления. Не удивительно поэтому, что церковная иерархия не всегда шла прямым путем; в ее рядах было много непоколебимых приверженцев идеи «Москва – третий Рим», но лишь немногие из иерархов готовы были упорно бороться за эту идею. Поэтому в решающие моменты не церковная иерархия, а подчиненное духовенство и масса верующих мирян убежденно и стойко боролась если и не за всю идеологию «Москва – третий Рим» в целом, то, по крайней мере, за отдельные ее элементы. И происходило это не только потому, что сверху пытались как-то изменить, усовершенствовать эти элементы, а потому, что именно эти элементы дороги были религиозному чувству народа.

Литургическая жизнь была средоточием религиозности той эпохи: она заменяла догматическое сознание и знание догматов, в ней заключалась вся вера народа, это было самое

чувствительное место верующего сердца. Несмотря на недостаточное знание догматов, православный христианин в Москве хорошо знал содержание долгих богослужений, с которыми он внутренне сроднился, знал слова молитв и богослужебные обряды. Религиозные обряды легко укореняются в душе верующего, они понятней ему, чем догматы, особенно если Церковь и церковная иерархия печется об их сохранении. Когда же церковная иерархия попыталась изменить обряды, которые так дороги были народной религиозности, то возник вопрос: не встала ли поступающая так иерархия на ошибочный и погибельный путь, не приведут ли ее мероприятия к отступничеству, к ереси? Уже сама постановка этих вопросов потрясла религиозное сознание многих современников. Так, вследствие недостаточного знания догматов и переоценки значимости обрядов и церковных обычаев, возникла тесная связь между двумя совершенно разными вещами. Исправление обрядов расценили как изменение веры и осудили как измену вере. На этой религиозно-психологической почве выросло судьбоносное для русского народа церковное потрясение XVII в., названное расколом. Сам же патриарх Никон с непреклонностью боролся за исправление богослужебных книг (предпринятое по его повелению, но не им задуманное) больше из самолюбия и гордыни, чем из принципиального признания необходимости этого исправления.

## 2. Исправление книг до Патриарха Никона

Меры Никона по исправлению церковных книг и изменению некоторых богослужебных обрядов, в сущности, не содержали в себе ничего нового, они явились лишь последним звеном в длинной цепи подобных мероприятий, которые либо уже были проведены до него, либо должны были проводиться в будущем. Никон действовал слишком грубо и круто, что объяснялось не острой необходимостью, а скорее свойствами его характера, он вообще плохо понимал религиозную душу своей паствы, потому-то его «реформы» и привели к катастрофе, которая нанесла Русской Церкви неисцелимую рану и отколола от нее часть ее членов<sup>940</sup>. Пребывание отколовшейся части («староверов», как они называли себя, или «раскольников», как очень долго называла их официальная Церковь) вне Матери Церкви не могло не оказать влияния и на основную часть Русской Церкви, ибо ее духовные силы в значительной мере были отвлечены от исполнения своих прямых обязанностей и направлены на борьбу с расколом.

После обращения Руси в христианство книги, необходимые для совершения богослужений, и сами литургические обряды были заимствованы у греков или южных славян. От долгого употребления книги приходили в негодное состояние, новые книги появлялись путем переписывания старых, что при недостатке образования у переписчиков, в основном монахов, приводило к появлению описок и ошибок. Исправления книг, предпринимавшиеся по почину отдельных переписчиков, умножали число дефектов. Даже разные списки Священного Писания, относящиеся к той эпохе, часто весьма сильно отличаются друг от друга. Еще хуже обстояло дело с богослужебными книгами – Служебником, Типиконом (Уставом), Триодью, Часословом, Октоихом и другими<sup>941</sup>, ибо ошибки и разночтения обнаруживались и в самих чинопоследованиях, и в объяснениях к ним. Тут имело значение и то обстоятельство, что не всегда употреблялся один и тот же устав, но, как мы уже отмечали (глава VIII), применявшийся в первое время

Студийский устав был заменен Иерусалимским<sup>942</sup>. В богослужебной практике греков и славян, к которой можно было бы обратиться за справкой, тоже не было единообразия.

Первые попытки исправления ошибок, вкравшихся в богослужебные книги, были предприняты уже в XIV в. при митрополитах Алексии (1354–1378) и Киприане (1390–1406). Но в XV в. произошли два события, которые придали последующей истории исправления книг трагический характер: это Флорентийская уния (1439) и падение Константинополя (1453). В результате этих событий в Москве появилось сомнение в чистоте веры у греков. И хотя впоследствии при исправлении церковных книг за основу были взяты греческие книги, все же слышны были голоса тех, кто не считал эти книги неповрежденно «православными». Когда иноку Максиму, греку по национальности, было поручено взяться за исправление книг, он при сличении русских церковных книг с греческими обнаружил много грубых ошибок, которые в некоторых случаях, по его мнению, имели почти еретический оттенок<sup>943</sup>. Для поборников идеи «Москва – третий Рим» такие утверждения были чем-то совершенно невероятным, и ученый грек сам был обвинен в еретическом умствование, а тут еще интриги иосифлянски настроенного митрополита Даниила, для которого тесные взаимоотношения между Максимом и князем-иноком Вассианом давно уже стали бельмом на глазу. Соборы 1525 и 1531 гг. рассмотрели все обвинения против Максима (большая часть необоснованные) и осудили его на заточение в монастырь<sup>944</sup>.

Стоглавый Собор вынужден был признать, что некоторые богослужебные обряды исполняются в разных местах по-разному. Сам юный царь Иван сказал на Соборе: «Ныне бо видим и слышим, кроме Божественного устава, многие церковные чины не сполна совершаются, не по священным правилам и не по уставу»<sup>945</sup>, и Собор согласился с утверждением царя. Стоглав постановил исправить церковные книги по хорошим переводам, но откуда и как достать эти хорошие переводы – об этом ничего сказано не было и, главное, для этого ничего не было сделано. Хотя после Стоглавого

Собора в Москве был открыт Печатный двор и появилась возможность избегать ошибок, возникающих при переписывании церковных книг, практически это ничего не дало для исправления текстов, ибо первые печатные книги издавались по рукописям, уже содержащим ошибки, в некотором смысле печатание книг даже повредило делу, ибо впоследствии на первопечатные книги стали смотреть как на безошибочные эталоны.

Первая систематическая попытка исправления церковных книг предпринята была в начале XVII столетия. В 1617 г. образовалась особая комиссия для этой цели: в нее вошли архимандрит Троице-Сергиева монастыря Дионисий, монах Арсений Глухой, который сравнительно хорошо изучил греческий язык, монах Антоний Крылов и священник Иван Наседка. После полутора лет работы эта комиссия исправила Служебник и одновременно пришла к выводу, что и другие богослужебные книги содержат ошибки. Но судьба Дионисия оказалась столь же печальной, как и судьба Максима Грека: против него самого и его помощников выдвинуты были обвинения в том, что они вносят еретические исправления, ибо в чине освящения воды в праздник Богоявления (6 января) в молитве ко Святому Духу они вычеркнули слова «и огнем», как позднейшую и лишённую смысла вставку. Собор 1618 г., разбиравший этот вопрос, не располагал необходимым материалом, чтобы установить правильность или ошибочность исправления. Рвение противников и клеветников победило. Совершенно невиновные Дионисий и Арсений не избегли ссылки в монастырь<sup>946</sup>. К счастью, в Москву тогда прибыл Иерусалимский патриарх Феофан, убедивший нового патриарха Филарета в правильности исправления, сделанного Дионисием. Собор 1619 г. оправдал несчастного, но вставка «и огнем» осталась в Служебнике, лишь в 1626 г. послания патриархов Иерусалимского и Александрийского патриарху Московскому Филарету побудили вычеркнуть эту вставку из Служебника<sup>947</sup>.

Хотя Филарет признавал необходимость исправления церковных книг, он подходил к этому делу с чрезвычайной осторожностью и медлительностью. Богослужебный Устав,

напечатанный в 1610 г. и признанный потом книгой, содержащей много ошибок, был по приказу Филарета изъят из употребления и сожжен. При Филарете было исправлено несколько книг – этим среди прочих занимались по-прежнему инок Арсений Глухой и священник Иван Наседка, – и исправленные книги были напечатаны. Но книги старой печати, содержавшие множество ошибок, не были изъяты и кое-где, особенно в далекой глуши, остались в употреблении, что, конечно, вело к разнобою в некоторых молитвословиях и богослужебных обрядах<sup>948</sup>. Хотя при патриархах Иоасафе (1634–1641) и Иосифе (1642–1652) напечатаны были почти все богослужебные книги, однако книжные справщики были не на высоте, и издания этих лет содержат много ошибок и темных мест в пояснениях, особенно Устав 1633 г.<sup>949</sup> Но главное заключалось в том, что, хотя в Москве еще до патриарха Никона признавалась безусловная необходимость исправления книг, к проведению этой работы, к сожалению, приступали нехотя, с большой нерешительностью, ибо в Москве не хватало подготовленных для этой работы образованных людей, которые в первую очередь должны были хорошо знать греческий язык, к тому же в их распоряжении не было самых необходимых материалов. В мае 1649 г. царь Алексей обратился к Киевскому митрополиту Сильвестру (Коссову) настоятельной просьбой прислать в Москву «учителей для справки Библии греческие на словенскую речь»<sup>950</sup>.

Именно тогда в Москву прибыли трое монахов: Арсений Сатановский, Дамаскин Птицкий и Епифаний Славинецкий, сыгравшие важную роль в деле исправления книг<sup>951</sup>.

### 3. Патриарх Никон

15 апреля 1652 г. умер патриарх Иосиф, и при его преемнике патриархе Никоне история исправления церковных книг вступила в новый период.

Никон был сыном крестьянина, родился он в 1605 г. в Нижнем Новгороде, при крещении получил имя Никита. Мать его умерла вскоре после родов, Никиту воспитывала мачеха, которая плохо обращалась с ребенком, так что детство его было нелегким. Вероятно, уже тогда, в детские годы, у него выработалась сильная воля, которая иногда, видимо, сдавала и уступала место нервной слабости, что впоследствии часто проявлялось в его поведении. «Никон, – писал В. О. Ключевский, – принадлежал к числу людей, которые спокойно переносят страшные боли, но охают и приходят в отчаяние от булавочного укола. У него была слабость, которой страдают нередко сильные, но мало выдержанные люди: он скучал покоем, не умел терпеливо выждать; ему постоянно нужна была тревога, увлечение смелою ли мыслью или широким предприятием, даже просто хотя бы ссорой с противным человеком. Это словно парус, который только в буре бывает самим собой, а в затишье треплется на мачте бессильной тряпкой»<sup>952</sup>. Никита был физически силен, статен, это был человек талантливый, с большой любознательностью; он очень рано научился читать и писать, о чем свидетельствуют его позднейшие слова, проповеди и немногочисленные сочинения, сохранившиеся до нашего времени. Чтение книг – а почти все они были в то время религиозного содержания – придавало его духовному развитию определенное направление: он поступил в Желтоводский монастырь, чтобы постричься в монахи. Однако отец отговорил его от этого намерения, и Никита вернулся домой. В возрасте 20 лет он женился и стал священником: для этого он был уже достаточно грамотен. Вначале он служил в сельском приходе, затем, по рекомендации, получил приход в Москве. Неудовлетворенность своей жизнью, а потом и смерть

всех трех его детей обратили мысли о. Никиты к былому стремлению стать монахом.

Он уговорил свою жену уйти в монастырь, а сам отправился на север, и там, в скиту сурового подвижника Елеазара (уже упоминавшегося нами), принял иноческий постриг. Но Никон был не тем человеком, который мог бы весь без остатка предаться науке аскетического делания. Елеазар же управлял скитом с большой строгостью и требовал от своих учеников полного подчинения духовному руководству старца. После ссоры со старцем Елеазаром Никон ушел из скита и поступил в Кожеезерскую пустынь. Произошло это примерно в 1639–1640 гг. Через три года братия избрала его настоятелем.

В 1646 г. Никон приехал в Москву по делам своей пустыни, его представили юному, впечатлительному и очень благочестивому царю Алексею, который несколько раз беседовал с ним. Весь облик игумена Никона – его статность, величественная фигура, красноречие, сильная воля, энергичные черты лица – все это произвело большое впечатление на Алексея. Сам мягкий и тихий по натуре, царь склонен был окружать себя энергичными людьми, ставить их на ключевые должности в государстве и Церкви. Впечатление, произведенное Никоном на царя, было, вероятно, настолько сильным, что позднее, когда между возмужавшим царем и патриархом разгорелся спор, Алексей долго не мог решиться твердо выступить против Никона. По желанию царя, Никона назначили архимандритом близкого к царской семье московского Новоспасского монастыря. Благочестивый Алексей часто посещал этот монастырь и любил бывать на особенно торжественных богослужениях Никона. Эта торжественность была очень по душе царю. Никон стал часто встречаться с ним, каждую неделю бывал в царском дворце, служил для царя утреню и вел с ним долгие беседы. Нередко Никон использовал эти встречи, чтобы просить царя о милости для разных, в основном простых, людей, несправедливо наказанных властями; эти просьбы, сопровождавшиеся ясным изложением дела, не только всегда находили понимание у юного царя, но и весьма трогали чувствительного Алексея. Доверие царя к

Никону и его влияние при дворе росли день ото дня, в то же время росла популярность новоспасского архимандрита среди москвитов.

В 1649 г. овдовела древняя Новгородская кафедра, и Никон был наречен Новгородским митрополитом. Своей епархией он управлял энергично, властно, самоуправно. Осыпанный почестями и привилегиями, больше даже, чем сам патриарх, Никон правил здесь как настоящий князь Церкви. При учреждении Монастырского приказа (1649) Никон, будучи еще архимандритом, подписал соответствующий документ – «поневоле», как он объяснял позже, хотя и не одобрял существование подобного приказа, поскольку это, по его словам, «святому Евангелию, правилам святых отец и законам греческих царей во всем противится». Он даже называл Уложение 1649 г. «беззаконной книгой», а указы Монастырского приказа дьявольскими<sup>953</sup>. При нем Новгородская митрополия по всем делам была освобождена от подсудности Монастырскому приказу, и, вопреки Уложению, царь пожаловал митрополиту множество имений<sup>954</sup>. Деятельность Никона в Новгороде доказывает, что уже там он склонен был к реформам для устранения разных изъянов в церковной жизни.

Его дружба с царем продолжалась. Никон ездил в Москву, переписывался с царем, и царь духовно совершенно подчинился Никону, обладавшему сильным характером. Во время Новгородского бунта 1650 г., когда воевода Хилков растерялся, именно Никон проявил и характер, и волю. Во время поездки Никона в Соловецкий монастырь, откуда он должен был перенести в Москву мощи св. Филиппа, скончался патриарх Иосиф, и в Москве все знали, что новым патриархом станет Никон, любимец царя<sup>955</sup>.

За время своего правления – краткого, но бурного – Никон стремился разрешить две проблемы. Первая – исправление богослужебных книг; вторая проблема выросла из сложных личных взаимоотношений между царем и патриархом, точнее, из принципиальных воззрений последнего и традиционных взглядов первого на взаимоотношения между государством и Церковью (ср. главу X). Эту проблему мы не в состоянии

подробно осветить здесь, потому что, во-первых, она не соответствует нашей теме, а во-вторых, у спора между светской и духовной властью долгая предыстория и, чтобы изложить ее, понадобилось бы слишком много места. Но мы хотим предложить читателю краткую характеристику патриарха Никона, его воззрений и деятельности, сделанную Н. Каптеревым на основании четырехлетнего исследования и вызвавшую в свое время довольно резкую полемику<sup>956</sup>; несмотря ни на что, характеристика эта верна.

«Никон как церковный реформатор, – считает Н. Каптерев, – был созданием царя Алексея Михайловича, программу которого он только выполнял в своей церковно-реформаторской деятельности. Сам Никон, хотя одно время и сильно увлекался своей церковно-реформаторской деятельностью, однако никогда не считал ее главным делом своего патриаршества, которым он поэтому, по оставлении им патриаршей кафедры, уже более совсем не интересовался... Действительную, настоящую душу патриаршества Никона, в чем он сам видел главную задачу и весь смысл своего патриаршества, к чему он постоянно и настойчиво стремился, находясь на патриаршей кафедре, за что он неустанно и страстно боролся и после оставления им патриаршей кафедры, – было его стремление не только освободить церковную власть от власти государственной, так как последняя тогда над нею господствовала, но и утвердить то защищаемое им положение, что священство выше царства»<sup>957</sup>.

Увлеченность идеей, которая сама по себе была правильной, не оставляла Никону времени, чтобы основательно обдумать отдельные мелочи в деле исправления книг. Вообще говоря, еще не ясно, в какой мере Никон признавал необходимость и целесообразность исправления с чисто церковной и религиозно-нравственной точки зрения. Исследования Н. Каптерева доказали, что в действительности Никон не был инициатором исправления книг, происходившего в его время. Никон вынужден был продолжать дело исправления книг, но эта вынужденность как раз и противоречила его

характеру, не могла пробудить в нем подлинного интереса к делу.

Нельзя отрицать, что с внешней стороны Никон обставил свои меры по исправлению книг весьма торжественно, возможно, эта «торжественность» давала ему некоторое удовлетворение, раз уж приходилось тратить время на это дело, но внутренне все это было ему чуждо. Этим и объясняется спешка в проведении «реформ», совершенное игнорирование мнений тех, кто возражал ему, грубость при проведении мероприятий и крутые меры в борьбе с противниками. В этой борьбе Никон обнаружил всю силу и цельность своей натуры: протесты против реформ он воспринимал как личную вражду к себе – нужно отметить, что в этом Никон отчасти был прав, – и отсюда возникла иллюзия (скорее, правда, у позднейших поколений, чем у современников), будто он целиком предан был делу этих реформ. Эта особенность придала всей истории исправления книг при Никоне драматический оттенок и вызвала трагические последствия<sup>958</sup>.

## 4. Исправление книг при Патриархе Никоне

В нашу задачу не входит подробное изложение истории раскола, для нас важно только показать, какое участие приняло монашество в волне протестов и в борьбе против реформ Никона. Поэтому мы собираемся предложить читателю лишь самый сжатый очерк истории раскола и участия монашества в протестах против реформ.

25 июля 1652 г. Никон с большой торжественностью был наставлен на московский патриарший престол. Работа по исправлению богослужебных книг, которая велась и при патриархе Иосифе, была продолжена: прибывшие из Киева иноки Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий продолжали заниматься сверкой, монах Арсений Суханов еще в 1650 г. был послан на Восток для того, чтобы ознакомиться с обрядами Греческой Церкви и доставить в Москву необходимые документы (греческие книги, рукописи и т. д.). «Кормчая»<sup>959</sup>, сданная в печать в 1649 г. и вышедшая при Никоне, и «Шестоднев», напечатанный в 1650 г., были исправлены после сличения с греческими рукописями. В конце 1650 г. в Москву прибыл митрополит Назаретский Гавриил, привезший послания Иерусалимского патриарха царю и Московскому патриарху, Гавриил не раз делал замечания о «разностях» в богослужебных обрядах Москвы; Иерусалимский патриарх Паисий, побывавший в Москве, перед отъездом из России (1650) тоже говорил царю и патриарху Иосифу о «московских разностях». Никон, тогда еще Новгородский митрополит, благодаря постоянному общению с царем, разумеется, знал об этих мнениях греков. Подобные упреки Никон слышал и от бывшего Константинопольского патриарха Афанасия (1633, 1633–1635, 1651), который в апреле 1653 г. прибыл в Москву и велел переписать<sup>960</sup> для Никона «Чин архиерейского совершения литургии на Востоке»<sup>961</sup>, торжественность которого была особенно по душе Никону.

Первый шаг в проведении своих реформ Никон сделал весной 1653 г. – перед началом Великого поста он дал указание

(«память») настоятелям всех московских церквей: при чтении молитвы прп. Ефрема, занимающей особое место в великопостной службе, совершать поклоны строго «по преданию св. апостолов и отец», то есть не все 17 поклонов должны быть земными, а нужно делать только 4 земных поклона, остальные – поясные. Это первое «греческое новшество» вызвало большое смущение у некоторых московских священников, особенно у протопопов Ивана Неронова, Аввакума Петрова и Даниила из Костромы, имена и деятельность которых занимают столь важное место в истории раскола. Протопоп Аввакум<sup>962</sup> с пронзительной яркостью охарактеризовал это смущение словами, которые цитировались тысячу раз: «Мы собрались и задумались, – писал Аввакум в своем «Житии», – видим, зима наступает, сердце озябло и ноги задрожали».

Это душевное смятение первых московских противников никонианских новшеств сохранится надолго, из него вырастет сперва настроение отчаяния, а потом решимость бороться за «старую веру» вплоть до крови. Неронов решил обратиться с челобитьем к царю как к защитнику православной веры, для раскола это весьма характерная черта – искать помощи, поддержки и защиты у светской власти. Раскольники свято хранили верность идее «Москва – третий Рим». Позднее они потеряют эту твердую веру в православное царство и обвинят империю в ереси. Они оставят это место, столь долго бывшее для них святым, и отправятся в путь из пустыни в пустынь, из веси в весь, чтобы обрести потерянный «Civitas Dei» [Град Божий], возвещая всюду скорый конец мира. В конце концов раскол утратит свое единство, разделится на отдельные толки и вызовет чудовищный рост сект.

Челобитная Неронова и последовавшие споры с ее автором, а также поддержка, оказанная Неронову духовенством Москвы<sup>963</sup>, убедили Никона в том, что будет правильнее проводить свои мероприятия не от одного только своего имени. Он просит царя созвать Собор<sup>964</sup> и обсудить на нем вопрос об исправлении богослужебных обрядов и книг. Весной 1654 г. в царский дворец на Собор, кроме царя и патриарха, съехались

пять митрополитов, четыре архиепископа, один епископ, несколько архимандритов и игуменов и 13 протопопов<sup>965</sup>. Никон поставил перед Собором вопросы, которые касались искажений в некоторых богослужебных обрядах, не имевших догматического значения, обосновав свои предложения ссылками на греческие Типиконы. Собор постановил исправить все богослужебные обряды, приведя их в соответствие с греческими Типиконами, и впредь совершать богослужения в исправленном виде, то же самое решено было относительно исправления книг, и для проведения этих реформ патриарху Никону вручена была вся полнота власти. Лишь один член Собора, епископ Коломенский Павел, к своей подписи добавил замечание, что в вопросе о поклонах в Великий пост он не может согласиться с постановлениями Собора<sup>966</sup>.

Епископ Павел Коломенский с самого начала резко отрицательно выступал против задуманных реформ – трудно сказать, связано ли это с личными разногласиями между епископом и патриархом<sup>967</sup>, – и стал первой жертвой из среды консервативно настроенного монашества, а впоследствии в сочинениях староверов прославлялся как святой и считался первым мучеником раскола. Суровое наказание Павла невозможно оправдать, как это пытается делать Макарий Булгаков в своей «Истории русского раскола» (1855)<sup>968</sup>. Павел был извержен из епископского сана, сослан на север в Палеостровский монастырь и даже, как об этом говорится в сочинениях староверов, высечен по приказанию Никона.

Теперь Никону стало ясно, что вскоре, когда исправленные и вновь напечатанные книги будут разосланы по церквам, а старые изъяты, появятся новые противники реформ<sup>969</sup>. Но решение Никона продолжать исправление книг было подкреплено тем, что Антиохийский патриарх Макарий и Сербский патриарх Гавриил, приезжавшие в Москву в 1654 и 1655 гг., тоже не скрыли от него своего мнения о московских «разностях». Никон решил созвать еще один Собор и присутствием на нем двух других патриархов кроме него самого придать своим распоряжениям больше авторитета. Этот Собор,

в котором участвовали Восточные патриархи, заседал с 25 по 31 марта 1655 г. и постановил продолжить исправление книг<sup>970</sup>.

Вскоре после Собора, в начале мая 1655 г., в Москву прибыл посланник Константинопольского патриарха Паисия. Он привез послания, адресованные царю и Никону, а также деяния Константинопольского Собора, специально созванного Паисием, чтобы обсудить и утвердить присланное ему Никоном сообщение о Соборе 1654 г. и его постановлениях. Любопытно, что этот Собор утвердил извержение из сана епископа Павла. Никон в своем послании патриарху Паисию обратился к нему с 26 вопросами, чтобы иметь законное основание для своих мероприятий по исправлению книг и обрядов. Паисий прислал ему ответы на эти вопросы, текст Символа веры, пояснения о пении «аллилуиа», троеперстном крестном знамении и некоторых литургических обрядах. Особенно важно было для Никона иметь Символ веры с разъяснениями Собора о неизменности никейского (надо: никео-цареградского. – Прим. пер.) Символа, к которому нельзя ни слова добавить и из которого ни слова нельзя изъять<sup>971</sup>. Известно, что исправление 8-го члена Символа веры, с устранением слова «истинного», вызвало самый сильный протест староверов<sup>972</sup> и стало чем-то вроде догматического обоснования раскола. Вскоре после Собора 1655 г. и послания Паисия были изданы исправленный Служебник и «Скрижаль», последняя – с двумя приложениями: о троеперстии и о Символе веры<sup>973</sup>.

В апреле 1656 г. Никон созвал третий и последний из посвященных исправлениям книг Собор, и присутствовавшие на нем 8 архиереев, 22 архимандрита и 9 игуменов высказали окончательный приговор о дву- и троеперстном крестном знамении: двуперстие было объявлено еретическим, а лица, осеняющие себя двуперстным крестным знамением, подвергнуты осуждению, ибо они не следуют учению Церкви. Деяния Собора были включены в «Скрижаль» в виде особой главы<sup>974</sup>.

Собор 1656 г. был, так сказать, последним официальным актом в деле исправления книг и обрядов, который совершился при патриаршестве Никона. Таким образом, период этот

продолжался не более четырех лет, которые можно считать предысторией русского раскола, – тогда определилось отношение к нему в Русской Церкви, тогда же появились и первые приверженцы раскола. Если обратить внимание на самых первых противников реформ, то мы увидим, что почти все они вышли из среды белого, то есть приходского, не монашеского, духовенства, лишь епископ Павел Коломенский принадлежал к монашеству. Вообще, можно сказать, что мероприятия Никона были делом, затронувшим узкие круги, в основном московское духовенство. Широкие массы народа, духовенства и монашества свое несогласие выражали пока очень неопределенно. Никон все еще был в зените своего могущества, но, когда в судьбе его произошел перелом, движение протеста против реформ начало шириться, раскол рос и в самых удаленных уголках Московского государства, отчасти это вызвано было тем, что некоторые противники реформ Никона покинули Москву и стали вести по всей стране пропаганду против реформ.

10 июля 1658 г. Никон добровольно и самовластно оставил патриарший престол и уехал из Москвы, так de facto кончилось его управление Русской Церковью. В этом его поступке отразилось все своеволие его натуры. Впрочем, действие, которое Никон задумал совершить для укрепления своей власти и улучшения отношений с царем Алексеем, оказалось ударом против него самого. Этот поступок не был следствием происшедшего в последние два года охлаждения его отношений с царем, это было скорее следствием или прямым проявлением воззрений Никона на взаимоотношения между светской и духовной властью<sup>975</sup>.

Оставив кафедру патриарха, Никон изъездил себя из дальнейшей истории исправления книг, но не из истории русского раскола. Можно даже сказать, что тень Никона и его деяния не давали покоя его противникам, желавшим видеть в нем антихриста или предтечу антихриста, появилось множество сочинений, предметом которых была даже не деятельность, а личность Никона<sup>976</sup>. Размолвка с царем значительно ослабила

положительные стороны его реформ по исправлению книг и в некотором смысле способствовала усилению раскола<sup>977</sup>.

## 5. Оппозиция монашества против мероприятий Никона

Оппозиция против реформ, сформировавшаяся в Москве, распространялась все дальше и больше. Она проявлялась многообразно: 1) в составлении полемических сочинений, 2) в упрямом неприятии «никонианских книг» и, наконец, 3) в открытой борьбе против церковной и светской власти, что особенно явно выразилось в известном бунте братии Соловецкого монастыря. В борьбе за «старую веру» против книг новой печати приняли участие епископат и монашество – первый менее, второй более активно.

Епископ Павел был первым архиереем Русской Церкви, который уже в самом начале реформ Никона открыто выразил свое несогласие с ними. Открыто протестовал и Вятский епископ Александр (1657–1674), который подписал постановление Собора 1656 г., но несколько лет спустя (1663), в пору особенно напряженных отношений между царем и оставившим кафедру Никоном, направил царю пространное послание, в котором обличал Никона и затеянное им исправление книг; среди прочего он возражал и против изъятия из Символа веры слова «истинного». На Соборе 1667 г. Александр отказался от своих обвинений, признал ошибочность своих мнений и принял постановления Собора. И все-таки надо отметить, что своим сочинением он лишней раз продемонстрировал консерватизм и оппозиционные настроения епископата<sup>978</sup>. У Александра оказалось больше мужества, чем у других архиереев, которые в душе тоже были против реформ Никона, – как, например, Макарий, митрополит Новгородский († 1663), или Маркелл, архиепископ Вологодский († 1663), – но вместо того, чтобы заявить открытый протест, они предпочитали затягивать проведение реформ или, если прибегнуть к современному выражению, саботировать их<sup>979</sup>. К этой группе архиереев можно причислить и того епископа, который анонимно распространял свое «Обличение на Никона патриарха»<sup>980</sup>.

При таком отношении епархиальных архиереев к реформам новоисправленные книги, конечно, попадали в дальние города и монастыри, но это вовсе не означало, что духовенство и братия будут по ним совершать богослужение. Митрополит Ростовский Иона, который поддерживал Никона, вынужден был обратиться к пастве своей епархии с несколькими окружными посланиями, добиваясь исправления богослужебных обрядов – например, освящения воды лишь в канун праздника Богоявления (6 января). Игумен и братия Кирилло-Белозерского монастыря, впоследствии оскорблявшие и унижавшие сосланного в их обитель Никона, не хотели подчиниться этим распоряжениям своего правящего архиерея<sup>981</sup>. На всем протяжении 2-й половины XVII в. во многих монастырях снова и снова возникало сильное противление «никонианским книгам», как это видно из многочисленных посланий епархиальных архиереев<sup>982</sup>. Илия, архимандрит Соловецкого монастыря, собственноручно подписал приговор Собора 1654 г., но в свою обитель он возвратился отнюдь не сторонником реформ Никона и до самой своей смерти († 1659) оставался в единодушии с братией, которая на монастырском соборе 8 июля 1658 г. постановила новых книг не принимать и совершать богослужение по старым книгам. Ни один другой монастырь не отверг реформ Никона с такой решительностью, как Соловецкий.

Вообще, воззрения сторонников оппозиции колебались от обескураженности до религиозного фанатизма; последний, впрочем, будучи болезнью религиозного сознания той эпохи, свойствен был не только протопопу Аввакуму, но и патриарху Никону. Старец Боголеп Львов из Кожезерского монастыря, с самого начала отвергший «еретические» исправления Никона, в течение 10 лет отказывался от исповеди у духовника обители и 20 лет не причащался, чтобы не запятнать «чистоты» своей веры, – поведение, весьма характерное для подобного фанатизма<sup>983</sup>. Такие случаи были вовсе не единичными, число их росло с каждым годом, и происходило это еще до приговора 1667 г. Приведем еще один пример: строгий подвижник Авраамий, иеромонах Богородицкого монастыря в окрестностях Нижнего Новгорода, тесно связанный с Аввакумом, покинул

свою лесную хижину, где он до тех пор вел жизнь, исполненную молитвы и совершенного отречения от мира, и пришел в Москву, чтобы вручить царю свою челобитную, в которой обрушился с обличениями на реформы Никона. Он был одним из тех расколоучителей, кто называл Никона «антихристом», как это видно из его «Вопросов и ответов», которые он написал против безуспешных увещаний двух митрополитов – Павла Крутицкого и Илариона Рязанского; то же мнение о Никоне выражено и в других его сочинениях: «Письмо к боголюбцу» и «Писание об антихристовой прелести»<sup>984</sup>. Сосланный в Пустозерск, Авраамий проповедовал там об уже родившемся антихристе, и в 1681 г., по приказу патриарха Иоакима, был сожжен вместе со своими единомышленниками, староверами-фанатиками. К числу решительных противников Никона принадлежал и архимандрит Спиридон Потемкин († 1663), который составил пространное сочинение – «Книгу о правой вере»<sup>985</sup>.

К самым видным расколоучителям принадлежали еще два представителя монашества, которые, хотя и тесно общались друг с другом, тем не менее были весьма разными людьми. Досифей, игумен Никольского монастыря под Тихвином, был из числа первых проповедников против всяких новшеств. Чтобы спасти чистоту своей веры, он ушел из монастыря и отправился в маленькую пустынь вблизи города Повенца (на севере); оттуда (около 1685 г.) он пошел на юг, к донским казакам, где у раскола нашлось множество приверженцев. Когда правительство начало борьбу с расколом на Дону, Досифей ушел с Дона и объявился некоторое время спустя (после 1688 г.) на Северном Кавказе, где и умер около 1691 г. Досифей всюду был ревностным проповедником старой веры и считался одним из самых больших авторитетов у первых старообрядцев, но он был против религиозного фанатизма, осуждал его, осуждал среди прочего и самосожжение, которое в 80-е гг. распространилось среди фанатичных раскольников. Он отказывался признавать самосожигателей за мучеников веры<sup>986</sup>.

Иным человеком был другой расколоучитель, монах Корнилий, один из самых авторитетных деятелей у староверов,

который даже был прославлен ими как святой. Его житие было одним из самых распространенных старообрядческих сочинений, оно служит важным источником по ранней истории раскола. В 15-летнем возрасте Корнилий принял постриг в Корнилиево-Комельском монастыре и провел там более 20 лет, потом он стал странствовать из обители в обитель, дошел наконец до Москвы и поступил в Чудов монастырь, здесь он служил пекарем у патриарха Иосифа, потом у Новгородского митрополита Аффония и, наконец, у Никона, которого он, таким образом, хорошо знал лично. В Новгороде он познакомился с только что упомянутым игуменом Досифеем. Из Новгорода Корнилий вернулся снова к патриарху Иосифу и был поставлен надзирателем монастырской темницы, но эту должность он занимал недолго и вскоре перешел простым монахом в Чудов монастырь. С самого начала исправления книг он был против Никона и вместе с Досифеем бежал на Дон. Через три года Корнилий ушел от Досифея и пришел в Кириллов монастырь, где тоже было сильно недовольство реформами, но когда там все-таки стали служить по новым книгам, он перебрался в Нилову пустынь, которая в то время стала одним из оплотов противников реформ, Корнилий принадлежал к наиболее активным деятелям этой оппозиции. Вынужденный покинуть Нилову пустынь, он бежал в леса на реку Выг, где к тому времени собралось уже много приверженцев старой веры. Корнилий стал вождем староверов. Он дал благословение на основание общины, которая впоследствии в истории раскола получила наименование «Выговское общежитие». Корнилий скончался 21 марта 1695 г., 125 лет от роду, согласно его житию. Выговская община, ставшая гнездом фанатичной религиозности, была основана на самых строгих аскетических правилах труда и отречения от мира: этого требовал от своих духовных чад Корнилий. В XVIII в. Выговская община играла важнейшую роль в расколе беспоповцев, из нее вышли почти все расколоучители этого толка<sup>987</sup>.

## 6. Бунт в Соловецком монастыре

Оппозиция монашества «никонианским новшествам» и исправленным богослужебным книгам особенно ярко проявилась в бунте братии Соловецкого монастыря<sup>988</sup>. Ни одно другое событие не способствовало в такой мере распространению раскола, как этот монашеский бунт – чрезвычайно своеобразная страница в церковной истории русского народа. Монашество, которое в течение многих веков было верным помощником Церкви и государства, играло главную роль в формировании старомосковской культуры и мировоззрения и вообще являлось главной действующей силой в церковной жизни, – это монашество вдруг открыто выступило и против церковной иерархии, и против государственной власти. Нельзя забывать, что монастырская братия, какой бы она ни была, всегда имела огромный религиозный авторитет в глазах народа и древнерусский монастырь все еще оставался средоточием народной религиозности и благочестия. Оппозиционные настроения, проявлявшиеся более или менее заметно во многих монастырях, прорвались наконец с огромной силой в возмущении соловецкой братии, которое оказалось решающим для будущей истории монастырей. Этот бунт доказал, что монашество в целом против реформ Никона, и хотя позже монастыри и монахи приняли «никонианские новшества», это было не выражением внутреннего религиозного согласия с реформами Никона и продолжением его дела, а внешним подчинением; принятие реформ означало капитуляцию скорее перед силой государства, чем перед авторитетом Церкви. Внешнее вынужденное подчинение монашества имело важные последствия для его будущей роли в церковной жизни России. Корни нового типа отношений между монашеством и государством, монашеством и Церковью, по нашему мнению, надо искать не только в реформах Петра Великого, отодвинувшего монастыри на задний план церковной жизни, но и в ранней истории раскола. Монашество, конечно, как и прежде, осталось в лоне Русской Церкви, но былая

внутренняя связь, былая тесная взаимоподдержка получила серьезную рану, которую не удалось вполне исцелить в течение XVIII и XIX столетий. Вышесказанным объясняется и то, что монастырская жизнь в этот период кажется как бы парализованной.

События, происходившие в Соловецком монастыре, развивались сравнительно медленно, ибо светская власть колебалась в принятии решительных мер, а церковная власть оставалась безучастной. Медлительность в принятии мер против возмущения объясняется также удаленностью монастыря от Москвы, плохой осведомленностью московских властей о положении дел в монастыре и, главным образом, личным отношением к этим событиям царя. Нельзя забывать, что 1658–1666 г. были заняты распутыванием сложнейшего клубка противоречий между патриархом и царем, что, несомненно, ослабляло позицию Москвы и укрепляло позицию монастыря. Позиция монастыря была выгодней, поскольку братия лучше знала о том, что творится в Москве, чем Москва о делах в монастыре. Будучи ставропигиальным монастырем, подсудным непосредственно патриарху, Соловецкая обитель всегда держала в Москве своих представителей, которые, разумеется, без промедления сообщали монастырским властям и братии о настроениях в Москве, о неприязни к «никонианским новшествам», о том, что противники этих новшеств есть и во влиятельных боярских семьях, и даже в царской семье. А правительство в Москве вынуждено было довольствоваться официальными донесениями настоятеля монастыря. Архимандрит Илия, возвратившись в обитель после Собора 1654 г., постановления которого он подписал, не делал ничего, чтобы перейти к богослужению по новым книгам, и в монастыре по-прежнему служили по старым. 8 июля 1658 г. братия монастыря постановила «никонианские книги» вообще не принимать.

Оппозиционные настроения усилились оттого, что из Москвы в монастырь было сослано более 100 противников реформ Никона, которые, прибыв в обитель, подлили масла в огонь. Среди сосланных были князь Львов, ревностный

приверженец протопопа Аввакума, инок Феоктист, написавший здесь сочинения о царстве антихриста; кроме того, многие из монахов, выступавшие против новшеств, уходили из своих монастырей и стекались в Соловецкую обитель. Например, сюда ушел игумен Саввина монастыря Никанор, ставший впоследствии одним из главных подстрекателей возмущения.

Но противники реформ были, конечно, и среди самой монастырской братии. Одним из самых влиятельных врагов Никона был монах Герасим Фирсов. Это был человек с сильным характером, типичный вождь, весьма способный и не без богословского образования. Уже в 1658 г. Герасим написал «Послание к брату о сложении перстов», которое явилось первой попыткой обосновать двуперстие с помощью церковной литературы, сочинение это впоследствии получило широкое распространение и признание у староверов. Хотя на Соборе 1666 г. Герасим пересмотрел свои убеждения и принес покаяние, которое, кажется, не было искренним, сочинение это сохранило свой авторитет у староверов. Герасим был выслан в Иосифов монастырь, где, по постановлению Собора, должен был составить опровержение на свое «Послание к брату», но он медлил, вероятно, ему не хотелось этого делать, и такого опровержения он не составил до самой своей смерти в 1667 г.<sup>989</sup>

В 1658–1666 гг. продолжалась переписка между Москвой и Соловецким монастырем, между Москвой и посланным в обитель специально для вразумления братии архимандритом Сергием. Братия направила на имя царя пять «челобитий о вере»<sup>990</sup>. Особенно замечательно последнее челобитие, от 23 сентября 1667 г., в котором выразились религиозные воззрения братии<sup>991</sup>. Это челобитие было, так сказать, пространное объяснение причин, по которым братия не может принять ни новых книг, ни распоряжений об изменении богослужебных обрядов. По своему содержанию челобитие от 23 сентября – это не научно-богословская критика, а скорее изложение эсхатологически окрашенной идеологии, которая начала тогда формироваться в среде противников реформ Никона, чтобы

потом стать характерной особенностью всего религиозного мировоззрения раскола.

Приближаются последние времена, когда должен появиться антихрист, говорится в этом челобитье. Во всем мире происходит оскудение веры, везде появились отступники и предатели христианской веры, только Русь до недавнего времени хранила ее в незапятнанной чистоте, но пришел Никон со учениками своими. Теперь они пытаются навязать православным христианам Московского царства «неведомую новую веру», они испортили «настоящие» старые книги, сделав в них исправления, заимствованные у отступников греков, ввели греховные повреждения в богослужение. Когда видишь все это, вспоминаешь слова Христа об оскудении веры перед Вторым Его Пришествием: Глаголю вам, яко сотворит отмщение их вскоре. Обаче Сын Человеческий пришед убо обрящет ли (си) веру на земли? (Лк. 18. 8). Но Русь и православный ее народ еще могут удержаться от гибели и возвратиться на истинный путь, если царь, по примеру своих предшественников, угодивших Богу, отменит «никонианские новшества» и восстановит неповрежденную «старую веру». Братия Соловецкого монастыря не признает приговоров и клятв Собора 1666–1667 г., ибо Собор этот неканоничен, поскольку епископы, участвовавшие в нем, были «никонианами», отпавшими от истинной старой веры. Братия монастыря будет верна истинной вере до крови, и, если понадобится, они готовы души свои положить и умереть в старой вере<sup>992</sup>.

Перед духовным взором составителей этого послания стояла реальная возможность крушения идеи «Москва – третий Рим», а значит, и конца света. Это было для них не иллюзией, но твердым, непоколебимым убеждением. Идея о том, что Московское государство – это последний оплот чистого христианства, глубоко укоренилась в народном сознании, а для противников Никона она была еще убедительней, чем для ее творца инока Филофея, поскольку за время, протекшее после провозглашения этой идеи, она пронизала все сферы жизни, как частной, так и культурно-политической, – жизни Церкви, государства и народа. Сам царь Алексей, Никон, епископы

Собора 1666 г. всем сердцем и всем разумением своим были привержены этой идее. Монахи Соловецкого монастыря не учли только одного момента. Они рассматривали эту идею как чисто религиозную или с одной только религиозной стороны, царь же и Никон видели всю сложность этой церковно-политической конструкции, которая не допускала отрыва от Византии. Весьма тонкое различие в истолковании содержания этой идеи заключалось не в одной только грекофилии царя или патриарха Никона, оно связано было с тем, какое место отводила им эта идея. Каждый из них был хранителем, оплотом, источником жизненной силы этой идеи – один как православный царь, другой как первосвятитель Церкви. Спор между царем Алексеем и Никоном показал, однако, что и они не одинаково интерпретировали эту идею. Государственно-политический элемент этой идеи был, разумеется, для Алексея важнее, чем для Никона, который хотя и не отрицал его значения, но стремился играть более важную роль в утверждении этой идеи, чем та, которую мог и хотел отвести ему царь.

Итак, одна и та же идея виделась по-разному с трех сторон. Позиция Алексея укрепилась и нашла себе оправдание в том, что Восточные патриархи встали на сторону царя, правда, скорее по практическим, чем по принципиальным соображениям, ибо, с одной стороны, вопрос о взаимоотношениях между государством и Церковью после 1453 г. имел для Восточных патриархов совершенно иное содержание, чем для Москвы, а с другой – они не хотели противодействовать воле светской власти, – власти, которая и материально, и дипломатически могла помочь им в борьбе против турок и не один раз действительно помогала<sup>993</sup>. Приговоры Собора 1666 – 1667 гг., которые царь, разумеется, считал вполне православными и справедливыми, оправдывали его в религиозно-нравственном отношении в споре с Никоном, и в то же время они убедили его в необходимости поддерживать реформы Никона и проводить их в жизнь Русской Церкви с помощью светской власти. Теперь для Алексея прошло время сомнений и колебаний, которые он переживал в первые годы реформ, например в связи с Аввакумом. За 20 лет правления (с

1646 по 1666 г.) из юноши, находившегося под влиянием Никона, вырос самодержавный правитель, государственно-и церковно-политические воззрения которого обрели большую определенность и ясность. Нельзя забывать и еще об одном моменте, а именно о западных влияниях на царя и о связанном с ними понимании того, что в государстве не хватает образованных людей. Проведение реформ Никона царь рассматривал и как свидетельство некоторых успехов в деле богословского образования, что не только не противоречило его представлениям о «Москве – третьем Риме», но и придавало самой идее внутреннее совершенство. В этом и заключается ответ на вопрос, почему царь и деятели раскола стали противниками. Кратко все это можно, наверно, сформулировать так: обе стороны исповедовали одну и ту же идею «Москва – третий Рим», но в то время как царь Алексей видел в этой идее живой организм, который не может оставаться в застывшем виде, в оцепенении, другая сторона, раскольники, выступали за сохранение этой идеи в том точно виде, в каком явилась она во время ее провозглашения, и на попытки оживить ее смотрели как на вероотступничество. Это заставило государственную власть принять, наконец, меры в связи со слишком далеко зашедшей оппозицией Соловецкого монастыря.

Положение обострилось еще и потому, что приговор Собора от 13 мая 1667 г., вынесенный с ненужной спешкой, оправдывал вмешательство правительства, а братия монастыря на свое противление реформам смотрела теперь как на мученичество за старую веру. На своем последнем заседании 13 мая 1667 г. Собор изрек приговор, повлекший за собой весьма серьезные последствия: новшества Никона были не только окончательно утверждены, более того – те, кто не принимал их, были отлучены от Церкви и прокляты. Вслед за категорическим требованием принять богослужебные книги, исправленные и напечатанные в 1654–1666 гг., и совершать богослужения исключительно по этим книгам, после отчетливой формулировки всех исправлений (это было сделано во избежание недоразумений и заблуждений) и осуждения их превратных толкований в приговоре Собора говорится: «Сие наше соборное

повеление и завещание ко всем вышереченным чином православным предаем и повелеваем все неизменно хранить и покаряться святой Восточной Церкви. Аще ли же кто не послушает повелеваемых от нас и не покорится святой Восточной Церкви и сему освященному Собору или начнет прекословити и противлятися нам, и мы такового противника данную нам власть от Всесвятаго и Животворящаго Духа, аще будет от освященного чина, извергаем, и обнажаем его всякого священнодействия и благодати, и проклятию предаем; аще же от мирскаго чина, отлучаем, и чужда сотворяем от Отца и Сына и Святаго Духа, и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника, и от православного всеочленения и стада и от Церкви Божия отсекаем, яко гниль и непотребен уд, дбндеже вразумится и возвратится в правду покаянием»<sup>994</sup>.

Этим приговором приверженцы старой веры или, лучше сказать, старого обряда отлучались от православной Церкви, таким образом, 13 мая 1667 г. можно считать началом русского раскола.

Хотя после этого приговора царь Алексей мог считать вполне оправданными свои меры против братии Соловецкого монастыря, не признавшей правомерности приговора, правительство все же медлило с мерами против монастыря. Были проведены дополнительные переговоры с братией. Новый архимандрит Иосиф прибыл в монастырь (1668/69) *в сопровождении стрельцов, чтобы принудить братию признать его своим настоятелем. Монахи же, располагавшие большими запасами продовольствия и 90 пушками, установленными на крепостных стенах и башнях, заперлись в монастыре и открыли огонь по стрельцам*<sup>995</sup>.

В 1672 г. снова был отправлен отряд стрельцов (775 человек) под командованием Иевлева, которому велено было вначале попытаться склонить братию к подчинению. Когда эти попытки провалились, Иевлев приказал обстрелять монастырь, но у монастыря было больше пороха и пушечных ядер, чем у стрельцов, кроме того, стрелецкий лагерь был плохо устроен, и осада монастыря велась вяло. 12 мая 1673 г. царь Алексей издал указ, в котором обещал совершенное помилование

взбунтовавшимся монахам, если они отворят монастырские ворота и подчинятся приговору Собора, но братия держалась стойко. Вспышка цинги среди стрельцов заставила, наконец, Иевлева снять осаду и возвратиться в Москву.

Осенью 1674 г. на Соловки послан был воевода князь Иван Мещеряков с 1700 стрельцами и с пушками, получивший приказ немедленно подавить бунт. Опять монастырь подвергся обстрелу, монахи, в свою очередь, тоже открыли огонь по московскому отряду, и не без успеха. 28 декабря 1674 г. на соборе братии решено было не поминать за богослужением имени царя, некоторые иноки, например казначей Геронтий, иеромонах Павел и другие, не согласились с этим и были брошены в монастырскую темницу. Осада продолжалась до начала 1676 г., наконец, 22 января Мещеряков, благодаря помощи бежавшего из монастыря монаха по имени Феоктист, который показал ему тайный ход в обитель, сумел ночью ворваться в монастырь. Началась настоящая битва; множество монахов было убито. Зачинщики возмущения, например игумен Никанор, были приговорены к смерти, тех, кто не желал подчиниться приговору Собора от 13 мая 1667 г., сослали в другие монастыри, малая часть иноков, покорившаяся царю и Собору, осталась в своей обители. Большое число братии сумело спастись бегством.

Рассеявшись по лесам русского Севера, странствуя из пустыни в пустынь, эти монахи-странники стали главными носителями раскола и поборниками старой веры, в своих рассказах они поносили Никона, называли его «сыном преисподней», «вероотступником», «предтечей антихриста» и не без успеха призывали народ держаться древнего благочестия. Осада и падение Соловецкого монастыря произвели глубокое впечатление на приверженцев старой веры и сочувствующих им, монахи-ратники обрели ореол и славу мучеников за веру, и эту славу странствующие иноки с великой ревностью понесли в самые удаленные уголки страны. В известном стрелецком бунте 15 мая 1682 г., вспыхнувшем после смерти царя Федора (1676–1682), когда наверху произошло некоторое замешательство и началась борьба за власть, раскол

сыграл немалую роль, не говоря уже о сочувствии предводителя бунта князя И. А. Хованского староверам<sup>996</sup>.

Но для распространения раскола и для его внутреннего развития, для становления его идеологии, в особенности его отношения к государству, к формирующейся империи, много значили меры, принятые Церковью при патриархе Иоакиме (1674–1690). Патриарх Иоаким был решительным врагом раскола, хотя его собственные религиозные воззрения не многим отличались от воззрений староверов, и борьбу с расколом он вел самыми крутыми мерами. 7 апреля 1685 г.<sup>997</sup> был издан указ, по которому приверженцы раскола подлежали преследованию и карались как элементы, враждебные государству, таким образом, государство решило вмешаться в чисто церковные дела. Указ грозил разными карами раскольникам и сочувствующим расколу, вплоть до сожжения староверов как бунтовщиков и государственных изменников. Так обе эти даты, 13 мая 1667 г. и 7 апреля 1685 г., стали исходными точками истории раскола. Первая дата обозначила религиозное обособление староверов, вторая – гражданско-правовое обособление раскольников на очень долгое время<sup>998</sup>.

Для монашества раскол имел разные, в том числе и весьма тяжелые последствия. Участие монахов в расколе как зачинщиков оппозиции против реформ Никона разорвало узы, связывавшие монашество с церковной иерархией, и поставило его в эпоху Петра Великого под подозрение во вражде к государству, что, в известном смысле, имело свои основания; наконец, нельзя забывать, что в расколе приняла участие та часть монашества, которая наименее подвержена была процессу обмирщения. Весьма характерно, что для монашества, оставшегося в Церкви, 1-я половина XVIII в. была временем совершенного литературного бесплодия, оно жило словно в параличе. В расколе коренится причина того, почему в эпоху империи монашество чувствовало себя не на своем месте и не сумело найти какую-то определенную задачу для себя. Сравнительно долго оно стояло точно на перепутье, часть монашества нашла для себя выход, другая же – бóльшая часть – осталась в этом состоянии вплоть до 1917 г.

## **Глава XIII. Эпоха секуляризации (1701–1764)**

## 1. Петр Великий и его отношение к монашеству

В последнее десятилетие XVII в. русское монашество вступило в третий и последний период своей истории. Для его внутреннего развития и внешней судьбы два события имели решающее значение: раскол и те мероприятия Петра Великого, которые обычно называют «церковной реформой». Но если сравнить жизнь Русской Церкви до и после реформы, то окажется, что этот термин следует употреблять с известной осторожностью. Да, церковная жизнь России в конце XVII в. была далека от идеала, она действительно нуждалась во многих серьезных переменах – но перемен этих не произошло. И после реформы в церковной жизни остались прежние изъяны, что указывает на однобокий и несовершенный характер преобразований. В самом важном деле, в образовании духовенства, не было сделано даже неотложно необходимого.

Однако реформа повлекла за собой принципиальные изменения в отношении государства к Русской Церкви. Эти изменения были чрезвычайно существенными – «Духовный регламент» строил взаимоотношения между Церковью и государством на совершенно новой основе. Церковь утратила свою правовую независимость и стала государственным учреждением – Ведомством православного исповедания, это наименование сохранялось в официальных документах и в XIX столетии. «Духовный регламент» создал новые отношения между государством и Церковью, которые характеризуются тем, что государство взяло на себя опеку над Церковью, его вмешательство в церковные дела стало правовой нормой, и принцип этот оно сохраняло неизменным. Разумеется, и в Московской Руси, то есть еще до Петра Великого, светская власть очень часто вмешивалась в церковные дела, и Русская Церковь нередко испытывала давление со стороны государства, но такое вмешательство не признавалось нормальным; представления о взаимоотношениях между государством и Церковью до и после Петра Великого были не просто различными, но прямо противоположными. Теперь Русская

Церковь теряет свое былое, весьма высокое, положение в Московской Руси и низводится церковной реформой Петра до положения одного из государственных учреждений. Эта ее роль вполне соответствовала замыслам Петра, который требовал от Церкви не только чисто духовного, но, главным образом, государственно-политического служения. В петровском государстве, по мысли его создателя, все должно было служить государству и приносить ему пользу – в том смысле, как он понимал эту пользу<sup>999</sup>.

Для церковной иерархии, а также и для монашества это новое, созданное реформой Петра положение было нежелательным уже потому, что теперь взаимоотношения между государством и Церковью получили отчетливое и твердое юридическое определение. Московское государство не знало четких определений правовых отношений между светской и духовной властью. Эти отношения строились и держались на предании, на старине, можно даже сказать, на чувстве старины, а также на фактической власти и мощи самодержавного царя<sup>1000</sup>. Даже Уложение 1649 г., в котором много места уделено церковным делам, все же не определяло в деталях отношения между светской и церковной властью, не давало четкой юридической нормы этих отношений. Для светской власти практика управления, а также государственно-и церковно-политическая идеология все еще заменяли правовой кодекс. Например, в так называемой Уставной грамоте 1654 г., в которой, собственно, даются юридические нормы фискальному делу в России, можно обнаружить некоторые отступления от обычного права, но все же и там подчеркивается, что царь правит так, «яко же Господу Богу угодно и нам, великому государю, праведно и безгрешно»<sup>1001</sup>. Если бы Уложение 1649 г. дало детальное правовое определение отношениям между государством и Церковью и при этом зафиксировало бы приоритет государства, то Церковь, можно утверждать со всей определенностью, признала бы и это; приговор Собора 1667 г., явно поддержавшего царя в его споре с патриархом Никоном, задним числом подтверждает наше предположение. Из всего сказанного здесь видно, что церковных деятелей, за

исключением патриарха Никона, не слишком беспокоило, какое правовое определение имеют отношения между государством и Церковью в принципе, но они проявляли большую заинтересованность в том, чтобы не в принципе, а на практике, в отношении своих привилегий, подсудности и церковных земельных владений, сохранить для Церкви положение *status in statu* [государства в государстве], к чему они стремились на Соборах 1667 и 1675 гг. и ради чего добились упразднения Монастырского приказа (1677).

Именно эти обстоятельства были неприемлемы для государственно-политических планов Петра, и его церковная реформа или, лучше сказать, первые подступы к ней обращены были в первую очередь против этого положения *status in statu*, чтобы впоследствии окончательно выяснить и зафиксировать отношения между государством и Церковью. Для монашества и монастырей эта предыстория церковной реформы имела более серьезные последствия, чем упразднение патриаршества и учреждение Святейшего Правительствующего Синода в 1721 г.

Церковно-политические события истекшего столетия были для Петра, взявшего в свои руки бразды государственного правления, еще слишком свежи и слишком опасны. В XVII в. не раз складывались такие ситуации, которым не было места в зревших у него государственно-политических концепциях. Может быть, стоит еще раз напомнить о таких явлениях, как роль патриарха Филарета в управлении государством во времена царя Михаила, церковная политика Никона, приговоры Соборов 1667 и 1675 гг. относительно привилегий Русской Церкви, энергичная деятельность патриарха Иоакима, уничтожившего Монастырский приказ и стремившегося во всем отстаивать независимость Церкви от государства, в душе бывшего, если так можно выразиться, «маленьким Никоном», и наконец, личные столкновения Петра с последним патриархом Адрианом в 1690–1700 гг. Распространенное прежде мнение о бездеятельности или пассивности Адриана нельзя считать основательным; как это доказано в исследовании, специально посвященном его церковной политике<sup>1002</sup>, Адриан, по характеру своему лишенный энергии Иоакима и бойцовских качеств

Никона, обнаруживал, однако, неизменное стремление защитить привилегии Церкви. Это пассивное противление и консерватизм его воззрений говорили о том, что церковная реформа и все вообще задуманные Петром реформы встретили бы с его стороны оппозицию. Пока жива была мать Петра царица Наталья († 1694) и ее консервативно настроенное окружение поддерживало московскую старину, положение Адриана было благоприятным, кроме того, Петр все еще увлечен был своими «потешными» делами. Но после 1694 г. роль Петра в управлении государством решительно возросла. Он, конечно, хорошо знал об отвращении Адриана к иностранцам и вообще к западным влияниям<sup>1003</sup>. После 1694 г. Петр начинает вмешиваться в церковные дела. Ничего нового в этом, разумеется, не было, ибо уже его отец, царь Алексей, поступал таким же образом, но вскоре стало ясно, что Петр перешел «в наступление». Однако прошло еще 20 лет, прежде чем Петр установил «Духовным регламентом» новые отношения между государством и Церковью<sup>1004</sup>.

После кончины патриарха Адриана (15 октября 1700 г.) Петр учредил лишь временную церковную власть и назначил сравнительно молодого архиепископа Рязанского Стефана Яворского местоблюстителем патриаршего престола<sup>1005</sup>. Архиепископ Феофан Прокопович, главный помощник Петра в проведении церковной реформы, в знаменитом своем сочинении «Правда воли монаршей» (1722)<sup>1006</sup> пытался обосновать и оправдать право монарха издавать новые законы, чтобы таким образом дать правовую основу «Духовному регламенту»<sup>1007</sup>. «Может монарх государь законно повелевати народу, – пишет Феофан, – не только все, что к знатной пользе отечества своего потребно, но и все, что ему ни понравится; только бы народу не вредно и воле Божией не противно было. Сему же могуществу монарха основание есть вышеупомянутое, что народ правительской воли совлекся пред ним и всю власть над собою отдал ему. И сюда надлежат всякие обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строения, чины и церемонии в пиروваниях, свадьбах, погребения и прочая, и прочая»<sup>1008</sup>.

Мы специально привели это высказывание, потому что оно очень любопытно в психологическом отношении: в нем мы видим некий отзвук нововведений Никона и попытку оправдать возможные нововведения Петра в области церковной обрядности, но здесь это делается, разумеется, с иной точки зрения, чем в случае с Никоном. Такой же характер оправдания и обоснования носит и сам «Духовный регламент», который, как превосходно заметил Г. Флоровский, был скорее «рассуждением», чем «уложением»<sup>1009</sup>, ибо Феофан, автор «Регламента», считал необходимым обосновать и оправдать все законодательные определения: призрак оппозиции стоял перед глазами Феофана и Петра! На самом деле такой опасности не было: внутренние силы Церкви слишком были надорваны расколом, кроме того, реформы затрагивали в основном духовенство и монашество в их сословных интересах – учение Церкви осталось нетронутым, и для широких масс не было повода смотреть на петровские новшества с той же точки зрения, что и на никоновские. Корни религиозно окрашенной оппозиции против реформ Петра следует искать в настроениях, вызванных расколом, а не в протестантском духе его церковной реформы.

Для будущей церковной жизни России, и в особенности для монашества, особенно важно было то обстоятельство, что своими реформами Петр сделал из Московской Руси полицейское государство: все стороны общественной жизни отныне регламентировались государством, включая даже частную жизнь<sup>1010</sup>. Этот факт – превращение государства московских царей в результате петровских реформ в полицейское государство не прошел бесследно для Церкви и ее установлений. Вмешательство в церковные дела или их регламентирование светской властью большей частью связаны были теперь не со стремлением внести какие-либо улучшения, а исходили из попечений о государственной или хозяйственной пользе; забота о пользе почти всегда была главной пружиной петровских преобразований. Многочисленным указам и распоряжениям, касавшимся монашества и монастырей, был свойствен именно полицейский характер и соображения пользы.

Эти указы были не отдельными этапами хорошо продуманной общегосударственной реформы монастырского быта, но чаще всего издавались в ответ на внезапно возникавшие потребности и нужды государства. Лишь одно принципиальное ядро заключено было во всех распоряжениях относительно монашества, монастырей и монастырского быта: стремление сделать монастыри полезными для государства. Хотя, конечно, давал себя знать и своеобразный взгляд Петра на монашество как христианское и церковное установление.

Петр Великий не был атеистом. Напротив, он был религиозен, но религиозность его была не церковная. Воспитанный в атмосфере старозаветного московского благочестия, Петр на всю жизнь сохранил религиозное убеждение в том, что Бог есть Творец мира и его Промыслитель, и чувство своей как монарха ответственности перед Богом всегда было свойственно Петру. Он называет себя «христианским государем», причем не только в «Духовном регламенте», но даже в Воинском уставе (1716), и в самодержавной власти он видит Божественное установление. Феофан Прокопович называл Петра «христианским государем, правоверия же и всякого в Церкви святой благочиния блюстителем»<sup>1011</sup>, таковым же было и твердое убеждение самого Петра. Это убеждение, издавна свойственное его царственным предкам и всему народу, Феофан использует теперь для того, чтобы обосновать введение в России государственной церковности. Мысль о государственной Церкви вполне соответствовала взглядам Петра на роль и задачи Церкви в государстве<sup>1012</sup>. Взгляды эти сформировались не без влияния протестантов-иностранцев из Немецкой слободы в Москве. Церковь для Петра – это в основном нравственно-воспитательная сила, которая должна служить государственной пользе. Он не отвергал литургической жизни Церкви, сам часто посещал богослужения, а после военных побед всегда велел совершать благодарственные молебны; после завоевания Азова (1697) он основал там монастырь, позднее в Петербурге основал Александро-Невский монастырь и перенес туда мощи св. благоверного князя Александра Невского – это известные

факты из его жизни. В учении Церкви он тоже не был несведущ, что его современники могли понять из бесед с царем<sup>1013</sup>.

Хотя Петр очень любил все реформировать и улучшать, он ни от себя лично, ни от имени церковной иерархии не предпринимал никаких попыток ввести нововведения такого рода, какие вводили до него, в XVII в. Возможно, он, благодаря своему здравому смыслу и большому уму, заметил ошибку в тактике Никона, которому, прежде чем вводить свои новшества, следовало бы позаботиться об улучшении духовного образования, а уже потом приступать к реформе. Лучше чем кто бы то ни было из его современников, Петр понимал, что необходимо поднять образовательный уровень как духовенства, так и всего народа, иначе не осуществить задуманного преобразования России. Возможно, причина заключалась и в том, что у него было совершенно иное представление о сущности и задачах Церкви в государстве, нежели у русского духовенства и русского народа. Как раз духовенству, особенно епископату и монашеству, Петр не доверял. Он видел, с какой неприязнью смотрят на него и на его реформы и епископат, и монашество<sup>1014</sup>, причем не только с церковно-культурной, но и с политической точки зрения. Разве епископат, духовенство и монашество не были замешаны в стрелецком бунте, который произвел на него такое сильное и страшное впечатление? Разве он не чувствовал, что даже местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский внутренне не одобрял задуманных им реформ? Петр пришел к выводу, что для того, чтобы Русская Церковь стала на сторону его планов европеизации России, ее надо в корне преобразовать, реформировать. Лишь потом, когда реформированы будут иерархия и духовенство, когда просвещение сделает их послушным орудием в его руках, только тогда можно будет попытаться провести более глубокую реформу церковной жизни. Но для церковной реформы у Петра оставалось мало времени, поэтому он успел лишь в том, что казалось ему самым важным в ней – в создании совершенно новых отношений между государством и Церковью и в преобразовании высшей церковной власти.

Было бы несправедливо всю вину за отрицательные стороны церковной реформы возлагать на одного Петра. Если бы среди русских иерархов нашелся тогда хотя бы один человек, который помогал бы ему и пользовался его доверием, церковная реформа 1721 г. приобрела бы совершенно иной характер. Но иерархию возглавлял тогда боязливый и неискренний Стефан Яворский, человек без государственно-политического кругозора, не имевший к тому же верного понятия об истинных нуждах Церкви. Что касается Феофана Прокоповича, то этот архиерей мало заботился о благе Русской Церкви, – самолюбивая, честолюбивая, мстительная личность, при Петре он еще вынужден был как-то сдерживать себя, а после смерти императора все худшие черты его характера выказали себя вполне.

Мероприятия Петра, касавшиеся монашества и церковных владений, объясняются в основном его отрицательным отношением к христианской аскезе, его неприязнью ко всякого рода бездеятельности и бесполезности в человеческой и государственной жизни, что, по его мнению, находило самое явное выражение в монастырском быту. Если бы у монастырей было меньше земли или вовсе не было ее, Петр, возможно, не стал бы так основательно вторгаться в эту сферу. Ему эти земли казались все равно что потерянными для государства, поэтому, по мере проведения реформы, которая совпала по времени с Северной войной, требовавшей все больших средств, он особое внимание направил на то, чтобы самым радикальным образом использовать монастырские богатства в государственных целях. С другой стороны, мероприятия, которые тем или иным образом посягали на внутренний строй монастырской жизни, были вызваны его подозрениями, что монашество в государственно-политическом отношении элемент враждебный. Петр хорошо представлял себе роль монашества в расколе, о котором судил не только в церковном, но и в государственно-политическом плане, он знал и об отвращении монашества к западной культуре, одним словом, Петр не сомневался в том, что современное ему монашество может лишь тормозить проведение реформ<sup>1015</sup>. Всем этим и объясняется тот факт, что

непрерывно, в течение четверти века, Петр буквально преследовал монашество и вмешивался даже в мелочи монастырского быта. Он не сделал почти ничего, чтобы реформировать его, чтобы ввести какие-либо улучшения, нет, вместо этого Петр делал все, что мог, чтобы снизить авторитет монашества, чтобы обессилить его.

## 2. Меры правительства по отношению монастырей, монастырских владений и монашества

Церковная реформа Петра Великого создала государственную церковность в России, и в этом заключались предпосылки того, что церковные учреждения, силы и имущество впредь будут служить не только Церкви, но и государству<sup>1016</sup>. 25 января 1721 г. можно считать днем рождения государственной церковности в России, потому что в этот день «Духовный регламент» стал основным законом, определявшим место Русской Церкви в империи, хотя отдельные частные реформы, касавшиеся монастырей, уже шли к тому времени полным ходом. Эти мероприятия, первые из которых приходятся на 1696–1698 гг.<sup>1017</sup>, вводят нас в длительную эпоху секуляризации, завершившуюся при императрице Екатерине II в 1764 г. Этот 70-летний период был не чем иным, как попыткой не столько улучшить монастырский быт, сколько поставить монашество в условия, совершенно изменявшие его положение в Русской Церкви и в народной жизни, попыткой оттеснить монашество на задний план национального бытия. Эти мероприятия иногда, например при императрице Анне Иоанновне (1730–1740), принимали прямо-таки характер гонений, которые совершенно расстраивали внутренний монастырский быт и потом долго давали о себе знать, так что в синодальную эпоху монашество пребывало как бы в парализованном состоянии. Святейший Синод за 200 лет своего существования не раз всерьез обсуждал вопрос о монастырях, но не предпринял ничего, чтобы поднять уровень монастырской жизни. Казалось, что Святейший Синод и вообще русская церковная иерархия синодальной эпохи были вполне удовлетворены состоянием монастырей. Не будет преувеличением утверждать, что не церковная реформа Петра и не его первые мероприятия, а синодальное управление и русский епископат XVIII-XIX вв. виноваты в том, что монашество оставалось в упадочном состоянии.

Мнение Петра о монашестве как церковном установлении было сформулировано сравнительно поздно, а именно в указе от 31 января 1724 г., который составлен совместно Петром и Феофаном Прокоповичем<sup>1018</sup>. Уже заглавие этого указа весьма характерно: «Объявление, когда и какой ради вины начался чин монашеский, и каковой был образ жития монахов древних, и како нынешних исправить, хотя по некоему древним подобию, надлежит». Это было не что иное, как запоздавшее обоснование уже предпринятых и заодно еще только предстоявших мероприятий. «Истинные монахи были, понеже не точию что от людей не требовали, – сказано в «Объявлении», – но ниже хотели, чтоб их люди видели или слышали о них... Что же потом произошло, когда к греческим императорам некоторые ханжи подошли, а паче к их женам (вероятно, намек на первую жену Петра царицу Евдокию и ее консервативно настроенное окружение. – И. С.), и монастыри не в пустынях уже, но в самых городах и в близ лежащих от оных местах строить начали, и денежные помочи требовали для сей мнимой святости, еще же горше, яко и не трудиться, но трудами других туне питаться восхотели, к чему императоры... сами к тому... весьма склонны явились. ...Сие и у нас зело было распространяться начало... Понеже нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, немало же и зла происходит, понеже большая часть тунеядцы суть, и понеже корень всему злу праздность, то сколько забобонов, расколов, но и возмутителей произошло, всем ведомо есть... Прилежат же ли разумению Божественного Писания и учения? Всячески нет. А что, говорят, молятся, то и все молятся... Что же прибыль обществу от сего? Во истину токмо старая пословица: ни Богу, ни людям, понеже большая часть бегут от податей и от лености, дабы даром хлеб есть. Находится же оной способ жития праздным сим, не праздной, но богоугодной и не зазорной, еже служить прямым нищим, престарелым и младенцам». В «Объявлении» содержится обоснование взглядов Петра на монашество и всех его мероприятий по сокращению числа монастырей и по использованию монастырских владений в государственных целях.

Монастырский приказ, как уже упоминалось, был упразднен в 1677 г., а теперь, в 1696 г., Петр в специальном указе потребовал от епархиальных архиереев, чтобы они ежегодно давали точный отчет о доходах и расходах монастырей и епархиальных кафедр Приказу Большого дворца; через два года, в 1698 г., этот указ был подтвержден и дополнен требованием об особенно точном отчете о хлебных запасах, а также распоряжением о том, чтобы никакие постройки и никакой ремонт не проводились в монастырях без разрешения царя<sup>1019</sup>. 24 января 1701 г. был восстановлен Монастырский приказ<sup>1020</sup>. Указ 1701 г. и последовавшие за ним другие указы требовали без промедления составить опись монастырей и монастырских владений и точно определить число монашествующих; в монастырях разрешалось оставить лишь столько монахов, сколько потребно было для совершения богослужений и управления имениями (установленное таким образом число монахов в каждом монастыре называлось штатами), насельники монастырей, не принявшие пострига, подлежали выселению, постриг новых монахов разрешался лишь в том случае, если в штатах объявлялись вакансии<sup>1021</sup>. «Прибавление к Духовному регламенту о монахах» (1722)<sup>1022</sup> запрещало постригать мужчин, не достигших 30 лет, женщины же могли постригаться лишь в возрасте от 50 до 60 лет; исключения допускались лишь с позволения Синода; для военнослужащих и чиновников постриг был вовсе запрещен; вступление в монастырь не разрешалось также лицам, обремененным долгами, состоящим в браке и имеющим несовершеннолетних детей; крепостные крестьяне могли постригаться лишь с разрешения помещика; неграмотным дозволялось поступать в монастырь только с ведома царя или Синода<sup>1023</sup>.

«Монастырский приказ 1701 г. явился, – по мнению М. Горчакова, – высшим центральным для всей России учреждением, специально посвященным, в общем итоге деятельности, преобразовательным целям Петра»<sup>1024</sup>. Упраздненный в 1720 г., он был снова учрежден в 1721 г. и функционировал до конца 1724 г. В этот промежуток времени Монастырский приказ был высшей инстанцией почти по всем

вопросам, так или иначе связанным с жизнью монастырей. Упомянутое выше «Прибавление к Духовному регламенту» запрещало основание новых монастырей без разрешения Синода; строительство пустынь или скитов было окончательно запрещено; маленькие обители или пустыни, в которых было менее 30 монахов, подлежали либо закрытию, либо объединению с другими обителями; в случае закрытия монастырей монастырские церкви становились приходскими храмами; кроме того, Синод получил от царя разрешение при необходимости закрывать и большие монастыри<sup>1025</sup>.

«Прибавление» (§ 35) требовало также, чтобы неграмотные монахи учились читать и писать, для этого в монастырях надлежало устроить особые кельи для занятий; в 1723 г. вышло новое распоряжение, согласно которому всех монахов моложе 30 лет следовало отправить в Москву в Заиконоспасский монастырь для учения. О том, как воспринято было это распоряжение епархиальными архиереями, говорит то обстоятельство, что в 1723–1727 гг. лишь три монаха были присланы для учения, причем двое из них позже сбежали, и четверо явились на учение добровольно<sup>1026</sup>. В «Объявление» 1724 г. включен был проект учреждения в Петербурге и Москве двух духовных семинарий, выпускники которых должны были впоследствии стать преподавателями этих же семинарий, по достижении 30 лет они, при желании, могли постричься в монахи. После этого они должны были пройти трехлетний испытательный искуc в Александро-Невском монастыре и использоваться потом для ученой деятельности – например, для выполнения переводов или составления проповедей; этим ученым монахам полагалась лучшая еда и одежда по сравнению с простыми иноками, при надлежащем прилежании и отменном поведении они становились кандидатами в настоятели монастырей, в ректоры духовных семинарий и на епархиальные кафедры<sup>1027</sup>. В этом проекте, до поры до времени остававшемся лишь на бумаге, заключалось зерно будущего сословия ученого монашества, которое, как это будет подробно показано ниже, не было положительным явлением в жизни Русской Церкви.

Стремление Петра усовершенствовать все отрасли промышленности обнаружилось и здесь, соединив в себе культ пользы с фантастическим прожектерством. «Прибавление», например, рекомендует «завести художества» в мужских монастырях, заняться там столярным делом и прочими ремеслами; в женских монастырях рукоделие было очень распространено, и в «Объявлении» 1724 г. содержится проект выписать «ученых» кружевниц из Брабандии, то есть из города Лилля, в Россию и разослать их в качестве учительниц по женским монастырям<sup>1028</sup>. В то же время монастыри и монастырские строения использовались в благотворительных целях: во многие монастыри помещены были сироты, больные, душевнобольные, инвалиды войны, причем некоторые монастыри оказались настолько переполненными, что этих людей нечем было кормить; многие монахи грубо, бесцеремонно были изгнаны из монастырей, и монастырские поместья остались без надзора. Потом Монастырский приказ вынужден был снова возвращать изгнанных монахов в монастыри, чтобы восстановить подорванное монастырское хозяйство; новые насельники обителей, особенно инвалиды войны, часто бесчинствовали, случались драки и другие происшествия в этом же роде, порой монастыри подвергались ограблению<sup>1029</sup>.

Государственная власть, не оставляя без внимания и внутренний монастырский быт, издала ряд распоряжений по его улучшению. В «Прибавлении к Духовному регламенту» сказано, что настоятели должны избираться братией<sup>1030</sup>. В нем содержалось также требование о том, чтобы монастыри жили по общежительному уставу; запрещено было взимать плату за постриг; после смерти инока все, что находилось в его келье, переходило во владение монастыря или Синода, монахам запрещалось составлять завещания; переход из одной обители в другую, что в прежние времена было весьма обычным делом, теперь был строжайше воспрещен; монаху предоставлялась возможность только раз за всю жизнь совершить такой переход, и то лишь с письменного разрешения настоятеля. Епархиальные архиереи обязаны были заботиться о том, чтобы распоряжение

это неукоснительно соблюдалось. Настоятелям вменялось в обязанность вести учет братии и отвечать за побег монахов, беглые монахи после задержания заковывались в кандалы. Выход из монастыря допускался лишь с дозволения настоятеля и на непродолжительное время<sup>1031</sup>. Жизнь в монастыре не должна была подвергаться расстройству из-за посещения знакомых или родственников иноков. Монахам разрешалось, правда, четырежды в год посещать своих родственников, но каждый раз с дозволения настоятеля; монахиням же запрещалось и это, лишь в сопровождении пожилых и надежных инокинь могли они посещать своих родственников, и то только в случае чьей-либо болезни или смерти. Чтобы лишить монахов возможности составлять челобитья и всякие вообще сочинения оппозиционного характера, им было строжайше запрещено держать в кельях писчую бумагу, чернила и перья<sup>1032</sup>.

В 1720 г. монастырские власти получили приказ все находившиеся в обителях жалованные и несудимые грамоты и другие «куръезные бумаги» в этом роде без промедления отослать в Монастырский приказ и впредь не хранить в монастырях. Благодаря этой мере Монастырский приказ получил важную документацию по монастырским владениям: до этого в Приказе постоянно не хватало документов и не удавалось составить отчетливое представление о монастырском хозяйстве, что доказывает перепись крестьянских дворов, проведенная в 1701 г., когда некоторые епархии вообще не представили никаких сведений<sup>1033</sup>.

Это распоряжение было тесно связано с вопросом о подсудности монастырей, монастырских владений и проживавших в них лиц. С восстановлением Монастырского приказа приговоры Собора 1667 г. не были официально аннулированы, потому что отменить их мог только новый соборный приговор, а просто потеряли силу вследствие правительственных распоряжений. Это было не что иное, как восстановление в вопросе о подсудности духовенства и церковных владений правовых норм, установленных Уложением 1649 г. Еще до 1701 г. на многих политических процессах, особенно в связи со стрелецкими бунтами 1682 и 1698 гг.,

духовные лица и монахи подвергались допросам и осуждались без участия в судебном разбирательстве представителей Церкви, что нарушало постановление 1667 г. Монастырский приказ часто вершил судебные дела без представителей Церкви, руками судей мирского чина. Кроме того, многие процессы велись даже и не в Монастырском, а в Преображенском приказе – своего рода личной канцелярии царя<sup>1034</sup>.

28 января 1725 г. скончался Петр Великий. После него новые правительственные мероприятия, касавшиеся монашества, не только продолжили его политику, но оказались даже более крутыми, особенно при императрице Анне (1730–1740). При Екатерине I (1725–1727) в первую очередь были подтверждены многочисленные указы Петра. Например, было приказано лишать монашеского звания, предавать светскому суду и подвергать публичному наказанию плетьюми монахов, бежавших из своих монастырей; было также приказано рассылать по монастырям больных, инвалидов войны, душевнобольных и даже осужденных преступников (колодников); пострижение в монахи разрешалось лишь вдовым священникам, остальные должны были ходатайствовать о разрешении на постриг перед Синодом. Заново был издан прежде не имевший успеха указ о направлении юных иноков в школу при Заиконоспасском монастыре. На самом деле этот указ уже не имел смысла, ибо после всех проведенных ранее мероприятий в монастырях просто не осталось юных послушников<sup>1035</sup>.

Поскольку число монахов, особенно в малобратственных монастырях, очень сильно сократилось, при Петре II (1727–1730) изданы были некоторые распоряжения, которые смягчали прежние меры, принятые относительно монастырей этой категории. Были заново открыты некоторые небольшие обители, и братия вернулась в них<sup>1036</sup>. Краткий период царствования Петра II, когда Феофан Прокопович потерял на время свою былую роль в Синоде и вообще в церковном управлении, был временем разных послаблений для монашества и оживления оппозиционных настроений. На некоторое время ожила мысль о

восстановлении патриаршества. В окружении несовершеннолетнего Петра (в 1727 г. ему было только 11 лет), главную роль играла консервативно настроенная семья князя А. Г. Долгорукого, младшая дочь которого, Екатерина, была обручена с юным императором. Петр II был сыном несчастного царевича Алексея, сына Петра Великого, с которым тоже связывали свои надежды оппозиционные церковные круги; Долгорукие и некоторые представители церковной иерархии мечтали в царствование юного Петра II ликвидировать последствия церковных реформ Петра Великого. Но внезапная смерть Петра II от оспы, случившаяся 18 января 1730 г., расстроила эти замыслы<sup>1037</sup>.

Десятилетний период правления императрицы Анны Иоанновны (1730–1740) был особенно невыносимым для Русской Церкви, и тяжелее всего для монашества<sup>1038</sup>. Впоследствии, уже при императрице Елизавете, одаренный проповедник архиепископ Димитрий Сеченов назвал правление Анны «неблагополучным временем»: «Догматы христианские... в басни и не во что поставили, святых угодников Божиих не почитали, предания апостольские и святых отец отвергали. А наипаче коликое гонение на самых благочестия защитителей, чин духовный, – архиереев, священников, монахов мучили, казнили, расстригали... Монахов, священников, людей благочестивых в дальние сибирские города... отвозят. И тем так устрашили, что уже и самые пастыри, самые проповедники слова Божия молчали и уст не смели о благочестии отверсти»<sup>1039</sup>. Это была эпоха «засилья немцев», «для которых только теперь началась золотая пора, – пишет К. Штелин в своей «Истории России». – Они стали полновластными хозяевами великого государства». Бирон «с презрением относился ко всему русскому», и «то обстоятельство, что со временем он все менее таил это презрение, делает вдвойне понятным и без того вполне оправданный гнев русских против чужеземного ига; это презрение хорошо объясняет и приговор русской историографии об этой личности, которой явно многого не хватало, чтобы стать полноценным государственным деятелем. Он считался хорошим знатоком лошадей, но русские

не признали за ним столь же хорошего понимания своего народа, хотя он был поставлен на чрезвычайно высокое место, ниже только самой императрицы»<sup>1040</sup>. Засилье немцев вызывало во всех слоях народа ненависть и ужас. Высокомерный фаворит Бирон, бессердечный Остерман, соединявший в себе хорошие дипломатические способности с интриганством, сама императрица, духовно ограниченная, с чрезвычайно грубым и жестоким характером<sup>1041</sup>, наконец, Тайная канцелярия, в которой всем заправляли агенты Бирона, – эти люди правили Россией, и орудием их власти были ссылки и эшафот<sup>1042</sup>.

В эту пору главным продолжателем петровской церковной политики был Феофан Прокопович, сумевший заслужить доверие Анны и Бирона<sup>1043</sup>. До самой своей смерти (1736) Феофан был всемогущим сановником в Синоде и мог теперь отомстить всем своим прежним врагам. Уже в 1731 г. Синод был полностью подчинен Кабинету министров, в котором правил Остерман<sup>1044</sup>. Прежние указы были подтверждены и ужесточены новыми; на епархиальных архиереев возлагалась полная ответственность за малейшие правонарушения подвластных им лиц, с наложением денежного штрафа в размере 100 рублей; впоследствии, в 1734 г., денежный штраф за постриг в монахи в обход закона – а разрешалось постригать лишь вдовых священников и вышедших в отставку солдат – был доведен до 500 рублей, при этом настоятель монастыря осуждался на пожизненную ссылку, а сам новопостриженный инок лишался монашеского звания и подвергался телесному наказанию<sup>1045</sup>. Епархиальным архиереям запрещалось посылать монахов в качестве своих представителей в светские учреждения, а также вести там переговоры через их посредничество<sup>1046</sup>. На настоятелей монастырей возлагалась обязанность не только поддерживать порядок в монастырях, но и доносить непосредственно в Синод о всех правонарушениях, совершенных монахами, виновные либо отдавались в солдаты, либо ссылались в сибирские рудники. Синод был полностью устранен от судебных дел, он должен был только лишать монашеского звания виновных, но и это он делал по указанию

правительства<sup>1047</sup>. Хорошим примером из жизни монастырей в ту пору может служить ситуация, когда московским Вознесенским женским монастырем более года управлял капитан Семеновского полка вместо игумении, которая в это время подвергалась допросам в Петербурге<sup>1048</sup>.

Особенно разрушительными для монастырской жизни и монашества были так называемые разборы монахов. При таких разборах многие монахи, в основном по политическим обвинениям, изгонялись из монастырей – молодых забирали в солдаты, пожилых лишали монашеского звания и отправляли на принудительные работы на Урал или в Сибирь. Проводила такие разборы уже упомянутая Тайная канцелярия, и в результате число монашествующих значительно сократилось. Если в 1724 г., согласно отчету, в монастырях насчитывалось 25207 монахов и монахинь, то в конце правления Анны – лишь 14282 (7829 монахов и 6453 монахини). После смерти императрицы, правление которой причинило Русской Церкви много бед, Синод составил для правительства отчет, нарисовавший потрясающую картину упадка монастырской жизни: некоторые обители стояли совсем пустые, в других оставалось так мало иноков и они были настолько дряхлы, что некому было совершать богослужение; при разборах было смещено и взято под стражу особенно много настоятелей монастырей, и управление монастырями находилось в самом плачевном состоянии; в монастырском быту отсутствовали даже признаки монашеской жизни; в духовных семинариях не было учителей и некого было пригласить на их место. В синодальном отчете сделан вывод о том, что монашество в России стоит на грани полного уничтожения, поэтому Синод просил снова разрешить совершать пострижение в монахи, и не после трехлетнего, а только шестимесячного послушнического искуса. Правительство регентши Анны благожелательно встретило это прошение и удовлетворило его<sup>1049</sup>.

Ясно, что при такой церковной политике, для которой у правительства не было ни оправдания, ни даже разумного основания, церковная жизнь являла безутешную картину. Но то же самое было тогда характерно и для других сторон русской

жизни в связи с общей правительственной политикой, поскольку страна и народ находились в совершенном пренебрежении и презрении. «Десять лет продолжалось господство немцев, – пишет С. Платонов, – десять лет русские были оскорбляемы в лучших своих симпатиях и чувствах»<sup>1050</sup>.

При императрице Елизавете (1741–1761) Церковь и монашество могли, наконец, вздохнуть свободно. По крайней мере, благочестивая императрица не прибегала к тем мерам, которые до нее были обычным делом, но во многих вопросах она осталась верна линии своего отца Петра Великого. Личное благочестие удерживало ее от ненужных нападков на Церковь, но ее церковная политика была обусловлена общими принципами политики административной<sup>1051</sup>. Разборы монахов прекратились, императрица разрешила на средства казны восстановить два особенно чтимых монастыря – Валаамский и Коневский, оба они в результате мероприятий, проведенных в XVIII в., находились в совершенном упадке. Она распорядилась также, чтобы Троице-Сергиев монастырь был наименован лаврой (1744); многие обители получили денежную помощь<sup>1052</sup>. Но постриг в монахи по-прежнему контролировался правительством, только в южнорусских епархиях (малороссийских монастырях) архиереи и настоятели Киево-Печерского монастыря имели право по своей воле совершать пострижение. Лишь в 1761 г., незадолго до своей кончины, императрица издала указ, разрешивший свободное пострижение. В пору ее правления монастыри по-прежнему служили приютом для инвалидов войны, престарелых солдат, душевнобольных и малолетних преступников. В 1758 г. обсуждался план, по которому этих насельников предполагалось удалить из обителей, построить для них особые приюты, но содержать эти приюты за счет монастырских земельных владений, однако план остался только на бумаге<sup>1053</sup>. При Петре III (1761–1762) снова вышел запрет на свободное пострижение в монахи, причем не только в великорусских, но и в южнорусских епархиях<sup>1054</sup>.

В результате всей этой политики, которая скорее разрушала, чем создала монастырский быт, монашество

повержено было в плачевное состояние. В 1762 г. осталось лишь 7659 монахов и 4733 монахини, меньше даже, чем в 1740 г.<sup>1055</sup> По 1-й половине XVIII столетия у нас слишком мало материала, чтобы составить представление о внутренней жизни монастырей. Многочисленные указы и распоряжения не дают верного представления: всегда приходится учитывать, что составлены они не без тенденции (особенно в правление Анны), с тем чтобы обосновать то или иное мероприятие. Для оздоровления и оживления монастырской жизни эти гонения мало что могли сделать. В ту пору не хватало ни духовных сил, ни энергичных, одаренных людей, способных найти правильный путь к оздоровлению монастырского быта. Позже, во 2-й половине XVIII в., в этом направлении сделаны были определенные усилия, но прежде монашество должно было пережить еще одну реформу, проведенную государственной властью, необходимость которой, с одной стороны, давно уже назрела, но с другой стороны, проведение ее было обременено многими недостатками. И все-таки эта реформа устранила наиболее важные причины, способствовавшие обмирщению монастырской жизни, так что, наконец, можно уже было думать об основательной реформе внутреннего монастырского быта.

### 3. Секуляризация 1764 г.

Секуляризация 1764 г. явилась завершением отдельных мероприятий, которые лишь ограничивали права монастырей в пользовании земельными владениями и направляли часть доходов от них непосредственно в государственную казну, в то время как право владения по-прежнему оставалось за монастырями. Причины этого заключались в том, что у Петра Великого не было выработано определенного плана, а его преемники удовлетворялись полумерами. Монастырские владения стали источником, из которого правительство могло черпать ресурсы, когда оно нуждалось в деньгах. Поскольку хозяйство России, в основном из-за расходов, связанных с проведением петровских реформ, а в последующие десятилетия также вследствие плохого управления, постоянно переживало финансовые трудности, правительство то и дело запускало руку в доходы от монастырских и церковных владений. Это было настоящим ограблением. Монастырские власти потеряли всякий интерес к каким-либо хозяйственным усовершенствованиям: они могли бы этим заниматься, но правительство озабочено было только сиюминутной выгодой и не хотело ждать, пока эти усовершенствования принесут плоды. Доходы от монастырских имений использовались в разных целях и разными учреждениями, и правительство само не имело отчетливого представления об их распределении. К тому же контроль за этими имениями и управление ими подвергались все новым и новым реорганизациям, что тоже не способствовало улучшению дела.

Когда 24 января 1701 г. Монастырскому приказу передан был надзор за монастырскими владениями, он одновременно получил право контроля над всеми церковными владениями – прежними патриаршими, епархиальными и монастырскими, как сказано в указе. Но Монастырский приказ не получил точных указаний о пределах своей компетенции. Он просуществовал около 20 лет и за это время не приобрел никакой определенной структуры. Задачи его заключались в контроле, в сборе

доходов, которые он должен был использовать по указаниям самого Петра, и, наконец, в проведении поземельной описи<sup>1056</sup>. Эта опись продолжалась почти 10 лет, и результат ее известен под наименованием «Табель 1710 г.», сохранилась она лишь частично. Из указа от 30 декабря 1701 г. и некоторых позднейших дополняющих его указов<sup>1057</sup> видно, что Петр вначале имел все-таки некоторый план относительно использования доходов от монастырских владений: часть из них предназначалась на содержание монастырей, другая – на различные просветительские и благотворительные цели.

Таким образом, в Монастырском приказе стали различать две категории доходов: «определенные», предназначенные для содержания церковных учреждений, в том числе и монашества, и «заопределенные», предназначенные для государственной казны на указанные Петром просветительские и благотворительные цели<sup>1058</sup>. Монастыри, у которых было слишком мало земли, освобождались от податей и не включались ни в одну из этих категорий. Расходы на содержание одного монаха в 1701 г. были определены в 10 рублей и 10 четвертей зерна в год, впоследствии «Табелью 1710 г.» они были сокращены и, наконец, в 1724 г. доведены до 6 рублей и 5 четвертей хлеба в год, с незначительной надбавкой для настоятелей и иеромонахов<sup>1059</sup>. Но кроме этого очень часто, особенно во время Северной войны, выходили совершенно неожиданные царские распоряжения, касавшиеся среди прочего и монастырского хозяйства. Если царю нужны были кони для кавалерии, то монастыри западных уездов должны были поставлять коней; если драгунским коням нужно было сено, то монастыри должны были немедленно взять на себя снабжение их сеном; если выписанные из-за границы специалисты по выращиванию табака (табакмейстеры) нуждались в жилье и питании, то и об этом должны были заботиться монастыри<sup>1060</sup>. Первоначальный план Петра использовать часть доходов от монастырских владений в благотворительных целях оказался неосуществимым ввиду расходов на ведение войны, и деньги и доход натурой использовались в основном на военные нужды и на другие незапланированные расходы государственной

казны<sup>1061</sup>. Некоторые монастырские владения были подчинены отдельным приказам – Преображенскому или Почтовому, другие приписаны к фабрикам. Чтобы увеличить доходы от этих владений, Монастырский приказ сдавал их в аренду частным лицам, если арендаторы соглашались заключить договор на условиях дополнительной арендной платы. Дело дошло до того, что арендовать эти земли могли и их прежние владельцы, то есть церковные учреждения, если они готовы были заключать соответствующие договоры.

Наиболее обычным явлением стало это после 1710 г., в то же время постепенно сходило на нет значение Монастырского приказа и размах его деятельности. Процесс этот завершился указом от 17 августа 1720 г., по которому Монастырский приказ был упразднен. Указом от 16 октября 1720 г. имения возвращались их прежним владельцам, а управление ими снова поручалось настоятелям монастырей. Лишь установленные прежде Монастырским приказом отчисления монастыри продолжали выплачивать, а сбором доходов от монастырских владений ведала теперь Камер-коллегия (фискальная служба)<sup>1062</sup>.

Для Петра важнее всего была практическая, а не правовая сторона дела, то есть его не волновал вопрос о том, кто является или должен считаться собственником имений – государство или Церковь. Это видно из того обстоятельства, что в «Духовном регламенте» этому вопросу уделено мало внимания. Вопрос этот затрагивается здесь лишь в самых общих чертах: «Должно коллегиям рассмотреть, кто и как владеет землями церковными, и куды, на что хлеб и прибыли, аще кия суть денежные, издерживаются. И естли кто церковные пожитки похищет воровски, Духовное коллегиям наступать на оного и на нем похищенного доправлять долженствует» (часть 3, § 9). Ясно, что Синоду пришлось уделить особое внимание вопросу о том, кто должен распоряжаться церковными владениями, особенно после указа от 16 октября 1720 г. Этот вопрос обсуждался уже на первом заседании Синода 14 февраля 1721 г., и царю сделан был запрос такого содержания: «Вотчины... в одной Духовной

коллегии ведать ли, того ради, что оные от гражданских управителей пришли в скудость и пустоту, а Духовная коллегия присягою обязалась, как и верности, так и во искании интереса царского величества против прочих коллегий не меньше. А в «Регламенте духовном» положено, что такое правление надлежать будет до Духовной коллегии». Это было достаточно вольным толкованием приведенного выше параграфа, но царь вынес решение: «Быть по сему», – и имения снова были возвращены под управление церковных учреждений<sup>1063</sup>.

Когда Синод основательно ознакомился с хозяйственным положением этих имений и организацией сбора доходов с них, он пришел к решению вновь учредить Монастырский приказ, но уже как орган управления самого Синода. В ответ на прошение Синода от 10 марта 1721 г. Петр повелел снова учредить Монастырский приказ, но на этот раз уже при Синоде. Синоду было поручено собирать доходы через посредство Монастырского приказа и передавать их Камер-коллегии<sup>1064</sup>. Синодальный Монастырский приказ был переименован 14 декабря 1724 г. в Камер-контору синодального правления и просуществовал с этим названием до 29 сентября 1726 г., когда снова был переименован, на этот раз в Коллегию экономии синодального правления. Коллегия эта просуществовала до 15 апреля 1738 г., когда по указу императрицы Анны она была изъята из подчинения Синоду и передана в распоряжение Сената. С этого дня все церковные имения перешли во власть правительственных учреждений<sup>1065</sup>.

В этот промежуток времени деятельность синодального Монастырского приказа и Камер-конторы заключалась исключительно в сборе доходов от имений и передаче их в государственную казну. Как свидетельствуют эти поначалу чисто административные мероприятия, правительство постепенно становилось на ту точку зрения, что церковное имущество, в том числе и монастырские земельные владения, следует считать государственным достоянием, но прошло еще несколько десятилетий, прежде чем эта точка зрения получила силу государственного закона.

Уже в последние годы царствования Петра доходы от «заопределенных» имений тратились исключительно на государственные нужды<sup>1066</sup>. Важным шагом в направлении сокращения расходов на содержание монастырей и высвобождения части доходов от «определенных» владений был указ 1724 г., повелевавший составить монастырские штаты – знаменитый, много раз цитированный нами указ, в котором особенно полно выразилось отношение Петра к монашеству и монашеской жизни. Однако этот указ имел скорее практический, чем идеологический смысл, а именно: предполагалось сократить число монахов и тем самым расходы на Церковь. 22 мая 1724 г. Синод на основании отдельных личных указаний Петра подготовил так называемые штаты 1724 г., но некоторое время они не приводились в исполнение, этому помешала смерть императора<sup>1067</sup>. Коллегия экономии синодального правления 1726 г., в которой теперь все дела вершились не духовными лицами, а светскими чиновниками, практически выключавшими ее из подчинения Синоду и обращавшимися в важных случаях в Сенат, не одобрила штаты 1724 г. и обратилась к императрице Екатерине I (1725–1727) с прошением не проводить их в жизнь, на что она дала свое согласие<sup>1068</sup>. Следствием неутверждения штатов 1724 г. было то, что высшие органы власти сделали вопрос о монастырских имениях предметом для обсуждения. Верховный Тайный совет и Сенат постановили оставить все без изменений и штаты 1724 г. не вводить, что в определенном смысле можно было считать победой Синода, ибо Коллегия экономии функционировала по-прежнему как отделение Синода, а это в какой-то мере сохраняло его влияние на ведение дел в коллегии. Положение это было впоследствии подтверждено указом от 6 февраля 1727 г.<sup>1069</sup>

Хотя официально Коллегия экономии оставалась органом, подотчетным Синоду, при императрице Анне указом от 17 марта 1733 г. ей вменялось в обязанность подавать отчеты не в Синод, а в Сенат, откуда Синод мог получать справки об этих отчетах<sup>1070</sup>. Такая сравнительно сложная бюрократическая система отчетности была отменена указом от 15 апреля 1738 г.,

когда вопрос о монастырских имениях был окончательно исключен из компетенции Синода<sup>1071</sup>.

С апреля 1738 г. по 15 июля 1744 г. Коллегия экономии находилась полностью в распоряжении Сената. Она получила теперь все права бывшего Монастырского приказа, которые он имел до 1677 и после 1701 г.<sup>1072</sup> Для церковных и монастырских владений это были самые тяжелые годы. Синоду же особенно неприятен был указ от 2 января 1739 г. Раньше, согласно «Прибавлению к Духовному регламенту», личное имущество и деньги скончавшихся епископов и настоятелей монастырей переходили в собственность Синода, теперь же был введен порядок, по которому все наследство надлежало без промедлений передавать в распоряжение Коллегии экономии и не выдавать оттуда без указа Ее Величества<sup>1073</sup>. Имения разорялись оттого, что на них наложены были подати, которые превышали их доходы, к тому же эти подати то и дело увеличивались, например в связи с расходами на заведенные Бироном конные заводы; за множеством имений числились недоимки; положение как определенных, так и заопределенных имений было одинаково невыносимым. Учрежденная при императрице Анне Недоимочная канцелярия высылала воинские отряды, чтобы силой брать недоимки. Если казна и амбары монастырского имения стояли пустые, то монастырские крестьяне подвергались настоящему ограблению<sup>1074</sup>.

При императрице Елизавете опять начались послабления и перемены. Сразу после ее восшествия на престол (1741) Синод обратился к ней с посланием о положении Церкви, в котором обвинил Коллегию экономии в некомпетентности. Однако лишь через три года, 15 июля 1744 г., императрица велела упразднить Коллегию экономии и снова передать управление церковными и монастырскими владениями Синоду. В Синоде для этих целей была учреждена Канцелярия синодального экономического правления<sup>1075</sup>. Для управления этой Канцелярией Синод назначал двух архимандритов и одного игумена. Но эти административные реформы мало способствовали улучшению хозяйственного положения монастырских имений. По-прежнему на них лежали подати, превышавшие их доходы, крестьяне в

этих имениях были вконец разорены за годы правления Анны. Вновь назначенные управляющие – это снова были посельские старцы, как и в старину, – приступали к делу весьма круто. Дело доходило до возмущений монастырских крестьян<sup>1076</sup>. Надежды Синода, что теперь, в царствование благочестивой Елизаветы, правительство изменит свое отношение к церковным владениям, не оправдывались. Давно уже доходы от этих имений текли в государственную казну, и казна теперь просто не могла обходиться без них. Несмотря на все свое внутреннее благочестие, несмотря на свое расположение к церковной иерархии и монашеству, Елизавета из чисто государственных, экономических соображений не могла пойти навстречу пожеланиям Синода<sup>1077</sup>. Кроме того, она твердо была убеждена в правильности воззрений своего отца, Петра Великого<sup>1078</sup>. Правительству стала ясна необходимость окончательной секуляризации церковных владений. Подготовкой к ней явился указ от 30 сентября 1757 г., согласно которому управляющими в эти владения назначались отставные офицеры, облагались эти имения наравне с имениями, принадлежавшими помещикам, но подати, взимаемые на содержание монастырей, оставались в прежнем размере<sup>1079</sup>.

Преемник Елизаветы Петр III сделал решительный шаг в этом же направлении. Его указ от 21 марта 1762 г. изымал управление этими имениями из рук Синода и вновь учреждал старую Коллегию экономии. Как орган государственной власти, подчиненный Сенату, коллегия управляла имениями через отставных офицеров, что уже было предусмотрено указом от 30 сентября 1757 г.<sup>1080</sup> Указ от 21 марта 1762 г. урегулировал на совершенно новой основе и финансовую сторону дела. Крестьяне этих имений, кроме общей для всех подушной подати (за каждого человека мужского пола), составлявшей 70 коп., должны были еще дополнительно платить 1 руб. Но земля, которую раньше они обрабатывали в пользу владельцев церковных и монастырских имений, теперь переходила в их личное пользование. Тем самым они становились государственными крестьянами, освобожденными от оброка натурой и барщинных работ. Рублевый налог поступал в

Коллегию экономии. Монастыри и епархиальные архиереи получали содержание на основе штатов 22 мая 1724 г., и оно было даже увеличено<sup>1081</sup>. Очень характерен § 6 этого указа: все судебные тяжбы между землевладельцами и крестьянами о недоимках и о возмущениях крестьян, кроме обвинений в убийстве, прекращались, а судебные документы подлежали уничтожению. Это была настоящая амнистия, которая разом покончила со всеми процессами, связанными с волнениями крестьян в царствование Елизаветы<sup>1082</sup>. Не лишен интереса также § 7, согласно которому офицеры, управлявшие имениями, при увеличении доходов получали 10% от этого увеличения в качестве премии. Указом Сената от 6 апреля 1762 г. повелевалось организовать Коллегию экономии и как можно скорее составить штаты для содержания монастырей<sup>1083</sup>.

Известно, что этот указ вызвал очень большое разочарование и недовольство в среде церковной иерархии. Московский митрополит Тимофей писал знаменитому Ростовскому митрополиту Арсению Мацеевичу: «Nunc non Vestram Sanctitatem, sed omnes nos dolenda ista tetigit metamorfosis, quae vitam nostram ad gemitus et dolores ducit» [Не только Ваше Преосвященство, но и всех нас печальная сия тронула перемена, которая жизнь нашу ведет к воздыханиям и болезням]<sup>1084</sup>. Но на самом деле это была не перемена, как считает Московский митрополит, а логическое продолжение мероприятий Елизаветы, проводившихся с некоторыми колебаниями. Пришла самая подходящая пора для решения этого вопроса, хотя, может быть, следовало принять сначала некоторые предварительные меры. Кроме того, указ не был так «несправедлив», как считает А. Завьялов<sup>1085</sup>.

Если в целом церковная политика императрицы Екатерины II (1762–1796) проводилась не без влияния ее личных религиозных взглядов<sup>1086</sup>, все же секуляризация 1764 г. явилась прежде всего продолжением и завершением целого ряда мероприятий, проведенных в XVIII в. Екатерина любила называть себя продолжательницей преобразовательных трудов Петра Великого, что и определяло принципиальное отношение ее к секуляризации; ее личные религиозные взгляды

способствовали тому, что реформа была проведена в кратчайшие сроки. То, что эта реформа коснулась не только вопроса о церковных владениях, но и количества монастырей и монашествующих, связано было со взглядами Екатерины на монашество как установление христианской Церкви.

Наверное, не будет лишним дать краткую характеристику ее воззрений. Мы уже писали в другой работе (ср. прим. 1081), что этой великой императрице XVIII столетия, которая лишь внешне принадлежала обоим вероисповеданиям, евангелическому ее родины и греко-православному в России, было чуждо внутреннее благочестие, она судила о религиозных и церковных вопросах лишь с государственно-политической точки зрения. Этим ей суждено было не только обескуражить своего отца, но и поражать своих православных подданных, если только те сами не пребывали под сильным влиянием деистских представлений эпохи Просвещения. Религиозные воззрения Екатерины II не возвышались над рамками деизма. Благодаря своему большому уму и историческому чутью она удержалась от того, чтобы навязывать собственные религиозные взгляды широким массам своего народа. Еще до восшествия на престол Екатерина продемонстрировала всем, как высоко ценит она все стороны церковного ритуала; тем самым императрица все больше завоевывала симпатии церковной иерархии и народа, в противоположность своему мужу, который, будучи престолонаследником, а потом и императором, пренебрегал обрядами и потому для русского народа оставался чужаком, «немцем». Именно эти отступления «православного» императора от традиций Русской Церкви и его указы, которые после «добрых времен» императрицы Елизаветы снова продемонстрировали грубое вмешательство государства в церковные дела, сильно беспокоили иерархию<sup>1087</sup>. Екатерина очень хорошо поняла психологическую ситуацию, и в манифесте от 28 июня 1762 г. причина низложения императора объяснялась прежде всего в религиозном плане: «Всем прямым сынам отечества Российского явно оказалось, какая опасность всему Российскому государству начиналася самым делом, а именно: закон наш православный греческий перво всего

восчувствовал свое потрясение и истребление своих преданий церковных, так что Церковь наша греческая крайне уже подвержена оставалась последней своей опасности переменою древнего в России православия и принятием иноверного закона»<sup>1088</sup>.

Екатерина любила называть себя «православной императрицей»<sup>1089</sup>, и в составленной ею самой истории ее правления было сказано: «Catherine йтоит montйе sur le trфne; elle y avoit йтй mise pour dйfendre la foi orthodoxe» [Екатерина возведена была на престол для обороны православного закона]. Себя она называла также «chef de l'Eglise grecque» [главой греческой Церкви] или «chef de son йglise» [главой своей Церкви]<sup>1090</sup>. Она с удовольствием подчеркивала, что рассматривает свою деятельность как религиозный долг, в ее воззрениях лютеранская мысль о религиозном отношении к призванию – «профессии» сочеталась с представлением о христианском долге православного царя. Слова Боссюэ, выбранные ею в качестве девиза к своему «Наказу», возможно, воспринимались ею в связи с этими ее убеждениями: «Seigneur mon Dieu! Sois attentif a ma voix et donne-moi de l'intelligence pour juger Ton peuple selon Ta sainte loi et selon la justice» [Боже мой, услыши меня и даруй мне разумение судить Твой народ по святому закону Твоему и по справедливости]<sup>1091</sup>. Это была официальная сторона ее религиозности. Если же заглянуть во внутреннюю религиозную жизнь Екатерины, то обнаружится совершенно иная атмосфера. Из ее писем и бесед с приближенными складывается другая картина. Она не была «церковным» человеком – церковные законы и обычаи были для нее лишь необходимостью, она никогда не обращалась к ним по внутреннему побуждению. Князю М. М. Щербатову это послужило основанием, чтобы поставить такой вопрос: «Имеет ли она веру к закону Божию? Ибо, если бы сие имела, то бы самый закон Божий мог исправить ее сердце и наставить стопы ее на путь истины. Но – нет! Упоена безмысленным чтением новых писателей. Закон христианский (хотя довольно набожной быть притворяется) ни за что почитает»<sup>1092</sup>. Церковную политику Екатерины лучше всего можно охарактеризовать ее

собственным замечанием, сделанным еще до восшествия на престол: «Respecter la religion, mais ne la faire entrer pour rien dans les affaires d'Etat» [Уважать веру, но никак не давать ей влияния на государственные дела]<sup>1093</sup>.

Сразу по воцарении Екатерины стал обсуждаться вопрос о церковных и монастырских владениях. 16 июля 1762 г., то есть через две недели после ее восшествия на престол, Сенат, «по прошению духовенства», принял постановление о том, чтобы возвратить имения церковным учреждениям, а с монастырских крестьян кроме 70 коп. подушного оклада взимать еще по 1 руб., который следовало разделить на две части: 50 коп. в казну на содержание инвалидов и 50 коп. церковным учреждениям, к которым возвращались монастырские крестьяне; следить за этими имениями должны были не назначенные церковными учреждениями управляющие, а избранные крестьянами старосты. Через два дня после этого указа, 18 июля, состоялось совместное заседание Сената и Синода, при этом мнения членов Синода разделились, архиепископ Димитрий Сеченов выразил мнение, что следует образовать особую комиссию из представителей духовенства и правительства, которая разработает штаты для епархиальных кафедр и монастырей и определит порядок распределения доходов от имений.

Екатерина, получившая отчет об этом заседании, сама еще не составила определенного мнения на этот счет, и ее манифест от 12 августа 1762 г. издан был, вероятно, после обсуждения вопроса с графом А. П. Бестужевым<sup>1094</sup>. Этот чрезвычайно многословный манифест<sup>1095</sup>, в котором дается неодобрительный отзыв об упомянутых выше указах Петра III, показывает, что Екатерина не без критики относилась к мероприятиям своих предшественников, не сумевших понять отношения Петра к церковным владениям и не желавших продолжить в его духе начатое им дело. «Не имеем мы намерения и желания, – говорится в манифесте, – присвоить себе церковные имения, но только имеем данную нам от Бога власть предписывать законы о лучшем оных употреблении на славу Божию и пользу отечества. И для того под покровительством Божиим намерены мы в совершенство

привести учреждение всего духовного штата, сходственно с узаконениями церковными, которым следовал и вселюбезнейший дед наш, государь император Петр Великий, учредя на то особливую из духовных и светских персон под собственным нашим ведением комиссию». Далее, сославшись на постановление Сената (от 16 июля) и прошение Синода, манифест повелевал – до тех пор пока эта комиссия еще не начала работать и не вынесла своего решения: 1) владения вернуть духовенству, 2) Коллегию экономии упразднить и офицеров устранить от управления, 3) брать с монастырских крестьян по 1 руб. подушного оклада или «по пристойности мест и надобностей»; крестьян и далее использовать для работ, но при этом «никакими излишними поборами и ненужными работами не изнурять».

29 ноября 1762 г. новым императорским указом была образована Комиссия по церковным владениям, три члена ее представляли Церковь и пять – правительство<sup>1096</sup>. Для своей деятельности комиссия получила специальную инструкцию. «Мы желаем, – говорится в конце инструкции, – чтобы церковное имение по лучшему обращено было на дело Божие, то есть в утверждение благочестия и в пользу народную». Цели манифеста были прекрасны, но, к сожалению, он не повлек за собой роста благочестия и не принес пользы народу. В связи с образованием этой комиссии правительство издало еще несколько дополнительных указов.

Уже 8 января 1763 г. появился еще один манифест Екатерины, из которого видно, что, во-первых, указы Петра III и манифест от 12 августа вызвали у монастырских крестьян замешательство и нежелание выплачивать дополнительную подушную подать, а во-вторых, духовенство, вероятно, слишком рьяно приступило к возвращенному в его руки управлению имениями, так что в последнем манифесте давалась рекомендация «содержать» крестьян «в добром порядке»<sup>1097</sup>. 12 мая 1763 г. Екатерина учредила Коллегию экономии духовных имений<sup>1098</sup>. Коллегия экономии была составлена из светских чиновников и подчинялась императрице и Сенату, лишь по чисто духовным делам она должна была

обращаться в Синод. И наконец, 26 февраля 1764 г. издан был знаменитый указ о церковных владениях, который подводил черту под многовековым – начиная с 1503 г. – спором между Церковью и государством<sup>1099</sup>.

Важнейшими положениями этого законодательного акта были следующие: 1. Все имения Синода, епархиальных кафедр, монастырей и приходов окончательно передавались Коллегии экономии. Все церковные учреждения устранялись от управления этими имениями. Крестьяне, жившие в этих имениях, число которых по ревизии 1760 г. составляло 910866 ревизских душ (то есть одних только лиц мужского пола, к этому числу надо еще добавить членов их семей), передавались в ведение Коллегии экономии, и в дальнейшем они именовались уже экономическими крестьянами. 2. Вместо барщинной работы и разных оброков с 1 января 1764 г. крестьяне обязаны были платить по 1,5 руб. подушного оклада, который через Коллегию экономии поступал в государственную казну. 3. Для содержания церковных учреждений – епархиальных кафедр, монастырей и приходских церквей, ранее владевших землей, Коллегия экономии должна была выделять определенную сумму. 4. Епархии были разделены на три класса, и содержание им назначалось в зависимости от класса. 5. Для монастырей, вначале только великорусских, то есть кроме тех, что были подчинены Киевскому митрополиту, составлялись монастырские штаты<sup>1100</sup>.

Монастырские штаты важны для нас в двух отношениях: во-первых, в них обозначено число монастырей, которые ежегодно получали содержание в соответствии с этими штатами; во-вторых, штатные монастыри разделены были на три класса.

Для позднейшей истории русского монашества первый момент оказался более важным, чем второй. Число обитателей было очень сильно сокращено, то есть многие монастыри были либо вовсе закрыты, либо соединены с другими; но разрешено было сохранить и некоторые монастыри, не попавшие в штаты, – так называемые заштатные монастыри. Будущая судьба этих двух категорий монастырей различна не только в финансовом отношении, но, что особенно важно, и по своему внутреннему

духовному развитию. Так появилось два разных типа не только обителей, но и монахов, два разных рода монастырской жизни, два разных аскетических пути. Монастырский устав как основа иноческого жития надолго утратил свое значение.

В 1700–1701 гг. в России насчитывался 1201 монастырь, из них 965 мужских и 236 женских<sup>1101</sup>. 21 января 1721 г. Петр Великий повелел закрыть некоторые обители, другие же, с малым числом монашествующих, соединить в более крупные монастыри, а также сократить число монахов. В «Объявлении» (1724) тоже содержится указание о сокращении числа монахов. «Духовный регламент» (§ 46, о монахах) рекомендовал, чтобы число монахов в одном монастыре не превышало 30 человек. В XVIII в. до 1764 г. были приняты соответствующие меры, и всего за это время было закрыто или сокращено в результате объединения 175 монастырей (141 мужской и 34 женских), но вместе с тем в 1700–1744 гг. было открыто 33 новых мужских и 4 женских монастыря<sup>1102</sup>. Эти данные не вполне надежны, ибо Синод и его органы получали сведения лишь о так называемых определенных монастырях, которые получали содержание за счет имений; малые обители, которые не владели имениями и относились к числу заопределенных или малобратственных монастырей, зачастую исчезали, а Синод не имел никаких сведений об этом. В 1738–1741 гг. насчитывалось 624 монастыря, получавших содержание<sup>1103</sup>.

Согласно законодательному акту от 26 февраля 1764 г. в монастырские штаты были внесены:

1 класс 2 класс 3 класс Всего

Лавры (Алекса́ндро-Невская и Троице-Сергиева) 2 – 2

Мужские монастыри 15 41 100 156

Женские монастыри 4 18 45 67

Содержание, которое они должны были получать от Коллегии экономии, устанавливалось в следующих размерах (в рублях):

1 класс 2 класс 3 класс Всего

Лавры (Алекса́ндро-Невская и Троице-Сергиева)<sup>1104</sup> 2 10070  
-- 2

Мужские монастыри 15 2017,5 41 1311,9 100806,3 156

Женские монастыри 4 2009,<sup>1105</sup> 18475,8 375,6 67 225 207750,4

По донесению Синод<sup>1106</sup> от 1 января 1762 г., во всех епархиях насчитывалось 954 монастыря, с именными и без оных, и с 11 153 монашествующими<sup>1107</sup>. После секуляризации 1764 г. Синод постановил упразднить 418 монастырей. Осталось 536 монастырей, из которых 226 получали содержание от государства, остальные же 310 монастырей должны были существовать на добротные приношения народа<sup>1108</sup>. Так появились два типа монастырей: штатные и заштатные. 31 марта 1764 г. вышло дополнительное распоряжение о том, чтобы заштатные монастыри тоже были разделены на 3 класса: 1 класс – 20 монастырей, 2 класс – 56 и 3 класс – 85, всего 161 монастырь с 1247 монахами; они должны были существовать либо на добротные приношения народа, либо за счет расположенной около обителей ненаселенной земли, которую монахи обрабатывали собственными силами. Остальные монастыри, числом 149, тоже подлежали закрытию. Итак, осталось 226 штатных и 161 заштатный, всего 387 монастырей<sup>1109</sup>.

Секуляризационная реформа 1764 г. коснулась лишь великорусских монастырей; 22 года спустя, в 1786 г., аналогичное положение установилось в Киевской, Черниговской и Новгород-Северской, а в 1788 г. – в Харьковской, Екатеринославской, Курской и Воронежской губерниях<sup>1110</sup>.

Определенное штатами содержание для монастырей в действительности было слишком мало. Его едва хватало на братию, монастырские строения из года в год ветшали и разрушались, а настоятели не доносили об этом Синоду из опасения, что монастырь в этом случае будет упразднен; чтобы улучшить финансовое положение обителей, настоятели стремились сократить предусмотренное штатами число монашествующих. Поэтому везде, кроме самых больших монастырей, число монахов вскоре оказалось меньшим, чем это было установлено в штатах. Уже в 1771 г. в монастырях было 527 вакантных мест<sup>1111</sup>.

Таким было внешнее положение монастырей и монастырский быт сразу после секуляризации 1764 г. Монастыри и монашество вступили в новую эпоху своей истории. Положение было трудным, но церковная иерархия и монахи сами должны были искать пути к преодолению этих трудностей, и теперь, когда монастыри обеднели, можно было реформировать монашескую жизнь на чисто аскетических основах.

## **Глава XIV. Монашество в эпоху от секуляризации 1764 г. до начала XX в.**

## 1. Внешняя история монашества

Секуляризация церковных владений в 1764 г. создала совершенно новые условия монастырской жизни в Русской Церкви. Казалось бы, секуляризация должна была положить конец обмирщающему влиянию хозяйства на монашескую жизнь. Синоду и епархиальным архиереям просто необходимо было разработать, с учетом этого обстоятельства, реформу монастырского быта или, по крайней мере, принять действенные меры по его улучшению. Ничего, однако, не было сделано, и тема эта вообще всерьез не обсуждалась. Лишь позже, через 20–30 лет после секуляризации, можно было наблюдать попытки отдельных епископов (причем предпринимавшиеся по их личной инициативе) каким-то образом улучшить монастырский быт, но делалось это в то время, когда процесс обмирщения все глубже и глубже проникал в жизнь монашества. С одной стороны, это были лишь одиночные примеры, которые носили ограниченный, местный характер, а с другой – за этими попытками не ощущалось хорошо продуманной программы реформ. И все же, как мы еще увидим, эти попытки не прошли бесследно для жизни отдельных монастырей, оказав на нее благотворное влияние. Но и тогда, когда проявились положительные последствия этих усовершенствований, Синод не использовал благоприятной возможности. С его стороны или принимались полумеры, или если и не прямо контрмеры, то все же проводились мероприятия негативного характера, которые ослабляли действие уже происшедших улучшений в монастырской жизни.

При проведении секуляризации в 1764 г. в церковных кругах сложилось два разных отношения к этой реформе. Одна точка зрения заключалась в принципиальной отрицании права государства секуляризовать церковное достояние; вторая носила чисто практический характер, то есть заключалась в рассуждении о последствиях секуляризации для Церкви и ее учреждений, во взвешивании ее отрицательных и положительных сторон и в устройстве такого быта этих

учреждений, который бы соответствовал новой ситуации. Из нашей работы видно, что Церковь раньше никогда не признавала права государства на такие деяния, и теперь, после секуляризации, считала себя ограбленной государством, хотя государство взамен отнятых имений выплачивало ей из государственной казны содержание, которое, правда, не равнялось доходу от изъятых владений, но все же было немалым, что, в сущности, отнюдь не ставило Церковь в безвыходное положение, к тому же впоследствии это содержание, как мы увидим, было увеличено. Секуляризация явилась логическим следствием введения при Петре Великом государственной церковности, окончательно сложившейся в эпоху Екатерины. Ввиду усиления абсолютистской императорской власти при Екатерине всякая борьба Церкви против государственной церковности стала безнадежной. Для Церкви необходимо было поэтому, учтя практическую сторону секуляризации, приспособиться к новому своему положению. Учесть эту сторону реформы Екатерины было особенно важно для монашества, ибо, признав новую ситуацию, оно могло бы заняться основательной реформой внутреннего монастырского быта. Но монашество этого не сделало; оправдать это можно было бы в том случае, если бы Церковь действительно направила все силы на восстановление своих прав на церковные владения. Втихомолку церковные иерархи рассматривали секуляризацию как своего рода ограбление Церкви, но внешним образом оппозиция проявилась лишь в известном выступлении митрополита Ростовского Арсения Мацеевича, который явной поддержки среди иерархии и монашества не нашел. Может быть, это объясняется тем, что экономические последствия секуляризации привлекли к себе все внимание иерархии и монашества. Монашество не обнаружило явной и действенной оппозиции – после всех правительственных мероприятий XVIII столетия оно оказалось для этого слишком обескровленным, внутренне раздавленным, оно сохранило слишком мало влияния на церковную жизнь, чтобы отважиться на оппозицию или открытое выступление против секуляризации.

Арсений Мацеевич принадлежал к тем архиереям XVIII в., которые происходили из Южной Руси, из Малороссии, и во времена Петра Великого приобретали все больше влияния в Русской Церкви; царь, не доверявший великорусскому епископату, благоволил к представителям южнорусской иерархии и охотно назначал их на архиерейские кафедры<sup>1112</sup>. Арсений родился в 1697 г. в семье приходского священника в городе Владимире-Волынском (на Волыни), учился он вначале в Польше, в 1715 г. он уже был студентом Киевской Духовной Академии, из которой ушел год спустя, чтобы поступить в монастырь; в монастыре Арсений провел два года, а потом снова вернулся в Академию, чтобы закончить свое образование. В 1723 г. он стал иеромонахом и проповедником в академической церкви. После этого он еще два или три года (1728–1730) провел в монастыре, а в 1730 г. его послали епархиальным проповедником в Тобольск, в Сибирь. Там он оставался недолго и, после короткого пребывания в Соловецком монастыре, в 1734 г. отправился в качестве духовника с экспедицией на полуостров Камчатку. Из-за болезни Арсений вернулся в Россию и некоторое время жил при вологодском архиерейском доме, в 1738 г. он служил иеромонахом и законоучителем в Санкт-Петербурге. Совершенно неожиданно 26 марта 1741 г. он был рукоположен в митрополиты Тобольские, но в Тобольске служил недолго, а в 1742 г. возведен на древнюю Ростовскую кафедру. Здесь он проявил себя как замечательный проповедник и властный епархиальный архиерей.

Арсений был человеком очень сильного характера, упрямым и болезненно раздражительным. Его церковно-политические воззрения были такого рода, что у Петра Великого он вызвал бы сильное недоверие. Арсений был принципиальным противником новых отношений между государством и Церковью в России, петровская государственная церковность вызывала у него резко отрицательное отношение и осуждение. Еще при Петре III, когда тот издал свои указы о церковных имениях, Арсений стоял во главе иерархов, в высшей степени недовольных императорскими указами. Когда

при Екатерине во исполнение ее манифестов от 12 августа и 29 ноября 1762 г. приказано было провести опись церковных и монастырских владений, Арсений открыто выступил против этих мероприятий. Он направил в Синод два «доношения»<sup>1113</sup>, в которых очень резко осуждал указ от 29 ноября. Он стоял на той точке зрения, что церковное достояние неприкосновенно, и в пример приводил татарских ханов-язычников, которые не дерзнули отнимать церковные владения; Арсений не признавал за государством права вмешиваться в хозяйственные дела церковных учреждений и использовать доходы от их владений в государственных целях; он весьма не одобрял введенные Петром Великим штаты епархиальных кафедр и монастырей. Если дело и дальше пойдет этим путем, то, считал Арсений, Российская империя превратится в протестантское или, хуже того, в атеистическое государство, епископат и монашество придут в полный упадок, а Церковь и благочестие будут почти уничтожены.

Синод решил представить «доношения» митрополита Ростовского императрице. Последняя, возмущившись содержанием и языком этих сочинений, в которых она почувствовала личное для себя оскорбление, приказала Синоду, за оскорбление величества, бунтарские настроения и взгляды, враждебные народному благу, лишить Арсения епископского сана и сослать на север в отдаленный монастырь. Когда в 1767 г. стало известно, что Арсений взглядов своих не переменял и считает себя незаконно осужденным, а в народе почитается как мученик за правду, и кроме того, как доложили императрице, в разговорах он позволяет себе делать намеки на некоторые обстоятельства ее восшествия на престол, на внезапную смерть Петра III, – Екатерина потребовала еще раз предать Арсения суду. На этот раз его лишили монашества и заточили в Ревельскую крепость. Еще 5 лет прожил Арсений в тюрьме, в списках он значился под именем «преступник Андрей Враль»; он помещен был в крохотную камеру, где и скончался в 1772 г.<sup>1114</sup> В письме коменданту крепости Екатерина называла Арсения «плутом и лицемером»<sup>1115</sup>, что, конечно, ни в коей мере не соответствовало характеру узника, ибо лицемерила она

сама, а судьба Мацеевича будет всегда бросать тень как на саму Екатерину, так и на ее церковную политику.

Трагическая судьба Ростовского митрополита произвела сильное и жуткое впечатление на церковную иерархию и заставила ее молча наблюдать проведение секуляризации. Лишь Тобольский митрополит Павел Конюскевич (1758–1768) протестовал против закрытия монастырей в его епархии, но безуспешно<sup>1116</sup>. Монашество тоже не отваживалось на открытый протест<sup>1117</sup>.

Положение, созданное секуляризацией 1764 г., не оставалось неизменным. Хотя *de facto* церковные владения исчезли, но *de jure* государство не отменяло права церковных учреждений на владение землей, и в течение следующих 100 лет государственное законодательство установило различные льготы для церковных земельных владений. Земельные участки отдельных монастырей в XIX в. уже не достигали таких размеров, как в XVI-XVII столетиях, и все же монастыри по-прежнему довольно успешно занимались покупкой земли. Некоторые обитатели обогащались и в XIX в. Кроме того, отдельные монастыри достигли немалого благосостояния благодаря денежным подаркам и пожертвованиям драгоценностей. Как и в XVI в., в XIX столетии многие монастыри располагали большими капиталами, которые настоятели очень хорошо умели использовать для улучшения монастырского благосостояния.

Секуляризация не положила предела и росту числа монастырей. В 1764–1917 гг. много монастырей было упразднено, но в то же время открывались новые. С 1701 г. до середины XIX в., до и после секуляризации 1764 г., было закрыто всего 822 монастыря<sup>1118</sup>.

Закрыто (за исключением Сибири) Мужские Женские Всего  
С начала XVIII в. до 1764 г. 141 34 175  
При секуляризации в 1764 г. 471 118 589  
После 1764 г. до конца XVIII в. 35 8 43  
В 1-й половине XIX в. 13 2 15  
Всего 660 162 822

Возобновлено (за исключением Сибири Мужские Женские  
Всего

В XVIII в. 18 4 22

В XIX в. 15 2 17

Всего 33 6 39 33 6 39

После секуляризации оставалось еще 226 штатных и 161 заштатный монастырь, всего 387 (в Великороссии). В начале XIX в., когда в Южной России и в Белоруссии было закрыто 40 обителей, во всей империи оставалось только 452 монастыря; XIX в. дает следующую картину роста числа монастырей:

Годы мужские женские Всего

1810 358 94 452

1825 377 99 476

1836 360 101 461

1855 415 129 544

1887 469 202 671

1893 507 235 742

1907 522 448 970

1914 550 475 1025

При этом нужно заметить, что число мужских монастырей росло главным образом за счет возобновления упраздненных старых обителей; женские же либо открывались вновь, либо в монастыри преобразовывались сестринские общины (об этом см. главу XIV, 4). Таким образом, в течение XIX столетия количество обителей увеличилось более чем в два раза (а число женских обителей выросло с 94 до 475). В 1764 г. во всей империи насчитывалось около 1070 монастырей, а в 1914 г. их стало еще больше<sup>1119</sup>.

Этому увеличению количества монастырей благоприятствовало то обстоятельство, что после 1764 г. издано было много новых указов, касавшихся монастырей, которые существенно изменили законодательство 1764 г. Уже при Екатерине разрешалось открывать новые обители и возобновлять старые с ведома и разрешения высочайшей власти<sup>1120</sup>. Сын Екатерины император Павел I (1796–1801) отчасти из-за своего благоволения к монашеству, отчасти же из-за неодобрения всех распоряжений своей матери значительно

смягчил законодательство 1764 г. В 1797 г. монастырям было дозволено увеличивать до 30 десятин оставшиеся у них ненаселенные земельные участки (огороды, покосы и частично выгоны); монастыри получили право заводить мельницы и пруды для разведения рыбы на значительном удалении от монастырских строений (ранее – не дальше 15 верст)<sup>1121</sup>. В то же время изменено было штатное содержание монастырей, повышены выплаты на содержание братии; заштатные монастыри тоже стали получать из государственной казны по 300 руб. ежегодно<sup>1122</sup>. По указу от 8 июня 1805 г., уже при Александре I (1801–1825), монастыри получили возможность приобретать в дар и по завещанию ненаселенные участки земли, если они нуждались в ней, но на покупку земли требовалось разрешение высочайшей власти. Очень важными для монастырей были также распоряжения об освобождении некоторых категорий земельных участков от поземельного налога, что впоследствии подтверждено было в Своде законов 1857 г. и оставалось в силе, с некоторыми изменениями, в виде закона до 1917 г.<sup>1123</sup> Та же политика продолжена была и в царствование Николая I (1825–1855), указ от 1797 г. был не просто подтвержден (1835), но в отдельных случаях возможности для приобретения земли стали еще более благоприятными: очень часто с дозволения высочайшей власти епархиальные кафедры и монастыри приобретали ненаселенные участки размером до 300 десятин. Лишь в отношении населенных земель правительство твердо стояло на точке зрения законодательства 1764 г.: в 1841 г. такие имения были изъяты у монастырей западных губерний, где они еще сохранялись до тех пор, и для этих монастырей составлены были специальные штаты 1842 г.<sup>1124</sup>

В 1836–1861 гг. разные обители приобрели 9000 десятин пашни и 16000 десятин лесов у казенных лесничеств; такого рода приобретения были нередки и в 70–80-е гг. XIX в.<sup>1125</sup> Содержание монастырей по новым штатам 1861 г. было увеличено на 168–200 руб. в год<sup>1126</sup>. Лишь заштатным монастырям в 1867 г. прекратили выплату государственных

денежных пособий<sup>1127</sup>. В 1881 г. штатные монастыри получили из казны до 425000 руб.<sup>1128</sup>

Материальное положение монастырей в XIX столетии постоянно улучшалось. Они получали большие пожертвования от людей разных сословий, особенно от купцов, которые при императоре Николае I быстро обогащались и приобретали миллионные капиталы. Монастыри получали в дар деньги, ценности (иконы, колокола, облачение и т. д.), благотворители строили за свой счет монастырские церкви и другие строения. Обитатели сами с большим размахом развернули строительство, так что их внешний облик очень сильно изменился благодаря появлению больших каменных церквей и зданий.

Такие здания часто строились в связи с введением общежительного устава в штатных монастырях, как это видно, например, из «Воспоминаний» архимандрита Пимена, настоятеля Николо-Угрешского монастыря (вблизи Москвы). Эти «Воспоминания» содержат много подробностей иноческого быта в Московской епархии с начала XIX в. до конца 70-х гг. Монастыри старались приобретать большие каменные дома в городах и получали от этого немалую выгоду. Некоторые обитатели в середине века сумели завести прибыльное молочное или овощное хозяйство. Кроме того, в монастыри поступали большие пожертвования. «Воспоминания» архимандрита Пимена свидетельствуют о том, что хозяйство многих монастырей в XIX в. вполне поправилось, об их бедности во 2-й половине XVIII в. можно было теперь узнать лишь из монастырских летописей да из рассказов монастырских старожилов<sup>1129</sup>.

Много интересных подробностей об обогащении обитателей в других епархиях содержит «Хроника моей жизни» архиепископа Саввы Тихомирова (1819–1896). В течение своей долгой жизни он управлял тремя епархиями: Полоцкой (1866–1874), Харьковской (1874–1879) и Тверской (1879–1896). Его «Хроника», написанная с чрезвычайной обстоятельностью, содержащая много документов, писем и т. п., рассказывает о том, какое множество пожертвований от среднего и богатого

купечества, от дворян и людей других сословий текло в монастыри<sup>1130</sup>.

Из ежегодных отчетов обер-прокурора Святейшего Синода можно узнать о многочисленных вкладах, в виде ценностей и недвижимости, полученных монастырями в XIX-XX вв. от людей из разных слоев народа. О том, сколь велики могли быть эти вклады, можно судить по тому, что, например, графиня Орлова-Чесменская в своем завещании, составленном в 1848 г., распорядилась пожертвовать 340 монастырям не менее 1700000 руб. (по 5000 руб. на монастырь), кроме того, она подарила ценные вещи Соловецкому и Юрьеву монастырям и Почаевской лавре (на Волыни)<sup>1131</sup>. Однако нужно заметить, что монастыри не могли использовать все эти богатства в хозяйственных целях. Во-первых, многие пожертвования – и это характерно для религиозности дарителей – служили лишь для роскошного украшения церквей и для богослужений, речь идет о многочисленных иконах с золотыми окладами и драгоценными камнями, церковном облачении с украшениями из золота и драгоценных камней, богослужебных сосудах, иконостасах, украшенных золотом и серебром. Склонность и любовь к пышному богослужению свойственна была русскому благочестию как в XVI, так и в XIX и XX вв.<sup>1132</sup> Но было бы несправедливо утверждать, что все пожертвования носили такой характер. Из упомянутых уже «Воспоминаний» архимандрита Пимена и «Хроники» архиепископа Саввы мы знаем много случаев, когда монастырям жертвовались большие денежные суммы для определенных просветительских и благотворительных целей, для постройки сиротских приютов, больниц и школ, в которых многим детям выдавались стипендии. Благодаря таким пожертвованиям монастыри, главным образом женские, смогли во 2-й половине XIX в. и в начале XX в. развернуть большую просветительскую и благотворительную деятельность<sup>1133</sup>. Тут много зависело от взглядов настоятеля обители. Например, не особенно богатый Веркольский монастырь (на севере России) сумел, благодаря энергии своего настоятеля архимандрита Феодосия Орехова

(1829–1882), развернуть в 70-е гг. большую просветительскую деятельность<sup>1134</sup>.

Конечно, не все монастыри занимались соответствующей их средствам благотворительной деятельностью, что часто вызывало критику со стороны общества, особенно сильную в газетах и журналах 60–70-х гг. В целом можно сказать, что в начале XX в. в России не было монастырей, которые не располагали бы достаточными средствами для содержания братии и самого монастыря (хотя средства эти распределены были между обителями неравномерно), в противном случае они были бы не в состоянии расширять свою благотворительную деятельность.

## 2. Внутренний строй монастырской жизни

В синодальный период, несмотря на то что отрицательные стороны монастырского быта бросались в глаза и были известны церковной иерархии, в первое время не было ни предложено, ни проведено никаких серьезных мер по улучшению положения.

«Прибавление к Духовному регламенту» (1722) специально касалось всех вопросов, связанных с монашеством, монастырским бытом и управлением монастырями. В нем посвящено монашеству пять разделов: 1) «Кого и как принимать в монахи»; 2) «О житии монахов»; 3) «О монахинях»; 4) «О монастырях»; 5) «О настоятелях монастырских». По своему содержанию оно не является ни точно сформулированным распоряжением, ни монастырским уставом. «Прибавление» выдержано в слишком обобщенной форме и скорее написано о монастырской жизни, чем для монастырской жизни. Даже раздел о настоятелях монастырей составлен в том же роде. И все же «Прибавление» могло служить основой для составления единого общежительного устава для всех монастырей<sup>1135</sup>. Вероятно, Феофан Прокопович, составитель «Прибавления», намеревался дальше работать в этом направлении.

В 1723 г. он, возможно по желанию Петра, написал устав для новоучрежденного Александро-Невского монастыря в Петербурге – «Изображение келейной жизни монахов Александро-Невского монастыря»<sup>1136</sup>. Оно состоит из четырех глав: 1) «Изображение келейного жития»; 2) «О собрании церковном и соборной молитве»; 3) «Изображение чина трапезного братии собрания»; 4) «Должности наместника».

Год спустя был опубликован известный нам указ от 31 января 1724 г., в котором содержится уже цитированное здесь так называемое «Объявление о монашестве»<sup>1137</sup>. «Объявление» тоже имеет характер скорее трактата, чем устава. Хотя все эти трактаты Феофана превозносили общежитие, но все-таки они так и остались только трактатами, не оказав действительного влияния на монастырский быт; со

стороны епархиальных иерархов не принималось особых мер, чтобы перестроить монастырскую жизнь на основах киновии.

В то же время распоряжения о монастырских имениях и разборы времен императрицы Анны не прошли бесследно для монашества и имели скорее отрицательные, чем положительные последствия. Можно утверждать, что внутренняя жизнь монастырей никогда не приходила в такой упадок, какой наблюдался в 1-й половине XVIII в. Хотя официально одни монастыри держались общежительного, другие – особожительного устава, на деле жизнь монахов пребывала в таком расстройстве и беспорядке, что те или иные явления в ней можно объяснить лишь недостаточным пониманием изданных предписаний и указов. Синод сам в отчете регентше Анне Леопольдовне пришел к заключению, что в монашеском чине «настоит ныне... умаление», и выразил опасение, что русское монашество находится на грани полного уничтожения<sup>1138</sup>.

О том, сколь ужасны были последствия разборов, говорит, например, история основанной в 1692 г. Саровской пустыни. Благодаря энергии и аскетической настроенности настоятелей Иоанна († 1737) и Дорофея (1731–1746) здесь с самого начала был введен строгий общежительный устав и жизнь монахов стояла на изрядной духовной высоте. Но гонения на монашество, предпринятые при Анне, за два-три десятилетия привели все в расстройство и беспорядок, так что лишь во 2-й половине XVIII в. настоятели Ефрем (1758–1777) и Пахомий (1777–1794) снова сумели ввести общежительный устав и сделали пустынь местом подлинно аскетического подвижничества<sup>1139</sup>.

Важно было то, что создание новых и возобновление старых монастырей поручалось испытанным подвижникам. Успешной была, например, деятельность игумена Филарета (1773–1841), которому удалось буквально преобразить жизнь Глинской Богородицкой пустыни (в Курской епархии), благодаря введению строгого общежительного устава Афонской горы, в результате чего в 1-й половине XIX в. эта пустынь сыграла большую роль в возрождении аскетических идеалов. Филарет

составил, кроме того, «Пространное поучение к новопостриженному монаху», которое в ту пору получило широкое распространение в среде монашества<sup>1140</sup>. Для возобновления монастырского общежития особенно много сделал митрополит Петербургский и Новгородский Гавриил Петров, который также поощрял введение старчества в монастырях, о чем будет рассказано ниже. В его епархиях в 60-е, а потом и в 80-е и 90-е гг. XVIII в. на основе общежительного устава перестроена была жизнь шести монастырей; с помощью старца Феофана Соколова Гавриил составил «Правила общежития», которые были разосланы настоятелям монастырей его епархий, чтобы пробудить у братии расположение к этому виду монашеской жизни<sup>1141</sup>.

Монастырские штаты 1764 г., как уже говорилось, разделили оставшиеся монастыри на две категории: штатные и заштатные. Заштатные могли существовать лишь на добровольные приношения и пожертвования верующих. Вследствие этого многие из заштатных монастырей вовсе прекратили свое существование, в других число насельников постоянно уменьшалось, многие уходили из них в штатные монастыри, где были еще свободные места, другие отправлялись в Южную Россию; иноки высокой аскетической настроенности уходили на Афонскую гору или в Молдавию, некоторые из них потом снова вернулись в Россию и сыграли важную роль в подъеме духовной жизни иночества в последней четверти XVIII столетия.

Лучше было положение штатных монастырей, которые получали хотя и скромное, но твердо установленное содержание от государства. В них были подходящие условия для восстановления и поддержания общежительного устава. Но каких-либо важных шагов в этом направлении со стороны церковной власти, к сожалению, сделано не было<sup>1142</sup>. Как мы увидим из разных источников XIX в., штатные монастыри, за редкими исключениями, жили не по общежительному, а по особножительному уставу, да и тот соблюдался не строго. Монахи получали от монастыря кельи и пищу, которая иногда хранилась не в трапезной, а в кельях, все остальное потребное для жизни они должны были добывать себе сами, например

одежду, для этих целей они получали от монастырей определенную сумму денег; на них не возлагалось никаких послушаний, если же они получали какое-либо послушание, то за это им выдавалось больше денег; обязательно было лишь приходить на богослужения, в остальное время монахи могли выходить из монастыря. В таких условиях настоятель просто не мог осуществлять постоянный надзор за братией. Ясно, что такой образ жизни монахов в штатных монастырях не соответствовал аскетическим принципам монашества<sup>1143</sup>. Несмотря на разные мероприятия по наведению порядка в штатных монастырях, которые, впрочем, касались лишь отдельных обителей, в XIX в. уровень духовной жизни монашества все время снижался. Когда в 1821 г. архиепископ Филарет Дроздов сделал первый объезд своей епархии, он был очень недоволен жизнью монахов, особенно в штатных монастырях<sup>1144</sup>. Большая часть из них не придерживалась общежительного устава, братия до того привыкла к весьма вольготным условиям жизни, что попытки ввести общежитие встречала в штыки.

Архимандрит Пимен пишет в «Воспоминаниях», что неприятие общежительного устава было очень распространено в штатных монастырях. Даже высокоодаренный и деятельный митрополит Филарет опасался вводить общежительный устав от своего имени, предпочитая обходный путь – через отдельных настоятелей, которые постепенно внедряли этот устав в своих обителях. Например, в Угрешском монастыре, где с самого его основания (1380) и до 1764 г. принят был общежительный устав, настоятель лишь в 1853 г., и не без сопротивления братии, сумел ввести его снова, некоторые из монахов после этого ушли из монастыря. В 60–70-х гг. XIX в. лишь 10 штатных монастырей Московской епархии (вне Москвы) перешли к общежительному уставу, чему они в основном обязаны усилиям упомянутого здесь Пимена<sup>1145</sup>. Личный почин отдельных настоятелей играл в этом деле самую важную роль. В Никандровой пустыни (в Псковской губернии) общежительный устав был введен настоятелем в 1800 г., и только в 1817 г. был окончательно принят братией как основа монастырской

жизни<sup>1146</sup>. С не меньшими трудностями столкнулся игумен Иларион, когда он, будучи настоятелем Коневского монастыря на острове в Ладожском озере (1805–1823), восстанавливал строжайший общежительный устав (обитель находилась тогда за штатом и пребывала в совершенном упадке); те же трудности выпали на его долю и в пору управления Успенским монастырем в Тихвине (1823–1851)<sup>1147</sup>. Насколько успешной могла быть при этом личная инициатива отдельных настоятелей, свидетельствует деятельность игумена Ионы из Вологодской епархии. В течение двух десятилетий в 1-й четверти XIX в. он буквально перестроил и преобразовал жизнь не менее чем в шести обителях. Происходил он из крестьянской семьи, особого образования получить не смог, но был строгим, нестяжательным иноком и настоятелем с хорошими административными способностями; скорее из собственного подвижнического опыта, чем из аскетической литературы заимствовал он правильное представление о подлинно иноческом житии, он хорошо знал, каким путем можно устранить из монастырской жизни разного рода пороки и как склонить обмирщенную братию штатных монастырей к исполнению общежительного устава<sup>1148</sup>.

В XVIII в. обнаружилось негативные последствия широко распространенной практики забирать лучших монахов из монастырей, чтобы использовать их в духовных правлениях епархии; это продолжалось в течение целого века, и таким образом у иноческой братии отнимались лучшие силы, которые в монастырях могли бы служить примером подлинно подвижнического жития<sup>1149</sup>. Вредно действовали на монастырскую жизнь и весьма распространенные случаи, когда епархиальные архиереи в наказание за дурное поведение переводили монахов из городских монастырей в загородные обители, где они, особенно в штатных монастырях без общежительного устава, оказывали особенно соблазнительное и развращающее влияние на братию. Такой порядок продолжался до середины XIX в.<sup>1150</sup>

Не была урегулирована и процедура назначения настоятеля. С одной стороны, не был отменен старый порядок,

восходящий еще к XVII в. и предписанный «Духовным регламентом», то есть выборы настоятеля монастырской братией, но, с другой стороны, в XVIII в. Синод сам назначал настоятелей. Такая практика, восходящая в своей основе к XVII в., была оправдана при возобновлении упраздненных или пришедших в полный упадок обителей. Выбор нового настоятеля из числа расстроеной братии был делом сомнительным, ибо такому настоятелю обычно не удавалось снискать авторитета у братии, и его усилия устранить бесчинства и пороки из жизни монастыря были потому заранее обречены на провал. Архимандрит Пимен пишет в «Воспоминаниях», что выбор настоятеля вообще нелегкое дело и что не всякий хороший, строгой жизни инок годится в настоятели. Во времена Пимена, то есть в 40–70-е гг. XIX в., братия в штатных монастырях сама была против выбора настоятеля из ее числа. Кроме того, жизнь показала, что при введении общежительного устава в штатных монастырях новые настоятели со стороны могли действовать с бóльшим успехом<sup>1151</sup>.

Непрактичной была, однако, мера, которая очень часто применялась Синодом, главным образом во 2-й половине XIX в., – назначать настоятелями монастырей епархиальных архиереев в качестве наказания или на основании их прошений об увольнении на покой. При этом надо учитывать, и об этом подробнее будет сказано ниже, что русский епископат в синодальный период в основном выходил из ученого монашества, а ученые монахи почти никогда не жили в монастырях и в монастырских делах разбирались плохо; такой епископ склонен был смотреть на вверенную ему обитель как на свою вотчину, «архиерейское достоинство», которое часто понималось им весьма странно, мешало ему исполнять обязанности настоятеля в соответствии с требованиями монастырского устава. И для монастырской богослужебной жизни настоятельство епископа, вследствие особенностей архиерейского богослужения в Восточной Церкви, скорее влекло за собой неудобства, чем создавало какие-либо преимущества<sup>1152</sup>.

Поскольку многие монастыри, и штатные и заштатные, не имели определенного монастырского устава, в них нарушался и богослужебный уклад. В XIX в. в городских монастырях, с учетом условий жизни приходящих богомольцев, часто сокращались богослужения, но нередко такие сокращения делались и в загородных монастырях. Архимандрит Пимен пишет, что ему нелегко было ввести в своем Угрешском монастыре полное соблюдение при богослужении всех правил и требований Типикона<sup>1153</sup>.

Синод сам от себя не предпринимал решительных шагов для введения в монастырях киновии, в 1869 г. он лишь выразил пожелание, чтобы в монастырях вводилось общежитие как необходимая основа монашеского подвижничества, и повторил свою рекомендацию, сделанную уже в 1862 г.<sup>1154</sup> Сколь мало внимания уделяла высшая церковная власть монашеству, видно из истории так называемой «Инструкции благочинным монастырей». В декабре 1797 г. императорским указом рекомендовано было составить и ввести такие «инструкции». Но лишь в 1828 г. «Инструкция» была составлена и разослана епархиальным архиереям, она оставалась без изменений до начала XX в., только в новых изданиях церковнославянский шрифт был заменен гражданским и некоторые параграфы переставлены местами. В «Инструкции» говорится исключительно о правах и обязанностях благочинных<sup>1155</sup>. Лишь в 1910 г. по поручению Синода иеромонах Серафим составил новый общежительный устав, который должен был служить основой монастырской жизни, был ли этот устав введен в каком-либо монастыре, об этом мы, к сожалению, ничего не знаем. Из-за его большого объема он мог скорее нагнать страх на монахов и добросовестных настоятелей, чем послужить практически-аскетическим целям<sup>1156</sup>.

Таким положение оставалось до самого 1917 г.: существовали два типа монастырей, но применение и соблюдение того или иного устава зависело от рвения и духовной настроенности настоятелей<sup>1157</sup>. В целом жизнь в городских монастырях была менее строгой, чем в загородных. В укладе монастырей было много различий, и любой богомолец и

паломник мог это сразу заметить. Весьма характерно, что на протяжении всего XIX и в начале XX в. Синод ни разу всерьез не занялся вопросом монастырской жизни и лишь время от времени обращал внимание на несущественные частности ее. Когда в 1906 г., в связи с изменением Основных государственных законов после революционного движения 1904–1905 гг., в кругах епископата и духовенства заметно стало стремление к реформам и Синод, в основном по инициативе митрополита Петербургского Антония (Вадковского, 1898–1912), по согласованию с императором Николаем II, 14 января 1906 г. учредил Предсоборное Присутствие, которое должно было обсудить возможность проведения разных реформ церковной жизни, – монашество снова было, можно сказать, забыто, во всяком случае, не было образовано никакой специальной подкомиссии, которая бы занималась монастырскими проблемами<sup>1158</sup>.

### 3. Рост числа монашествующих в XIX веке

В XIX столетии наблюдалось значительное увеличение числа монашествующих, заметно выросло и количество монастырей. Это явление можно объяснить двумя причинами. После упадка благочестия в XVIII в., в разных слоях народа снова происходил подъем религиозности. Этот подъем в основном объясняется влиянием русского старчества, а также улучшением состояния монастырей после их развала в XVIII столетии – теперь монастыри и монашеская жизнь снова стали соответствовать народному представлению о благочестии. Нельзя забывать и одно внешнее обстоятельство, а именно отмену крепостного права в 1861 г., что позволило крестьянам свободно распоряжаться своей судьбой. Это особенно повлияло на положение женских монастырей, где число послушниц стало расти из года в год.

Введенные Петром Великим ограничения на пострижение в монашество почти полностью сохранялись в течение всего XVIII в., но в XIX столетии эти государственные постановления не выполнялись уже с прежней строгостью. По данным всеобщей переписи 1738 г., в стране насчитывалось 14282 монастырских насельника, в том числе 7829 мужчин и 6453 женщины (в это число входят монахи и монахини, послушники и послушницы)<sup>1159</sup>. Монастырские штаты 1764 г. установили для 226 штатных монастырей 5105 монахов и монахинь, кроме того, оставался еще 161 заштатный монастырь, где число монашествующих не подлежало ограничению<sup>1160</sup>. В 1840 г. число монахов и монахинь выросло до 15251 (включая послушников и послушниц), а через 50 лет в России было уже 12712 монахов и 27574 монахини (всего – 40286 человек, с послушниками и послушницами); в 1907 г. в мужских монастырях насчитывалось уже 24144 насельника (включая послушников), а в женских – 65989 насельниц (включая послушниц); количество монастырей составляло 970 (522 мужских и 448 женских) (см. таблицы X и XI)<sup>1161</sup>. Особенно стремительно росло число монахинь, что объясняется

подъемом аскетических настроений у русских женщин в XIX в. История русских женских монастырей заслуживает особого внимания церковных историков, которые в будущем, когда у них будет достаточно материалов, напишут основательные исследования по этой теме. Здесь же мы, опираясь на доступный нам материал, коснемся лишь основных моментов этой истории.

#### 4. Женские монастыри в XIX веке

Значительное увеличение числа женских монастырей в XIX в., по нашему мнению, нельзя объяснить одним только подъемом аскетических настроений у русских женщин – это было не только проявление религиозных исканий. Религиозный подъем и искания были очень сильны, но то обстоятельство, что эти духовные искания не вышли за рамки монастырской жизни, объясняется влиянием старчества. Определенное значение имели также чисто исторические и культурные условия общей русской духовной истории 2-й половины XIX в.

Реформы Петра Великого, проводившиеся с целью европеизировать Россию принесли изменения в положении женщины в семье и в общественной жизни. Хотя эти изменения в разных слоях народа проявлялись медленно и по-разному, все же следствием их везде было усиление стремлений женщин к самостоятельности и к образованию. О том, что эти стремления могли заметно повлиять на общественную жизнь, свидетельствует та роль, которую сыграла русская женщина в духовной истории России уже в начале 2-й четверти XIX столетия<sup>1162</sup>. Если углубиться в историю русского романтизма, русского западничества и славянофильства, идейный мир которых лучше всего отразился в обширной переписке представителей этих направлений, если почитать многочисленные мемуары этого периода «бури и натиска» русской души, – всюду мы встретим образы одаренных и любознательных женщин, которые либо благотворно влияли на современников-мужчин, либо своим собственным духовным развитием вносили вклад в идейную жизнь эпохи. Религиозные проблемы при этом не оставались в стороне. Хотя их обсуждение часто еще не имело конфессионального характера или, как это было в эпоху мистических исканий при Александре I, отклонялось от учения православной Церкви, все же можно утверждать, что религиозные вопросы занимали значительное место в духовной жизни русской женщины и в то же время женщины пытались решать эти проблемы не отвлеченно, а

индивидуально и лично<sup>1163</sup>. Именно эта черта духовных исканий русских женщин, заслуживающая особого внимания, привела многие ищущие души к встрече со старцами. Мы, конечно, не хотим сказать, что религиозные искания завершались иноческим клобуком лишь под влиянием того или иного старца, к этому решению многие приходили и без духовного водительства.

Мы только что говорили о том, какое важное место занимает в духовной истории русских переписка. Письма лучше, чем напечатанные сочинения, отражают многообразие духовной жизни пишущего, дают корреспонденту особенно благоприятную возможность открыть свою душу – что свойственно было русским не только в 30–40-е гг. XIX в., но и в более поздние эпохи, – а в ответе на письмо можно было проявить особую доверительность, убедительность и чуткость. Многие старцы очень часто, особенно в общении с женщинами, руководили ищущей душой через письма, значит, такая религиозно-аскетическая педагогика находила отклик у адресатов, которые иначе бы не отважились исповедаться.

Сказанное в основном относится к образованным женщинам, однако в женских монастырях было особенно много инокинь из крестьянок. Отмена крепостного права в 1861 г. не осталась без последствий для положения женщины в крестьянской семье. Хотя консервативные и патриархальные обычаи и нравы в ней еще сохранялись, но юридически крестьянская девушка, а тем более вдова, получила после реформы относительную свободу и самостоятельность. Она могла теперь чаще принимать самостоятельные решения, даже вопреки воле старших членов семьи. Стремление к образованию, так сильно охватившее во 2-й половине XIX в. все слои русского народа, могло быть удовлетворено и в монастыре<sup>1164</sup>. Именно женские обитатели развернули в эту эпоху широкую деятельность в области народного просвещения, что до сих пор не получило достойного освещения в научной литературе. Они с успехом занимались также социально-благотворительными делами, которые всегда были близки сердцу русской женщины. Русская крестьянская девушка в

повседневном монастырском быту находила для себя такие занятия, которые были ей хорошо знакомы и в родительском доме: всякого рода домашнюю и хозяйственную работу. Можно утверждать, что поступление в монастырь давало удовлетворение ее духовным исканиям, не требуя радикальной перемены в образе жизни, при этом ее общественное положение повышалось, а вся ее жизнь обретала глубокий смысл. Поэтому умножение числа постригов в женских монастырях не следует объяснять какими-то особенно сильными аскетическими настроениями. История русских женских обителей знает много случаев самого сурового подвижничества, но в большинстве монастырей жизнь протекала в обстановке умеренной аскезы, главное внимание уделялось служению миру, а не совершенному отречению от него.

Социально-благотворительная деятельность играла главную роль в жизни женских обителей и была гораздо обширнее, чем благотворительность мужских монастырей. Объясняется это не одним только различием между мужской и женской натурой, но и тем, что многие женские монастыри выросли именно благодаря своей социально-благотворительной миссии, стали в этом отношении примерами для других обителей и обрели признание и любовь народа.

Русскую Церковь часто обвиняли в том, что она мало делала в сфере культуры; в ответ можно сослаться на деятельность женских монастырей, и тогда большая часть этих обвинений потеряет смысл. Правда, все было прервано в тот момент, когда деятельность эта обрела твердую почву под собой и должна была развернуться с особенным успехом. Для историка эта деятельность остается неисследованной областью, ибо материал по ней большей частью утрачен и неизвестно, удастся ли когда-нибудь всесторонне и полно представить ее в фундаментальной работе.

В расцвете женских монастырей главную роль сыграл личный почин подвижниц, эти обители, можно сказать, вырастали сами, создавались народом без всякого содействия

церковных властей; хорошо уже то, что церковное начальство не препятствовало открытию новых обителей.

После секуляризации 1764, 1786 и 1788 гг. к концу 80-х гг. XVIII в. во всей России насчитывалось лишь 80 женских монастырей (75 штатных и 5 заштатных). А в 1810 г. в России было уже 94 женских обители, что можно принять за исходную точку для оценки стремительного роста их числа в XIX в. Через четыре десятилетия, в 1855 г., насчитывалось уже 129 монастырей (97 штатных и 32 заштатных) с 2508 монахинями и 6606 послушницами (см. таблицы X и XI).

Следует отметить, что положение женских монастырей обеих категорий очень сильно отличалось от положения мужских, во-первых, в материальном отношении и, во-вторых, по своему внутреннему устройству. Мужские штатные монастыри находились в лучшем материальном положении, чем заштатные. В женских же обителях разница эта была не особенно заметной, более того, часто заштатные женские монастыри были богаче штатных. Почти все новооснованные женские обители, создававшиеся по личному почину своих первоначальниц, вначале считались заштатными; основательница или, реже, основатель такого монастыря дарили ему движимое и недвижимое имущество. Кроме того, в женских обителях, и штатных и заштатных, всегда было больше насельниц, чем в мужских, так что и в штатных монастырях было больше монахинь и послушниц, чем предусматривалось штатами. Если еще учесть, что мужские монастыри получали от государства более щедрое содержание, чем женские, то станет ясно, что игуменья женского монастыря располагала в расчете на каждую насельницу гораздо меньшей суммой, чем настоятель мужского. Но благодаря тому, что женские монастыри с большим успехом занимались хозяйством (держали дойных коров, птицу, выращивали овощи), они могли значительно повысить свои доходы, так что разница в имущественном положении мужских и женских монастырей сглаживалась. И все же средства для содержания монахинь и послушниц в женских обителях были весьма скромны, поскольку большую часть ежегодного дохода от хозяйства они тратили на

социально-благотворительные цели. Уже известный нам архимандрит Пимен в своих «Воспоминаниях» сообщает очень интересные подробности из жизни общежительных обителей Московской епархии в ту пору, когда он был благочинным для монастырей. Эти воспоминания относятся к концу 60-х гг., в них много сведений и о материальном положении женских монастырей.

Аносино-Борисоглебский монастырь в 60-е гг. был общежительным, в нем подвизалось 180 монахинь и послушниц; основан он был в 1823 г., и в ту пору в нем спасалось всего около 10 сестер. В 60-е гг. годовой доход монастыря составлял 5000–6000 рублей, эта сумма складывалась из пожертвований верующих и из прибыли от кружевных мастерских, от молочного хозяйства и птицеводческой фермы, был у обители и огород, овощи с которого поступали на монастырский стол. Помимо всего прочего, монастырь содержал больницу и приют для престарелых сестер обители.

Спасо-Бородинский монастырь был тоже общежительным, в нем спасалось 170 монахинь и послушниц; основан он был в 1830 г., в начале здесь подвизалось 12 сестер; годовой доход обители составлял 5000 рублей и складывался он опять-таки из приношений верующих и прибыли от монастырского хозяйства; никаких благотворительных учреждений в монастыре не было.

Троице-Одигитриева Зосимова женская пустынь, общежительная обитель, основана была в 1826 г., тогда в ней подвизалось около 40 сестер, а в конце 60-х гг. уже 160 монахинь и послушниц; годовой доход монастыря доходил до 4000 рублей, складывался он из пожертвований и прибыли от монастырского хозяйства и большого доходного дома в Москве, подаренного монастырю. Никакой особой социально-благотворительной деятельностью этот монастырь не занимался.

Спасо-Влахернский женский монастырь с общежительным уставом основан был в 1854 г., в конце 60-х гг. в нем было уже 170 монахинь и послушниц; годовой доход монастыря составлял до 5000 рублей и складывался опять-таки из пожертвований и прибыли от монастырского хозяйства и

доходного дома в Москве. Никакой особой благотворительной деятельностью и этот монастырь не занимался.

Крестовоздвиженское сестричество с общежительным уставом было основано в 1856 г., в нем было 100 сестер; годовой доход обители складывался из пожертвований и составлял около 2000 рублей; сестричество организовало бесплатную школу, в которой обучалось 30 девочек.

Четыре первые из названных здесь обителей содержали также монастырские гостиницы, которые не давали им дохода<sup>1165</sup>.

Это примеры, типичные не только для Московской епархии, но и для многих женских монастырей середины XIX в. по всей России. То была эпоха, когда монастыри еще только начинали свою социально-благотворительную деятельность. Если же взять отчеты обер-прокурора Святейшего Синода за 80-е гг. или описания епархий, относящиеся к этому времени, то перед нами предстанет совершенно иная картина<sup>1166</sup>. В 1887 г., например, монастыри содержали 93 больницы и 66 приютов для престарелых, две трети из которых приходились на женские монастыри, при этом мужских монастырей было тогда 469, а женских только 202 (отчет за 1887 г.). В 80–90-е гг., в эпоху Александра III (1881–1894), когда правительство поощряло учреждение церковно-приходских школ, почти во всех женских монастырях открывались такие школы, обычно для девочек, и всегда на средства самих монастырей<sup>1167</sup>.

Прекрасным примером постепенного развития широкой благотворительности может послужить история Свято-Богородицкого Леснинского монастыря (до 1914 г. в Седлецкой губернии в Западной России (ныне Польша. – Прим. пер.), около города Бяла)<sup>1168</sup>. В 1683 г. вблизи лесной деревушки Лесны (в Бяльском округе) два пастуха-крестьянина в лесу обрели икону Божией Матери, от которой исходило необычайное сияние. Икона была вырезана из красного камня и представляла Пресвятую Деву с Младенцем Христом на правой руке и с книгой в левой руке; над книгой изображен был голубь, символ Святого Духа. В общем, чрезвычайно редкая композиция. Греко-православные священники внесли икону в церковь деревни

Буковичи, где она стала пользоваться большим почитанием у жителей окрестных сел. Несколько лет спустя на месте обретения иконы был основан римо-католический монастырь св. Павла, и польские власти (эта область принадлежала тогда Польше) распорядились перенести икону в этот монастырь. Со временем местное население перешло в унию. В 1863 г., после польского восстания, римо-католический монастырь в Лесне был закрыт русским правительством за поддержку, которую он оказывал мятежникам, но монастырская церковь вместе со всеми своими иконами осталась в руках униатов. После 1875 г. в этой области многие униатские приходы – одни добровольно, другие под нажимом правительства – переходили из унии в Русскую Церковь; в 1881 г. леснинский приходской храм тоже стал греко-православным. Поскольку тогда еще сохранялись старые строения монастыря св. Павла, архиепископ Леонтий решил основать в Лесне сестринскую общину. Так в 1884 г. возникла Свято-Богородицкая община.

Первые годы ее существования были нелегкими и для предстоятельницы, и для пяти сестер, поскольку у общины совсем не было средств. Но предстоятельница мать Екатерина, урожденная графиня Ефимовская († 1925 в Сербии), была энергичной и одаренной женщиной. Первое время жизнь общины страдала оттого, что у нее не ладилась отношения с окрестным населением, которое в большинстве своем принадлежало униатской Церкви. Сестра Екатерина и еще две-три сестры имели медицинское образование, и их благотворительные труды заключались в основном в уходе за больными крестьянами. Потом сделана была попытка открыть школу для детей, попытка эта оказалась успешной. Уже через два года сестры вели занятия с 80 детьми всех вероисповеданий.

В 1889 г. Леснинская община была преобразована в общежительный женский монастырь, а ее предстоятельница стала игуменьей. Монастырь быстро рос, и в 1914 г. в нем спасалось уже 20 монахинь и 300 рясофорных сестер<sup>1169</sup> и послушниц; многие очень подолгу оставались рясофорными сестрами, потому что игуменья мать Екатерина не торопилась с

пострижением инокинь и давала свое согласие, лишь твердо убедившись в том, что ищущая пострига сестра духовно созрела для этого. За 25 лет (1889–1914) некогда малая сестринская община выросла в большой монастырь, который содержал больницу, приют для престарелых женщин, бесплатную амбулаторию с выдачей лекарств – амбулаторное обслуживание больных приняло особенно широкий размах, – и, кроме того, монастырь на собственные средства давал медицинское образование монахиням и послушницам, которые работали в этих медицинских учреждениях. Помимо школ для детей, была открыта средняя школа с обучением различным ремеслам, и учителя этой школы тоже получали образование за счет монастыря. Монахини и послушницы завели переплетную мастерскую, школу по обучению вышиванию, обувную мастерскую и мастерскую по изготовлению церковных облачений, а также иконописную мастерскую; развели превосходный фруктовый сад с оранжереей и огород, завели пасеку, молочную и птицеводческую ферму. Незадолго до 1914 г. монастырь основал неподалеку еще четыре маленькие общины со школами, аптеками и медицинскими пунктами. Для всей этой благотворительной деятельности, разумеется, нужны были средства. Правительство видело в трудах монахинь этой обители великую пользу для православной миссии среди польского населения и до 1914 г. передало в распоряжение монастыря 1200 десятин пахотной земли и четыре фермы. В 1914 г. на средства монастыря содержались два народных училища, две учительских семинарии, средняя школа, сельскохозяйственное училище и приют для сирот.

Когда началась мировая война, монахини и послушницы по требованию властей покинули монастырь и перешли в другие обители. Большая группа инокинь получила монастырь в Бессарабии, где они устроили две приходские школы и сельскохозяйственное училище. В 1920 г. эта группа инокинь, во главе с игуменьей Леснинского монастыря матерью Ниной, получила приглашение выехать в Сербию и поселиться там в заброшенном Хоповском монастыре. Поскольку у инокинь были разного рода трудности с румынским правительством, которое с

недоверием относилось к деятельности монастыря, усматривая в ней препятствие для проводимой им политики румынизации населения Бессарабии, игуменья Нина с сестрами своей обители приняли приглашение и переселились в Хоповский монастырь (около города Нови-Сад). Ограниченный в средствах, Леснинский Хоповский монастырь смог содержать здесь лишь один сиротский приют.

История Леснинского монастыря типична для многих женских обителей XIX столетия. Ясно, что их социально-благотворительная деятельность особенно ценилась правительством, потому что оно видело в ней одно из средств церковно-политической миссии и поэтому оказывало монастырям материальную поддержку. Но и с чисто церковной точки зрения этот монастырь направил свои усилия в нужную сторону, и вся его деятельность служила на благо народа.

В качестве еще одного примера приведем историю Ново-Тихвинского женского монастыря на Урале, около Екатеринбурга. В 1799 г. там возникла маленькая сестринская община, которая в 1809 г. была преобразована в общежительный монастырь. В 1900 г. это была уже большая обитель с шестью церквями и множеством каменных строений, в ней спасалось 450 монахинь и послушниц. Благодаря тому, что монастырь владел двумя сельскохозяйственными фермами, он мог содержать приходскую школу, приют для сирот, больницу и приют для престарелых. Благотворительной деятельности монастыря помогали верующие своими щедрыми пожертвованиями<sup>1170</sup>.

И еще два примера, говорящие о почине монахинь, вышедших из крестьянской среды.

В лесу, в окрестностях Задонска, где часто в уединении молился св. Тихон Задонский, в 1813 г. была построена часовня. Возле нее в маленьких хижинах поселилось несколько женщин, в основном из близлежащей деревни Тюмино, в 1827 г. их было уже 50. Они проводили время в молитве и рукоделии – ткали лен, из своей среды они выбрали предстоятельницу. В 1860 г., благодаря почину крестьянки Е. П. Богаревой, эта

колония получила статус сестринской общины, а еще через семь лет была преобразована в общежительный монастырь.

В той же Воронежской епархии в селе Троицком (Новохоперского уезда) возникла сестринская община, в которую вошло 20 крестьянок; на собственные средства в 1878 г. они возвели церковь, а состоятельная крестьянская вдова Х. Е. Пашкова купила участок земли и построила на нем жилой дом для совместной жизни сестер. В 1890 г. община была признана Святейшим Синодом и в 1895 г. преобразована в общежительный монастырь<sup>1171</sup>.

В Тамбовской епархии в 1887 г. насчитывалось 13 женских монастырей, из которых 10 в первое время своего существования были сестринскими общинами; первая община возникла в 1783 г., когда в епархии был лишь один женский монастырь (основанный в 1690 г.). В Пензенской епархии 10 из 11 женских обителей первоначально являлись общинами<sup>1172</sup>.

Как уже было сказано, 23 новых женских монастырей, появившихся в XIX столетии, выросли из общин. Эти общины, за очень редкими исключениями, придерживались общежительного устава. Возникали они всегда по почину отдельных подвижниц. Женщины и девушки собирались вместе за каким-нибудь рукоделием, которое начиналось и заканчивалось общей молитвой, за работой грамотные читали вслух аскетические книги – жития святых и др. В конце концов складывалась община с совместным проживанием сестер. Они жили на выручку от продажи изделий своего изготовления. Общая молитва постепенно приводила к введению правильного монастырского богослужения, Божественную литургию совершали священники из близлежащих приходов. Наконец, сестры обращались в Синод с прошением преобразовать их общину в женский монастырь. Некоторые из них постригались в монахини, другие длительное время оставались рясофорными сестрами или послушницами. Часто такая община привлекала к себе внимание епархиального архиерея, который иногда сам предлагал преобразовать общину в женский монастырь.

Так, например, в 1823 г. в деревне Аносино (Московской губернии) возник Борисоглебский женский монастырь. Его основательницей была княгиня Евдокия Мещерская (родилась в 1774 г.), урожденная Тютчева. Она вышла замуж за князя Мещерского, который через два месяца после бракосочетания умер от гриппа. Спустя несколько лет вокруг княгини в ее имении Аносино собралась небольшая группа женщин (все они были ее крепостные), которые вели как раз такую жизнь, о которой мы писали выше; многие годы княгиня лелеяла мечту превратить свою маленькую общину в женскую обитель. Ее переписка с Воронежским епископом Антонием и Московским архиепископом Филаретом представляет собой очень интересный человеческий документ. В конце концов ей удалось преобразовать свою общину в женский монастырь, это произошло в 1823 г.

Княгиня передала свое имение дочери и всю себя посвятила иноческим трудам. Она просила архиепископа Филарета назначить игуменью для нового монастыря и позволить ей самой остаться в обители. Но архиепископ отказал ей, сославшись на то, что у него нет подходящей игуменьи, и назначил ее саму временной предстоятельницей общины; ее постриг в монахини был отложен. Новый монастырь жил строго по общежительному уставу. В работе княгиня не отделял себя от бывших своих крепостных (некоторые из них были уже пострижены в монахини). Через год она неожиданно получила приглашение явиться к архиепископу и дать ему отчет о жизни в монастыре. Филарет был известен своей строгостью, и напуганная предстоятельница отправилась в Москву. Здесь ей было сказано, что завтра она должна прийти в церковь, где будет совершать богослужение владыка архиепископ. Она пошла туда, ни о чем не подозревая, а за богослужением ей сказали, что, идя навстречу ее ранее выраженному пожеланию, сам владыка пострижет ее в рясофорные инокини. На следующий день Филарет назначил инокиню Евгению (ее новое, иноческое имя) игуменьей монастыря. 14 лет управляла она обителью и скончалась в 1837 г. В эти годы она добивалась все более строгого соблюдения в монастыре общежительного

устава. И, может быть, именно это привлекало в ее обитель женщин, стремящимся к иноческим подвигам: 40 лет спустя в монастыре спасалось уже 180 монахинь и послушниц<sup>1173</sup>.

Подобным образом возник и Спасо-Бородинский женский монастырь, основанный М. М. Тучковой, вдовой генерала, прославившегося в войну 1812 г.<sup>1174</sup> Крестовоздвиженская сестринская община (под Москвой) основана была крестьянкой П. Р. Саватюгиной; Усманский женский монастырь (около города Усмань в Воронежской губернии) обязан своим появлением в 1799 г. «майорской дочери» Н. Федоровой, которая на свои средства вновь отстроила упраздненный и обветшавший монастырь и передала обновленной обители свое имущество<sup>1175</sup>.

Основание новых женских монастырей и сестринских общин, разумеется, не всегда протекало быстро и гладко, поскольку бюрократизм синодального управления в XIX в. был еще хуже бюрократизма государственных учреждений. Когда, например, монахиня Параскева Загребенная, из уже известного нам Аносино-Борисоглебского монастыря, решила основать пустынь во Владимирской епархии, переписка по этому делу тянулась более четырех лет<sup>1176</sup>.

Иногда такие сестринские общины появлялись при содействии старцев, которые в XIX в. много внимания уделяли духовному окормлению русских женщин, увлеченных религиозными исканиями, стремясь ввести их в церковную жизнь.

Одним из первых, кто подвизался на этом поприще, был старец Зосима Верховский. Во 2-й половине XVIII в. в дремучих брянских лесах спасалась группа подвижников и отшельников чрезвычайно строгой жизни (о них подробнее будет говориться в следующей главе); эти подвижники находились в духовном общении со старцем Паисием Величковским из Молдавии. Среди прочих здесь подвизался старец Адриан со своими учениками. Одним из них был Захарий Верховский, сын крупного чиновника, в прошлом офицер и дворянин. На скиты этих иноков часто нападали бродяги и разбойники, которые считали, что в нищих хижинах подвижников припрятаны золото

и серебро, принесенные людьми, искавшими у них наставления и совета. Напасть эта стала в конце концов настолько невыносимой, что старец Адриан и Захарий решили уйти из леса. Поскольку у Адриана уже было приглашение от митрополита Петербургского и Новгородского Гавриила явиться к нему и помочь в возобновлении нескольких монастырей, он вместе с Захарием отправился в Петербург. Митрополит поручил Адриану ввести общежительный устав в Коневском монастыре Петербургской епархии. Направился с ним и Захарий, и был там пострижен в монахи с именем Зосима. Около 10 лет оставался он в этом монастыре под духовным окормлением старца Адриана, а потом ушел в лесные дебри, стремясь к безмолвию и молитве. Впоследствии в одном из писем Зосима описал внутреннее состояние человека, который предается пустынножительству и молитве, чтобы стяжать совершенное отречение от мира и почувствовать себя предстоящим пред Лицем Божиим<sup>1177</sup>.

После этого Зосима вместе с монахом Василиском отправился в далекую Сибирь. Они поселились в дремучих лесах около города Туринска. Василиск жил в совершенном уединении и безмолвии, а Зосима время от времени ходил в близлежащие деревни, чтобы заготовить там кое-какими съестными припасами. Так прошло 20 лет. Люди из окрестных деревень познакомились с Зосимой и часто просили его о духовной помощи. Однажды к Зосиме обратилась некая вдова с просьбой взять ее под свое духовное окормление. После долгих просьб Зосима разрешил ей поселиться в деревне примерно в 30 верстах (около 25 км) от его скита и там иногда беседовать с ним. Потом пришли и другие женщины, которые тоже искали духовной помощи и совета. И так некоторое время спустя собралось около 40 женщин, которые образовали общину и под духовным руководством Зосимы проводили жизнь в физическом труде и молитве. Старцы Зосима и Василиск, посоветовавшись между собой, решили, что будет лучше, если эта община станет настоящим монастырем. В городе Туринске сохранились строения упраздненного монастыря. Старец Зосима, которому было уже около 60 лет, предпринял нелегкую дальнюю поездку

в Петербург, чтобы получить разрешение на основание женского монастыря в Туринске. Зосима сумел испросить разрешение, но епархиальный архиерей чинил старцу различные препятствия в этом деле. Тогда Зосима решил вместе со своими духовными дочерьми ехать в Россию, в надежде, что там удастся осуществить свой план. С ним отправилась большая часть общины. В 1826 г. все они прибыли в Москву. Богатая вдова по фамилии Бахметьева приютила сестер в своем доме; потом они переселились в ее подмосковное имение, часть которого вдова пожертвовала на основание женского монастыря. Так появилась Троицкая пустынь, часто именуемая также Зосимовой пустынью. Старец Зосима продолжал духовно окормлять общину и скончался в 1833 г. В 1856 г. Зосимова пустынь была преобразована в женский монастырь с общежительным уставом<sup>1178</sup>.

Дмитриевский женский монастырь в селе Троекурове (Тамбовской губернии) тоже вырос из сестринской общины (185354), которая была преобразована в общежительный монастырь в 1871 г. Основателем общины был строгий подвижник и пустынножитель Иларион Фокин (1758–1853); вначале он подвизался в Южной России (около Киева), потом несколько лет странствовал из обители в обитель, что весьма распространено было в XIX в., наконец, в 1824 г. он поселился в селе Троекурове, сюда к нему стали приходить люди за советом и духовной помощью. Они жертвовали ему деньги, на которые Иларион купил участок земли и построил на нем здание для сестринской общины<sup>1179</sup>.

В истории духовного окормления русских женщин совершенно особое место принадлежит прп. старцу Серафиму Саровскому († 1833)<sup>1180</sup>. Казанская Дивеевская община<sup>1181</sup>, возникшая в 1780 г., на протяжении многих лет в своей внутренней религиозно-аскетической жизни самым тесным образом связана была с прп. Серафимом. Он основал еще одну, девичью, общину – Мельничную. В 1842 г. они слились в Серафимо-Дивеевскую общину, которая позже, в 1861 г., была преобразована в Серафимо-Дивеевский женский монастырь. Еще два монастыря в этой местности духовно окормлялись прп.

Серафимом: Покровский женский монастырь (в городе Ардатове) и Спасо-Зеленогорский монастырь. Все они были широко известны строгостью соблюдения монастырского устава – совершенным общежитием, аскетическим деланием и неукоснительным хранением богослужебного устава; особенно знаменит был Серафимо-Дивеевский монастырь.

Сердцу еще одного великого старца XIX в. – Амвросия Оптинского – близко было попечение о духовной жизни благочестивых женщин<sup>1182</sup>. Он был основателем сестринской общины в Шамордине (в 15 км от Оптиной). Многие годы он духовно окормлял общину и скончался во время своего приезда в Шамордино в 1891 г.

В этой связи совершенно необходимо упомянуть имя еще одного подвижника – епископа Феофана Затворника, воздействие которого на религиозную жизнь русских людей было очень велико. В его деятельности обнаруживаются две особые черты, не характерные для выше названных старцев. Мы видим здесь иной тип старческого окормления. В то время как у других русских старцев главным в духовно-аскетическом руководстве было непосредственное личное общение, епископ Феофан окормлял своих духовных чад, и особенно духовных дочерей, переписываясь с ними. С одной стороны, это вызвано было уже самим его подвигом затворничества, с другой стороны, Феофан по своему характеру расположен был к литературной деятельности и свои представления об основах жизни христианской души, находившейся в центре его интересов, пытался развернуть в целостную религиозно-аскетическую систему. Кроме того, Феофан получил философское и богословское образование в духовной академии (в Киеве, 1837–1844) и свои научно-богословские занятия не прекращал и в затворе в Вышенской пустыни. Все это придавало его письмам и сочинениям такие характерные черты и такой способ выражения, которые несвойственны были устным поучениям других старцев. Поэтому воздействие Феофана в основном, если не исключительно, распространялось на образованных людей, на русскую интеллигенцию, в среде которой и во 2-й половине XIX столетия

наблюдались разные течения религиозной мысли, и в особенности на женщин.

Среди множества его сочинений особенно знаменита и широко распространена книга «Путь ко спасению», впервые она вышла в 1868 г. и впоследствии выдержала много изданий, а также «Письма о христианской жизни» – собрание писем к княгине П. С. Лукомской, которое напечатано было в 1860 г. Сейчас эта книга вышла в немецком переводе<sup>1183</sup>. Переводчик и издатель «Писем» отмечает, что епископ Феофан «хотел дать направление духовной жизни человека и пример христианского устройства души. Его письма содержат советы о христианском образе жизни... Эти письма обладают особым очарованием, поражают свежестью чувства, сердечным участием, простотой и кристальной ясностью мысли, они дают возможность изнутри увидеть саму суть русского благочестия». В книге «Жизнь и учение старцев»<sup>[1]</sup> **мы уже пытались дать образ вышенского затворника. Здесь же, в связи с характеристикой религиозных исканий русских женщин, добавим только, что «Письма о христианской жизни», первоначально адресованные одной определенной, лично знакомой епископу Феофану корреспондентке, составлены в такой форме, что могут принести великую пользу и многим другим женским душам как в житейских делах, так и во внутренних душевных трудностях и колебаниях. Поэтому письма эти и через полстолетия после кончины Феофана († 5 января 1894) читаются с большим увлечением и, как нам известно из личного опыта, до сего дня продолжают оказывать огромное влияние на русских женщин. Можно утверждать, что сочинения Феофана очень многих женщин подвигли на вступление в монастырь и повлияли на строй жизни тех, что остались в миру, – в основном это касается образованных женщин.**

Духовным окормлением русских женщин занимались не только уже упомянутые нами старцы. Было еще много других достопочтенных и строгих подвижников, деятельность которых имела большое значение для религиозных исканий их современниц; они окормляли своих учениц либо при личном

общении, либо с помощью писем. Упомянем епископа Герасима (Добросердова; 1809–1878), который переписывался с некоторыми инокинями и духовно окормлял их. Особенно прекрасны его «Письма духовного отца к инокине»<sup>1184</sup>. После старца Амвросия Оптинского тоже осталось множество писем о христиански-аскетическом устроении жизни, адресованных и мужчинам, и женщинам, в которых он решает самые запутанные жизненные проблемы со свойственными ему кротостью и сердечностью, прямоотой и глубокомыслием<sup>1185</sup>.

Среди русских женщин, проводивших жизнь в монастырских стенах, много было подвижниц, способствовавших утверждению истинно монашеского устройства жизни в женских обителях, некоторые из них заслуживают особого упоминания.

Одной из таких инокинь была игуменья Феофания Готовцева (1787–1866). Родилась она в дворянской семье древнего рода, воспитывалась в Екатерининском институте благородных девиц в Петербурге, причем особенно отличалась успехами в изучении иностранных языков. Она вышла замуж за генерала А. С. Готовцева. Но замужество ее продолжалось только два дня: мужу было приказано отправиться на театр военных действий (это было в 1809 г., во время русско-шведской войны), где его настигла пуля. Ее маленькая дочь умерла в четырехлетнем возрасте, и Готовцева через несколько лет после этого, в 1818 г., поступила послушницей в Горицкий женский монастырь вместе с 12 своими крепостными девушками. В 1837 г. она решила принять иноческий постриг и схиму. Еще послушницей Готовцева многие годы переписывалась со старцем Феофаном Соколовым из Кирилло-Новоезерского монастыря, и ее аскетические воззрения, а также ее старания о введении в монастыре общежительного устава связаны с этой перепиской, ибо старец Феофан Соколов был одним из самых ревностных приверженцев и поборников иноческого общежития<sup>1186</sup>. В 1845 г. монахиня Феофания (свое иноческое имя она приняла в память о старце Феофане) получила приглашение от императора Николая I (1825–1855) представиться ему. Любопытно, что приглашение это исходило не от церковной, а от светской власти; в синодальную эпоху это

было обычным явлением, ибо синодальная иерархия уделяла монашеству мало внимания. Император попросил Феофанию основать в Петербурге женский монастырь со строгим общежительным уставом, а ее саму приказал назначить игуменьей. Так в 1845 г. появился Новодевичий Воскресенский монастырь, в котором игуменья Феофания до самой своей кончины (1866) подвизалась с неутомимой энергией и удивительным успехом. С самого начала Воскресенский монастырь, находясь под покровительством императорской семьи – игуменья пользовалась большим уважением при дворе и была восприемницей нескольких великих княжон, – отличался большим размахом социально-благотворительной деятельности. Монахини и послушницы (в конце XIX в. их число превышало 300 человек) трудились в различных мастерских. Они вышивали золотом и жемчугом, изготовляли обувь и священнические облачения, стирали белье для сиротских приютов и домов престарелых. В конце XIX в. монастырь открыл школу для девочек, училище, выпускавшее народных учительниц, школу для мальчиков и прекрасную золотошвейную мастерскую<sup>1187</sup>.

В совсем другом крае России и в не столь благоприятных условиях не меньшими трудами отличалась схиигуменья Феофания Сидорова. Она была родом из Вологды, из небогатой купеческой семьи. Родилась она в 1800 г., вышла замуж за состоятельного купца Сидорова, но вскоре овдовела (1827). Более 20 лет она странствовала из обители в обитель, совершила паломничество и по святым местам Палестины, все свое имущество благочестивая вдова пожертвовала на церковные и благотворительные нужды. Лишь в возрасте 60 лет она решилась, наконец, принять иноческий постриг (1860) в Холмогорском женском монастыре (на севере), впоследствии упраздненном, и через пять лет даже приняла великую схиму с именем Феофания. Год спустя ее назначили игуменьей в ту пору небольшого женского монастыря в городе Шенкурске (на берегу Белого моря). 14 лет управляла она монастырем, при ней в обители стали строго исполняться все правила общежительного устава. В 1880 г. мать Феофания заболела, часто и подолгу бывала она прикована к постели, но все равно

оставалась главной духовной наставницей инокинь, скончалась она в глубокой старости в 1888 г. Этот северный монастырь, расположенный в пустынной тундре, известен был строгостью устава и жития инокинь, в 1900 г. в нем спасалось 36 монахинь и 86 послушниц<sup>1188</sup>.

И еще одна фигура из этого же мира: игуменья Филарета, урожденная баронесса Варвара Шлиппенбах, наполовину немка. Подобно Феофании Готовцевой, она вышла из дворянства, в столице она закончила петербургский Патриотический институт благородных девиц; совсем молодой девушкой Варвара стала послушницей древнего, основанного еще в XII столетии знаменитого Свято-Духовского монастыря в Новгороде<sup>1189</sup>, позже она переселилась в Киев, во Флоровский женский монастырь<sup>1190</sup>, и в 1848 г. приняла иноческий постриг. 8 лет занималась она педагогической деятельностью – руководила школой для девочек (сирот из духовенства) при Михаило-Архангельском женском монастыре в Одессе. В 1858 г. Филарета Шлиппенбах была назначена игуменьею Лебединского Николаевского монастыря (около города Чигирин Киевской губернии). Там она организовала воскресные школы для крестьянских детей, школу для девочек и училище иконописания. В 1875 г. она скончалась в самом разгаре своей благотворительной деятельности<sup>1191</sup>.

«Записки» игуменьи Таисии Солоповой<sup>1192</sup> раскрывают перед нами внутреннюю жизнь женских монастырей 2-й половины XIX в. С сердечной откровенностью пишет она о своих личных религиозных проблемах и трудностях, об отрицательных и положительных сторонах монастырской жизни своей эпохи, об отношениях монастырей с церковной властью – все это она хорошо изучила, живя в разных обителях России. Из ее повествования видно, какое значение для правильного устройства монастырской жизни имела аскетическая традиция, соблюдение или несоблюдение общежительного устава, труды и пример настоятельницы. Ее «Записки» свидетельствуют о том, что в женских монастырях, как и в мужских, подвижничество расцветало не по указанию церковной власти, оно черпало свои духовные силы либо в народном благочестии, либо в

аскетической традиции, которую «официальный дух» синодального периода и не пытался поддерживать, а часто даже противодействовал ей. Все христианские подвижники, известные из истории религиозных исканий и церковной жизни России, духовно питались из этих двух источников.

История подвижничества русских женщин дожидается еще основательного изучения; по многим вопросам пока не хватает материалов, необходимо еще проследить истоки некоторых течений и явлений, основательно изучить различные влияния, например со стороны старцев. Не все явления можно объяснить этим влиянием. Внутреннее личное благочестие, несмотря на отдельные временные подъемы и падения, связанные с перипетиями государственно-политической и хозяйственной жизни России, никогда не исчезало вполне, хотя часто как бы уходило из мира в некий духовный затвор из-за неудовлетворенности официальным духом Церкви. Этим народным благочестием укреплялись русские подвижницы, из каких бы социальных слоев они ни происходили, в этом смысле, все они черпали из одного и того же источника. Приведенные нами примеры хорошо показывают, что ни одно из сословий не было оторвано от этих источников. История русского старчества, о котором речь пойдет ниже, еще ярче обнаружит это явление.

У истоков подвижничества русских женщин, их любви к ближнему и преданности Богу мы видим образ Иулиании Оссориной (или Оссоргиной; † 1605); своим личным благочестием она не особенно отличалась от других женщин, но удивительны были ее социально-благотворительные труды: она ухаживала за заразными больными, раздавала милостыню так, что сама вынуждена была голодать; от этого образа на нас веет духом, не характерным для нравов конца XVI в., но зато сближающим его с образами многих русских женщин XIX столетия<sup>1193</sup>.

В кругу подвижниц, сложившемся под влиянием прп. Серафима Саровского, самой характерной чертой была совершенная преданность Богу. В своем духовном окормлении и руководстве прп. Серафим особое значение придавал

молитве и духовной любви к ближнему – социально-благотворительную деятельность он не поощрял. Из истории Серафимо-Дивеевского монастыря мы видим, что прп. Серафим, может быть больше, чем другие старцы, занимавшиеся духовным окормлением женщин, требовал от своих духовных дочерей аскетического делания. Не исключено, что в монастыре для этого уже была уготована почва, что там существовала аскетическая традиция, которую он продолжил, ибо крепкое основание для аскетического делания заложено было еще основательницей и предстоятельницей общины, монахиней Александрой Мельгуновой († 1794), которую преподобный знал лично. Образы юродивой во Христе Пелагеи Серебряковой († 1884) и других насельниц этих женских обителей говорят о том, что и после преставления святого аскетическая традиция не угасла, а была продолжена<sup>1194</sup>.

Со страниц «Жизнеописаний отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX в.»<sup>1195</sup> перед нами встают образы многих подвижниц: игуменьи Дорофеи из Знаменского монастыря под Тамбовом (том за январь); игуменьи Антонины из Сретенского монастыря под Каширой Тульской епархии (там же); монахини Дорофеи из Иоанновского монастыря в Москве (февраль); схимонахини Авраамии из Сретенского монастыря под Каширой (февраль); схимонахини Марфы из Арзамасского монастыря Нижегородской губернии; двух затворниц Марфы и Евдокии из Харькова (март); схиигуменьи Олимпиады, настоятельницы Алексеевского монастыря в городе Арзамасе Нижегородской губернии (август); монахини Елисаветы из Сретенского монастыря под Каширой (сентябрь). Или, например, монахиня Илария Кобелева (1810–1892), которая в 13 лет поступила послушницей в курский Троицкий женский монастырь, через 19 лет суровой подвижнической жизни приняла постриг, провела в этом монастыре 70 лет и все время, непрерывно, занималась благотворительной деятельностью<sup>1196</sup>.

Уже из этого перечня видно, что некоторые подвижницы вышли из одного и того же монастыря – свидетельство сохранявшейся там живой аскетической традиции. Характерно,

что в Нижегородской губернии, где расположена была Серафимо-Дивеевская обитель, наблюдался особый расцвет иноческого аскетизма; возможно, это был отблеск духовного подвига прп. Серафима Саровского, который явил собой вершину русского благочестия XIX в. Как уже было сказано, более или менее изучены лишь немногие тропинки на путях благочестивого подвижничества русских женщин; хотелось бы надеяться, что пути эти не окончательно потеряны для исторической науки и когда-нибудь удастся составить общую картину аскетического подвига русских женщин.

## 5. Епископат и «ученое монашество»

Для истории монашества синодального периода характерна еще одна черта: разрыв былой тесной связи с епископатом. До XVIII в. епископат происходил из недр монашества; хотя внешне архиерейский сан отделял епископа от рядовых монахов, но внутренне он придерживался тех же аскетических и церковно-политических воззрений, что и монахи. Положительные и отрицательные черты епископата объяснялись в основном его внутренней связью с господствовавшей традицией. Если епископы мало сделали для улучшения монастырской жизни, то именно потому, что она была для них чем-то повседневным и привычным, и лишь немногие архиереи, как мы знаем, могли вынести о ней объективное суждение. Об этой связи монашества с епископатом очень хорошо знал Петр Великий. Одновременно с мероприятиями, касавшимися монашества, он старался сформировать епископат из лиц, сочувствовавших его планам и церковной реформе. Подходящие кадры для этих целей он нашел в малороссийской церковной иерархии, которой были чужды воззрения монахов и архиереев из Великороссии; эта иерархия была более склонна к полному приятию петровских реформ или хотя бы не занималась оппозиционным подстрекательством и скрытой пропагандой среди подчиненного ей духовенства.

После дела царевича Алексея, вокруг которого пытались сплотиться консервативно настроенные старомосковские круги иерархии и монашества, Петр потерял доверие к великоросским архиереям. Его главным помощником в проведении церковной реформы и разных мероприятий, относившихся к Церкви, стал Феофан Прокопович; он был родом из Южной России и не испытывал особой симпатии к архиереям-великорусам. Местоблюстителем патриаршего престола Петр назначил сравнительно молодого епископа Стефана Яворского, который тоже был из «черкассов» (то есть малороссов), как называли его москвичи с насмешкой и не без враждебных чувств; когда

Петр заметил, что Стефан Яворский в душе не сочувствует его церковной реформе, он отодвинул его на задний план.

Характерно то, как долго тянулся период местоблюстительства – с 1700 по 1721 г.: Петр не мог сразу решиться на упразднение патриаршества. И пока не был решен принципиальный вопрос о форме высшей церковной власти, Петр продолжал свою политику – пополнял церковную иерархию малороссами, настоятелями монастырей тоже обычно назначались иеромонахи и архимандриты из Киевской митрополии. Такая политика продолжалась всю 1-ю половину XVIII в., особенно последовательно – при Елизавете (1741–1761)<sup>1197</sup>.

Монашество великорусских монастырей, верное допетровской традиции, с большим недоверием смотрело на малороссов как на «латинян»: так в свое время смотрели на них патриархи Иоаким и Адриан, монах Евфимий и другие. Епископ Иоасаф Горленко († 1754) пишет в своих письмах о том, что великорусы везде с недоверием относятся к малороссам<sup>1198</sup>. К тому же существовали и социальные различия между малороссийским и великорусским духовенством. Первое, пока оно жило под польской короной (Западная Россия, многие жители которой переселялись в Россию, по-прежнему принадлежала Польше), польско-литовскими законами было в некоторых правах уравнено с дворянством (шляхетством). До 1728 г. духовенство в Киевской митрополии, как и дворянство, имело право покупать землю и принимать в дар имения. Во времена императрицы Анны оно все еще сохраняло некоторые из привилегий, которых не было у великорусского духовенства<sup>1199</sup>. Это тоже было одной из причин взаимной неприязни между малороссийским и великорусским духовенством, ибо первое смотрело на последнее с презрением. Епископы из Малороссии отличались особым высокомерием, крутым администрированием и жестоким обращением с подчиненным им приходским духовенством и монашеством. Можно вспомнить ряд архиереев такого типа, например, Гедеон (Вишневецкий), епископ Смоленский (1728–1761); Тимофей (Щербацкий), митрополит Московский (1757–

1767); Амвросий (Зертис-Каменский), архиепископ Московский (1767–1771), в 1771 г. убитый народом во время «чумного бунта»; Пахомий (Симанский), епископ Тамбовский (1751–1766); Арсений (Мацеевич), митрополит Сибирский (1741–1742) и Ростовский (1742–1763); Павел (Конюскевич), митрополит Сибирский (1758–1767); Кирилл (Флоринский), епископ Севский (1766–1778)<sup>1200</sup>.

Епископы из малороссов часто делали чрезвычайно стремительную карьеру. Епископ Гедеон (Криновский), который своими проповедями произвел большое впечатление на императрицу Елизавету, уже в 27 лет стал архимандритом Савво-Сторожевского монастыря, но не управлял им, а жил в Петербурге; год спустя он был назначен членом Святейшего Синода и архимандритом Троице-Сергиевой лавры; в 31 год он получил Псковскую епархию, но еще через два года (22 июля 1763 г.) его блестящая карьера оборвалась внезапной смертью<sup>1201</sup>.

До секуляризации 1764 г. епархиальные кафедры, подобно монастырям, владели обширными вотчинами и получали от них значительные доходы. Они располагали очень большим числом слуг, особенно если кафедры эти занимали епископы-малороссы. Общее число слуг и управляющих составляло от 31 до 135 человек. Ростовская епархиальная кафедра владела землей, на которой жило 16796 крестьян, плативших до 5000 руб. оброка, а еще «дани», взимаемые с духовенства, таким образом, общая сумма доходов архиерея доходила до 8000 руб. Между тем, по штатам 1764 г. на содержание Ростовской кафедры назначалось всего 2014 руб. Возможно, это обстоятельство и стало причиной протеста против секуляризации со стороны Ростовского митрополита Арсения Мацеевича, который не из одних только принципиальных соображений так решительно и остро выступил против реформы Екатерины<sup>1202</sup>.

Именно со стороны епископов-малороссов Арсения Мацеевича и Павла Конюскевича последовали открытые протесты против секуляризации. Это явилось причиной, из-за которой Екатерина стала с недоверием относиться к

малороссам и заботилась о том, чтобы впредь, после 1764 г., архиерейские кафедры занимали великорусы. В ту пору (1763-64) из 26 епархиальных архиереев лишь 12 были великорусами. Однако мероприятия Екатерины, имевшие к тому же несколько частный характер, не могли уничтожить пропасть между епископом и духовенством, – пропасть, которая со временем становилась все глубже<sup>1203</sup>.

В середине XVIII столетия появилось одно любопытное сочинение. Его автор утверждает, что «епископ» и «пресвитер» обладают одной и той же благодатью священства и что различие между тем и другим саном – явление относительно позднее, сложившееся исторически. В то же время автор очень резко критикует епископат и монашество вообще, ибо оно и внешне, и внутренне отдалилось от духа древней Церкви<sup>1204</sup>. Это анонимное сочинение, распространявшееся среди духовенства, исследователи приписывают протоиерею Петру Алексееву, клирику Архангельского собора Московского Кремля. Он известен своим оппозиционным отношением к Московскому митрополиту Платону и вообще к епископату и монашеству, что видно из его переписки с духовником императрицы Екатерины влиятельным протоиереем Панфиловым. Алексеев написал еще одно сочинение под названием «Можно ли достойному священнику, миновав монашество, произведену быть в епископа», которое по своим доводам весьма близко к «Сочинению против епископов»<sup>1205</sup>. Такого рода рассуждения можно объяснить различиями в социальном и материальном положении между белым духовенством и быстро шедшим в гору во 2-й половине XVIII в. так называемым ученым монашеством, которое вместе с епископатам и монастырским монашеством составляло черное духовенство<sup>1206</sup>.

Ученое монашество составляли лица, получившие высшее образование в духовных академиях и постригшиеся после этого в монахи. Ученые монахи приходили в Московскую Русь уже в XVII в. из Южной России, то есть из Киевской митрополии, и из Западной России. Почти все они были тогда выпускниками Киевской Духовной Академии. К их числу принадлежал, например, уже известный нам Симеон Полоцкий. Во 2-й

половине XVII в. они приезжали в Москву и ввиду недостатка в образованных богословах забирали в свои руки всю педагогическую деятельность, вначале в московской Славяно-греческой Академии, а в XVIII в. – и в новооснованных духовных семинариях.

«Объявлением о монашестве» 1724 г. разрешалось постригать в монахи выпускников духовных академий, занятых преподавательской деятельностью, по достижении ими 30-летнего возраста<sup>1207</sup>. Они получали более высокое жалование, чем монастырские монахи, и обычно сразу рукополагались в иеромонахи. Если потом они служили ректорами духовных семинарий, то их одновременно назначали настоятелями монастырей, и тогда они получали два оклада. При императоре Павле в 1799 г. вышел указ, по которому иеромонахи, занятые педагогической деятельностью, приписывались к городскому собору и получали часть его доходов. Уже в 1766 г. епископам и ученым монахам разрешено было свободно распоряжаться своим имуществом (деньгами, книгами, платьем), тогда как монастырским инокам указами Петра это было запрещено; епископы и ученые монахи могли завещать свое имущество родственникам и другим лицам, в то время как собственность монастырских монахов переходила после их смерти в распоряжение государства<sup>1208</sup>. Таким образом, ученые монахи были более состоятельными людьми, чем монастырские монахи или приходские священники (за исключением настоятелей больших городских соборов или богатых приходских церквей); они были лучше обеспечены и по сравнению со своими коллегами – преподавателями духовных академий и семинарий, остававшимися в мирском звании.

Распоряжение, содержащееся в «Объявлении о монашестве» 1724 г., о том, что постригать можно лишь по достижении 30 лет, по отношению к ним часто тоже не соблюдалось. Указом Святейшего Синода от 29 мая 1832 г. это нарушение канонів было легализовано. Отныне официально разрешалось освобождать от послушнического искуса в монастыре выпускников духовных академий, изъявивших желание принять монашеский постриг, то же самое относилось и

к вдовым священникам, решившим постричься в монахи<sup>1209</sup>. Для студентов духовных академий возрастной ценз для пострига был снижен до 25 лет, и постригали их тоже сразу, без послушничества<sup>1210</sup>. Получив диплом академии, такие студенты, если по своим знаниям и способностям они могли заниматься преподавательской деятельностью и при этом выражали желание принять монашеский постриг, вступали на довольно однообразную жизненную стезю. Вскоре после пострига они рукополагались в иеромонахи и получали место преподавателя в духовной семинарии (особенно одаренные оставались доцентами в академии), потом они служили инспекторами и ректорами духовных семинарий, было принято также возводить ректора семинарии в архимандриты, за этим следовало ректорство в духовной академии. Нередко такими архимандритами-ректораами становились лица в возрасте от 28 до 35 лет. Чисто номинально они назначались настоятелями монастырей, в которые на деле они просто один раз заезжали в гости или и вовсе их никогда не видели. Последним звеном в этой цепи восхождения была епископская хиротония<sup>1211</sup>. В этом случае получалось, что епископ прежде никогда не жил в монастыре и был, собственно, целибатным священнослужителем<sup>1212</sup>. Поскольку число епархий в XVIII-XIX вв. увеличилось в три раза, а во многие епархии назначались викарные архиереи, то было совсем не редкостью, когда ученый монах через 10–12 лет становился епископом.

Уже во 2-й половине XVIII столетия епископы не из числа ученых монахов стали исключительным явлением. В этом случае почти всегда это были в высшей степени достойные лица, но поскольку они не выдвигались в первые ряды церковной иерархии, то их скоро забывали даже историки Русской Церкви. В личной жизни и в своих воззрениях они самым тесным образом были связаны с истинно аскетической традицией православного монашества.

Может быть, на первое место среди них следует поставить архиепископа Варлаама (Петрова; † 1802), который после хиротонии всю оставшуюся жизнь, 34 года, пребывал на одной и той же кафедре, что в ту пору и позже, в XIX в., было большой

редкостью, служил он в Сибири – архиепископом Тобольским (1768–1802). Это был настоящий аскет в епископском облачении, смиренный, добрый, бескорыстный, все свое содержание он отдавал нуждающимся. Духовенство епархии безгранично любило Варлаама потому, что при его предшественнике, митрополите Павле Конюскевиче, оно много натерпелось от крутых административных мер; любил его и народ, который сумел высоко оценить подлинно христианские черты характера владыки. Свою иноческую юность он провел в Александро-Невском монастыре в Петербурге под руководством старца Досифея, и этот старец воспитал из него истинного монаха и подвижника. Варлаам был братом митрополита Новгородского и Петербургского Гавриила. Это родство способствовало хиротонии Варлаама во епископы после недолгого настоятельства в монастыре; впрочем, по своим личным качествам он был гораздо более достоин архиерейства, чем большинство современных ему епископов<sup>1213</sup>.

Архиепископ Екатеринославский Иов (Потемкин; 1750–1823) был, насколько мы сумели это выяснить, единственным русским епископом XVIII в., сформировавшимся под духовным руководством старца Паисия Величковского, подвизавшегося в Молдавии. Он был двоюродным братом знаменитого князя Г. А. Потемкина, перед ним открывалась блестящая офицерская карьера<sup>1214</sup>, но он пренебрег ею и в 29 лет неожиданно вышел в отставку; в 1779 г. он отправился в Молдавию, где несколько лет провел под руководством старцев, которые были связаны с Паисием. Затем мы видим его уже настоятелем Успенского монастыря в Бессарабии (1785–1793), впоследствии Иов стал епископом Феодосийским (1793–1797), потом Минским (1797–1812) и, наконец, архиепископом Екатеринославской епархии (1812–1823). Будучи епархиальным архиереем, он отличался особой энергией, независимым поведением в отношениях с Синодом и настойчивостью в проведении мероприятий по улучшению монастырской жизни<sup>1215</sup>.

Ближайшим помощником митрополита Гавриила в ту пору, когда он управлял Тверской епархией (1763–1770) и предпринимал там первые попытки возрождения монастырской

жизни, был настоятель Отроча монастыря (1765–1773) Арсений (Верещагин; 1736–1799). Впоследствии, уже будучи митрополитом Новгородским и Петербургским, Гавриил продолжал свое дело, благодаря чему вошел в историю старчества, а архиепископ Арсений Верещагин, управлявший несколькими епархиями – Архангельской (1773–1775), Тверской (1775–1783) и Ростовской (1783–1799), везде с большим размахом и успехом занимался совершенствованием образования приходского духовенства и организацией духовных школ<sup>1216</sup>.

В XIX в. епископы, вышедшие не из среды ученого монашества, по-прежнему были редким явлением. Напомню о двух архиереях: Ювеналии (Половцеве; 1826–1904), архиепископе Литовском (1898–1904), и Флавиане (Городецком; 1840–1912), митрополите Киевском (1903–1912)<sup>1217</sup>. Ювеналий Половцев был единственным архиереем, прошедшим школу у старцев Оптиной пустыни. Дворянин по рождению, офицер, окончивший высшее артиллерийское училище, он в 1847 г. ушел в Оптину пустынь и провел там семь лет послушником у старца Макария (Иванова); став иеромонахом, он много лет провел в Иерусалиме в русской миссии. Впоследствии, будучи епископом Курским (1893–1898), а затем архиепископом Литовским (1898–1904), Ювеналий принадлежал к числу самых достойных иерархов Русской Церкви, его собственная жизнь и его духовное воздействие на окружающих свидетельствовали, что он не забыл уроков Оптиной; свою глубокую благодарность старцам Оптиной пустыни он выразил в сочинении «Жизнеописание настоятеля Моисея»<sup>1218</sup>.

Третьим и самым выдающимся деятелем Церкви, который хотя и не сделал блестящей внешней карьеры, зато стоял на высоте подлинно подвижнического жития, был Игнатий Брянчанинов. Он принадлежал к той небольшой группе русских архиереев, которая черпала свои воззрения в аскетически-мистическом предании древней Восточной Церкви, для которой это предание стало основой жизни и делания. Подобно архиепископу Ювеналию Половцеву, и даже в еще большей степени, чем он, Игнатий был учеником русских старцев; он

продолжил эту традицию в своих сочинениях, сыгравших большую роль в духовном возрастании новых поколений русского иночества<sup>1219</sup>.

Но было бы несправедливо утверждать, что в среде ученого монашества, не прошедшего монастырской школы, было совершенно утрачено понимание смысла и значения аскетических основ монашеского жития. Несмотря на внутреннюю расколотость церковной жизни, в результате чего в монашестве образовалось два параллельных течения: «синодальное монашество», не предпринимавшее никаких усилий, чтобы вернуться к древнему аскетическому преданию, с одной стороны, и старчество и другие проявления подлинного подвижничества, взаимно обогащавшие друг друга, с другой, – однако старчество и подлинный аскетизм все же создавали вокруг себя религиозную атмосферу, которая оказывала интенсивное воздействие на мир. Кто с напряженным вниманием и без предубеждения изучает духовную культуру России 1-й половины XIX в., тот непременно обнаруживает, каким могучим было подземное аскетическое течение в этой культуре – и не только внутри монастырских стен, но и вне их. Это было запаздывающее проявление духовных сил русского христианства, которые в московскую эпоху не обрели для себя подходящей сферы приложения, а в безбожном XVIII столетии вынуждены были прятаться и таиться; теперь же они обнаруживали себя повсюду, и если не особенно сильно на поверхности, то все-таки достаточно интенсивно, чтобы не остаться без последствий. Ученое монашество и происходивший из его среды епископат тоже не прошли мимо этого влияния. Знакомясь с биографиями епископов синодальной эпохи, мы обнаруживаем три основных группы архиереев.

Первую группу составляют лица, которые с юности расположены были к монашеской жизни или попали под воздействие той аскетической атмосферы, о которой мы только что говорили. Преподавание в духовных школах или административная деятельность на архиерейских кафедрах их не удовлетворяли. После нескольких лет архиерейства, в

течение которых они больше думали о своей внутренней духовной жизни, чем о внешней карьере, они оставляли кафедры и уходили в монастырь. Для XVIII в. самым характерным явлением такого рода было житие епископа Воронежского св. Тихона Задонского. Из истории XIX в. можно вспомнить и назвать несколько имен.

Среди первых тут придется упомянуть одну из самых замечательных личностей – Амвросия Орнатского, епископа Пензенского (1778–1827)<sup>1220</sup>. После окончания Петербургской Духовной Академии Амвросий некоторое время преподавал в духовной семинарии в Новгороде, в возрасте 27 лет он принял монашеский постриг (1805), после этого (1808–1816) он последовательно был настоятелем в трех обителях; вероятно, пребывание в московском Новоспасском монастыре, где в эти годы оживился интерес к аскетическим подвигам и установились тесные отношения с Саровской пустыней<sup>1221</sup>, известной своим строгим аскетическим духом, не прошло бесследно для юного архимандрита Амвросия. Следующие три года Амвросий был уже викарным епископом Новгородской епархии (1816–1819), а потом самостоятельно управлял Пензенской епархией. Но административная деятельность была ему не по душе, и в 1825 г. он обратился в Синод с прошением уволить его на покой.

Лишь два года провел Амвросий на покое в Кирилло-Белозерском монастыре, его аскетическая жизнь, как и раньше, в годы настоятельства и управления епархиями, была житием затворника. Весь день проводил он безвыходно в своей бедно устроенной келье, был не склонен принимать посетителей и разговаривать с монахами; трапеза его была скудна, часто за целый день он вкушал лишь одну просфору и не дотрагивался до вареной пищи. Свои деньги (архиерейскую пенсию) он раздавал нуждающимся. Письма, которые он получал, оставались лежать нераспечатанными у порога кельи, но ответы на эти письма, как свидетельствовал позже его келейник, были написаны так, словно подвижник читал их. Лишь ночью выходил он из кельи и до рассвета простаивал с воздетыми горе руками пред церковной дверью – так делал и старец Серафим (они были современниками) за 1000 километров от него в саровском

лесу, – творя при этом безмолвную молитву, будь то летом или в самый свирепый зимний мороз. 27 декабря 1827 г. подвижник в архиерейском сане преставился в Царство Небесное, к которому он давно уже устремился всеми своими помыслами и всей душой. Отрекшись от мира, он жил как бы вне времени, отложив все заботы и попечения; он не был старцем, он принадлежал к тем подвижникам Восточной Церкви, которые стремились лишь к внутреннему совершенствованию и к тому, чтобы стяжать личное спасение.

Епископ Иеремия (Соловьев; 1799–1884) с юности был расположен к аскетическому житию, но со смирением, хотя и против собственной воли, шел по той жизненной стезе, которая была ему суждена. С отличными успехами закончил он духовную семинарию в Севске, преподавал там греческий язык, но вдруг оставил свое место и ушел послушником в Печерский монастырь под Брянском, где ему пришлось пасти скот; в 1823 г. он принял монашеский постриг. Однако ректор духовной семинарии, впоследствии знаменитый проповедник архиепископ Иннокентий (Борисов), уговорил его поступить в духовную академию. После трех лет занятий в академии Иеремия, превосходивший способностями всех студентов своего курса, вдруг не явился на экзамен – сделал он это, чтобы не получать степень магистра, стремление к которой, по его мнению, несовместимо с иноческим смирением. Несмотря на это, академия впоследствии присвоила ему магистерскую степень без экзаменов. В последующие годы (1827–1841) ему пришлось заниматься преподавательской деятельностью; после епископской хиротонии он управлял несколькими епархиями, последней из них была Нижегородская (1850–1857). Архиерейское служение оказалось для Иереии нелегким делом, ибо по своей внутренней сути он был чужд ограниченному духу синодальной церковности, это служение было для него исполнено скорбей и конфликтов. В 1857 г. он, подобно епископу Амвросию, оставил кафедру и ушел в монастырь, где принял великую схиму (1861) и остаток жизни († 1884) провел в монастырской келье<sup>1222</sup>.

И еще несколько имен заслуживают упоминания: Мелетий (Леонтович; 1784–1840), архиепископ Харьковский (1835–1840), пользовавшийся величайшим уважением в своей епархии; Иаков (Вечерков; 1792–1852), архиепископ Нижнего Новгорода (1847–1850), который, по словам Никанора Бровковича, «умер... положительно от постнического истощения»; Антоний (Амфитеатров), архиепископ Казанский (1866–1879)<sup>1223</sup>.

Мы приводим эти примеры, чтобы показать, что сама по себе педагогическая и административная деятельность не была непреодолимым препятствием для неукоснительного соблюдения в своей личной жизни иноческих обетов. Разумеется, нужна была духовная собранность и сильный характер, чтобы, исполняя столь ответственную и высокую должность в миру, в личной жизни отрешиться от мира. Если проследить биографии и деятельность епископов XIX в., то обнаружится большое различие между архиереями 1-й и 2-й половины столетия. Епископы, жившие в 1-й половине века, – это личности более своеобразные и сильные, чем архиереи 2-й половины века. Они страдали от «синодального духа», все глубже проникавшего в сердце церковной жизни, но, не проявляя внешней оппозиции, не желая тратить на нее свои духовные силы, они устремляли эти силы на личное совершенствование. Здесь в первую очередь следует назвать имена двух маститых иерархов, двух современников: Филарета Дроздова, митрополита Московского (1821–1867), и Филарета Амфитеатрова, митрополита Киевского (1837–1857).

Фигура митрополита Филарета (1782–1867)<sup>1224</sup>, который в течение 46 лет управлял Московской епархией, на протяжении почти полстолетия была средоточием церковной жизни России; это был иерарх, воззрения и дух которого, пронизывающие все его труды, сохраняли свое воздействие на жизнь Церкви и после его кончины; это был человек с сильным характером и огромной духовной силой и энергией, человек, который благодаря этим своим качествам умел скрыть внутренний трагизм своей души. Внешне Филарет Дроздов представлял собой столп официальной Церкви, который удивительным образом являлся и столпом истинно церковного духа;

разноречивая оценка этой личности свидетельствует, что он умел скрывать свой внутренний душевный трагизм. Его замкнутость и сдержанность, его удивительная способность не выражать своих настоящих взглядов в высказываемых мнениях дали ему возможность, при всем его внутреннем трагизме, стоять в центре церковной жизни – и когда! – в эпоху императора Николая I. Самый верный ученик и почитатель Филарета, архиепископ Савва Тихомиров (1819–1896), который был особенно ему близок и больше любого другого был вхож к нему, в своей с чрезвычайным педантизмом написанной «Хронике моей жизни» сообщает много сведений о Филарете, но все они больше служат внешней характеристике этого иерарха, чем раскрывают его душу, хотя Савва, конечно, знал больше, чем написал. Ко всему прочему Савва издал еще массу материалов по административной деятельности Филарета, которая до сих пор не до конца осмыслена исследователями. Со страниц этих книг перед нами предстает князь Церкви, который был словно слугой двух господ: Небесного и земного. Да, Филарет часто позволял себе критически высказываться об отношениях между государством и Церковью, но всегда лишь до известного предела. Ни один другой иерарх синодальной эпохи не сделал так много, как Филарет, для религиозного обоснования и оправдания государственно-политического строя России, ее самодержавия; служение Церкви государству не противоречило его церковным взглядам, которые скорее всего можно было бы соотнести с консервативными воззрениями Иосифа Волоцкого<sup>1225</sup>. Он не использовал всего своего великого авторитета для того, чтобы предложить неотложные реформы. Когда после кончины Николая в жизнь Русской Церкви постепенно начал проникать новый дух, дух «60-х годов», Филарет, хотя сам с осторожностью сделал некоторые предложения (скорее относительно метода церковного управления, чем в смысле настоящей реформы), все-таки решительно противился этому духу<sup>1226</sup>.

Вероятно, наша оценка вызовет критические возражения, но, насколько нам удалось проникнуть во внутренний мир Филарета Дроздова, мы пришли к выводу, что этот иерарх не

был решительным противником государственной церковности своей эпохи; он лишь хотел в ее рамках обеспечить большой простор для Церкви, не посягая на государственную опеку над Церковью, путем исключения некоторых нездоровых явлений из церковной жизни он хотел духовно укрепить Церковь, которая по-прежнему должна была оставаться под государственной опекой. Ясно, что в таких воззрениях Филарета можно видеть лишь паллиатив; «Филарет Мудрый», как называл его император Николай, считал духовные силы Церкви слишком слабыми для борьбы с государством за свою свободу, а ведь ни один из его современников не знал внутренней жизни Церкви лучше, чем сам Филарет. Эпоха Филарета была периодом, когда правительство, пользуясь своим правом опеки, пыталось еще глубже проникнуть во внутреннюю жизнь Церкви, и, несмотря на все сказанное выше, именно Филарет был той силой, которой удавалось частично затормозить эти усилия правительства, – но лишь в тех сферах, где, как он считал, в «симфонии» государства и Церкви не могло возникнуть диссонанса.

Другой Филарет, митрополит Киевский (1779–1857, 1837–1857), – «Филарет Благочестивый», как его называл император Николай, – своими воззрениями был близок Филарету Дроздову и тоже был консерватором, но его консерватизм питался из иных источников, чем консерватизм Филарета Московского. К государственной церковности в России он относился непримиримо и свою оппозицию выражал тем, что не являлся на заседания Святейшего Синода, членом которого состоял. Но авторитет его в Церкви был столь велик, что правительство молча терпело такую обструкцию. Сам строгий аскет, умевший сочетать достоинство церковного иерарха с личным смирением, он, подобно Филарету Дроздову, не был сторонником далеко идущих реформ. Впрочем, в одном вопросе они придерживались противоположных мнений. Филарет Дроздов был сторонником перевода Священного Писания с церковнославянского языка на русский, к чему с неодобрением относилось правительство Николая I, в то время как Филарет Киевский был решительным противником такого перевода<sup>1227</sup>. Неодинаковы были и их взгляды на монашество. Филарет

Московский не был склонен к поощрению старчества, можно даже сказать, он отчасти и не одобрял его, видя в старчестве некое посягательство на иерархический строй Церкви. А Филарет Киевский уже в ту пору, когда управлял Калужской епархией (1819–1825), много сделал для того, чтобы в Оптиной пустыни, которая находилась в его ведении, глубоко укоренилось старчество, и впоследствии он всегда относился к старцам благожелательно и покровительственно. Его литературное наследие по объему нельзя и сравнивать с наследием Филарета Дроздова, но черты личности автора проступают в его письмах отчетливее и яснее, чем в письмах Филарета Московского. «Филарет Благочестивый» не был так красноречив, так логически последователен в рассуждениях, как Филарет Московский, письма его кратки, но они исполнены смирения, глубокомыслия, духовной силы и удивительной простоты. Знакомясь с его письмами, читатель сразу замечает, насколько чужд был Филарет Киевский официальному духу церковной власти, как страдал он от государственной церковности, но страдание это нес с аскетическим смирением<sup>1228</sup>.

Позиция Филарета Московского и его сдержанность по отношению к государственной церковности оказали определенное влияние на архиереев, вторую, довольно многочисленную группу епископов XIX в. частично составляли именно те владыки, которые сделали выводы из его церковной политики. Это были епископы, умевшие держаться в рамках государственной церковности. Часть из них просто не оказывала открытого противления духу синодальной эпохи, другие же – особенно во время обер-прокурорства К. П. Победоносцева (1881–1905)<sup>1229</sup> и позже, до 1917 г., – были убежденными проводниками этого духа. Они целиком посвящали себя административной деятельности, которая поглощала все их время и все их силы, так что не оставалось уже ни времени, ни возможностей для попечения о спасении собственной души. Связь между епископами этого типа и верующими их епархий была слабой и непрочной. Архиепископ Никанор Бровкович (1826–1890), сам не чуждый этому направлению, пожалуй, даже

один из его представителей, повествует в своих «Биографических записках» о многих архиереях 50–70-х гг. и показывает, в какой атмосфере протекала их деятельность и как ненормальны были подчас отношения епископов не только к Синоду, но и к обществу и народу<sup>1230</sup>.

В этой группе архиереев мы найдем много замечательных проповедников, много превосходных администраторов, всех их и не перечислить – это увело бы нас слишком далеко в сторону от нашей темы. Более или менее успешной деятельности епископов чрезвычайно мешало практиковавшееся уже с середины XIX в., а позже, при обер-прокуроре Синода К. П. Победоносцеве, ставшее вполне целенаправленным, частое перемещение архиереев из епархии в епархию. Епископы по два-три года управляли епархией, а потом их переводили в другую, часто в противоположном конце России, где местные и национальные условия были совсем иными, чем на прежнем месте; из-за этого они не успевали завязывать тесных отношений с клиром и верующими, за краткий срок пребывания на кафедре им не удавалось предпринять и завершить каких-либо полезных мероприятий. «Записки» Никанора дают много примеров того, как вследствие этой системы управления, созданной Синодом и обер-прокурором, многие хорошие и полезные мероприятия отдельных епархиальных архиереев либо оставались незавершенными, либо вовсе сводились на нет. Не только во времена Победоносцева, но и раньше епископ, проявивший некоторую независимость или говоривший правду, как, например, Томский епископ Агапит (Воскресенский; 1834–1841; † 1854) или архиепископ Донской Иоанн (Доброзраков; 1847–1867; † 1872), вынужден был уходить на покой<sup>1231</sup>. Особую известность приобрела судьба архиепископа Иркутского Иринея (Нестеровича; 1783–1864), который при Николае I стал жертвой государственного вмешательства в жизнь Церкви, вначале он даже был объявлен сумасшедшим, а остаток своей жизни провел на покое в монастыре<sup>1232</sup>.

К третьей группе епископов можно отнести тех архиереев, которые были учеными в иноческом клобуке. Их судьба тоже не всегда была легкой. Русская богословская наука, главным

образом догматика, сравнительное богословие, апологетика и литургика, в эпоху императора Николая I, а отчасти и позже, из-за государственной опеки и консервативных воззрений митрополита Филарета не предоставляла возможностей для объективного научного исследования.

Уже не раз упоминавшийся здесь архиепископ Никанор Бровкович, немало сделавший в области богословских наук, рассказывает нам о трудностях, с которыми приходилось сталкиваться во время учения в духовной академии и впоследствии, и не только ему, но и многим его современникам. Он пишет, что в 50-е гг. в академиях принято было замалчивать острые вопросы, талантливые преподаватели часто устранились от ведения «опасных дисциплин» и вынуждены были жертвовать своими познаниями и работать в области дисциплин «неопасных», вроде греческого языка или христианской археологии<sup>1233</sup>. «Записки» Никанора характеризуют не только состояние духовных школ в 50–60-е гг., но и положение ученого монашества. Для того чтобы дополнить нашу характеристику синодальной эпохи, упомянем имена еще двух лиц, отмеченных трагедией пытливого духа и дарования.

Одним из них был архимандрит Макарий Глухарев (1792–1847). Он отличался врожденным талантом и блестящими знаниями еврейского языка и Ветхого Завета, что позволило ему заниматься разносторонней научной деятельностью. У него было открытое сердце, исполненное смирения и любви, в сочетании с энергией и устремленностью к одной ясной цели – переводу Священного Писания на русский язык. Вначале он не собирался принимать монашеский постриг. Но, став преподавателем Екатеринославской семинарии, куда его направили после окончания духовной академии, он близко сошелся с уже известным нам епископом Иовом (Потемкиным) и некоторыми другими иноками из Молдавии, принадлежавшими к окружению Иова, и таким образом соприкоснулся с аскетическим духом школы старца Паисия Величковского. Он принял постриг, некоторое время провел в Глинской пустыни у старца Филарета, изучая аскетические сочинения. Потом он стал ректором Костромской духовной

семинарии. Его научные планы – перевести Священное Писание на русский язык и издать перевод – не встретили одобрения Синода, ему даже было рекомендовано прекратить свои опыты по переводу Писания. Обиженный и возмущенный, он оставил должность ректора и вернулся в Глинскую пустынь (1825). Впрочем, Макарий был человеком, который не мог просто уйти в монастырь и предаться созерцательной жизни. У него вызревал план миссионерской деятельности среди языческих народов Сибири.

В 1829 г. он отправился в Сибирь, а год спустя, в 1830 г., основал Алтайскую миссию и посвятил ей все свои силы – его миссионерские подвиги явились одним из самых ярких эпизодов в истории русской миссии. Благодаря своим лингвистическим познаниям и способностям к языкам, Макарий легко выучил язык туземцев; он составил словарь и перевел на местный язык Псалтирь, молитвы, Евангелие от Матфея, чинопоследование таинства крещения и прочее. 14 лет подвизался он на Алтае, неутомимо и самоотверженно, но так и не дождался серьезной поддержки со стороны синодальных бюрократов, которые выдавали ему для миссии смехотворно нищую сумму в 570 руб. ежегодно. Макарий не стремился к тому, чтобы любой ценой добиться внушительного числа новообращенных и представить Синоду впечатляющую статистику, проповедуя христианство, он не прибегал ни к мерам давления, ни к обольщению туземцев. Для него важно было не число обращенных, а подлинно христианское просвещение новых чад Церкви. И на Алтае он продолжал работать над переводом Священного Писания, надеясь убедить Синод своими записками в необходимости и пользе перевода, но в этом не преуспел. Изнемогая духовно и страдая от телесных недугов, Макарий вынужден был в 1843 г. вернуться обратно в Россию. Последние годы он провел в монастыре Орловской епархии, собираясь в случае выздоровления совершить паломничество в Иерусалим ко святым местам, скончался он 18 мая 1847 г. «Макарий был истинный слуга Христа Бога», – сказал Московский митрополит Филарет после его кончины, но похвала эта запоздала: талантливый ученый, блестящий гебраист, строгий монах уже

переселился в иной мир, будучи в гораздо большей степени жертвой синодальной системы, чем своих неустанных трудов. Его судьба может служить еще одним доказательством того, как плохо умела эта система использовать на благо Церкви находившиеся в ее распоряжении силы, – эта система с ее окаменелым, застывшим духом зачастую просто губила их<sup>1234</sup>.

«История архимандрита Феодора Бухарева» разыгралась в 60-е гг., когда Россия переживала чрезвычайно драматический период своей духовной истории: церковная жизнь или, лучше сказать, часть духовенства и церковной иерархии соприкоснулась в это время с треволнениями политической мысли.

Феодор Бухарев (1824–1871) еще учеником привлек к себе внимание преподавателей. В 1846 г. он закончил Московскую Духовную Академию и сразу же постригся в монахи; впоследствии он открыто признавался, что сделал это по своей болезненности и ради собирания души, а еще для того, чтобы целиком посвятить себя богословской науке.

Лекции по экзегетике, которые он читал в Московской Академии, вызвали настоящий восторг у студентов, глубина и образность этих лекций, а также отказ от схоластических приемов в изложении материала (свойственных его предшественникам по кафедре) позволили молодому ученому внести свежую струю в академическую жизнь. Даже митрополит Филарет, который сам был не вполне чужд схоластическому духу, поначалу благоволил к Феодору. Живое и образное истолкование евангельской и апостольской эпохи отличает и труд Бухарева «Несколько статей о святом апостоле Павле» (вышел в 1861 г.), в котором содержится глубокое сопоставление Ветхого и Нового Заветов. Знаменитые «Выбранные места из переписки с друзьями» Гоголя, в свое время вызвавшие бурную полемику, произвели очень сильное впечатление на Бухарева. В защиту Гоголя он написал сочинение «Три письма» (1848), которое показал митрополиту Филарету, тот решительно не одобрил его. («Три письма» были напечатаны только в 1861 г.). Между тем у молодого преподавателя появились сложности и трения в академии в

отношениях с ректором, главным образом из-за некоторых пояснений, содержащихся в его лекциях, которые были сочтены слишком «либеральными» и «протестантскими»; вскоре Бухарева возвели в сан архимандрита и перевели в Казанскую Духовную Академию на менее опасную кафедру догматического богословия.

Лекции в Казани снова вызвали сочувствие и восторг у студентов, ибо и здесь Бухарев демонстрировал новый метод, давал новые оценки и опирался на совершенно новый научно-критический подход. Его проповеди создали ему большую популярность в обществе. «Вечера у отца Феодора», где живо обсуждались религиозные вопросы и на которых главным оратором был он сам, причем в беседах своих проявлял явную склонность к мистицизму, оказались в центре духовной жизни казанского общества, что опять-таки вызвало недовольство начальства. Бухарева на этот раз перевели в Петербург в Комитет духовной цензуры, где, как надеялись, занятия, духовно истощающие человека, исцелят его от излишних волнений крови.

На новом месте Бухарев нажил себе врага – издателя журнала «Домашняя беседа» В. И. Аскоченского, человека, который был воплощением ригористичного религиозного консерватизма, «мрачным изувером», как охарактеризовал его впоследствии Бухарев. Запрет некоторых статей Аскоченского вызвал у того неутолимую ненависть к Бухареву. Письмо Аскоченского ученому совету Московской Академии с обвинением Бухарева было составлено в такой грубой форме, что ученый совет переслал это письмо Бухареву с рекомендацией подать на Аскоченского в суд за оскорбление чести, но Бухарев не сделал этого.

В 1860 г. вышла его книга «О православии в отношении к современности» – попытка опереться на основы христианского учения для урегулирования общественных отношений путем примирения христианства с социально-политической жизнью. Некоторые рассуждения автора не утратили интереса и для читателя наших дней, в ней сделаны первые шаги в решении проблемы «христианского социализма» в соответствии с

господствовавшими тогда воззрениями на необходимость социальных реформ русской жизни<sup>1235</sup>. Книга Бухарева вызвала критику и брань Аскоченского, который назвал автора «еретиком», «безбожником» и вообще перешел все границы приличия. Несмотря на это, Бухарев в качестве цензора допустил эту критику к печати, свой же ответ опубликовал в журнале «Сын Отечества», где еще раз изложил свои рассуждения о социальных задачах христианства. Но интриги Аскоченского не остались без успеха – архимандрит Бухарев потерял место цензора и был переведен в переяславский Никитский монастырь. Его новый труд «Апокалипсис», работе над которым он посвятил много лет, цензура не допустила к печати, нападки Аскоченского продолжались. Переживая тяжелую внутреннюю борьбу, которую особенно обострили его телесные недуги и чувство душевной разбитости, архимандрит Феодор пришел к решению сложить с себя монашеский сан. Произошло это летом 1863 г. Этот шаг он оправдывал тем, что для него стало невозможным и дальше оставаться монахом, потому что внутренне он всем сердцем протестовал против тех, к послушанию которым обязывали его иноческие обеты.

Этот шаг еще более углубил трагизм его личности. Не имея средств к существованию, многими презираемый, получая помощь лишь от нескольких друзей, Бухарев прожил еще семь лет. Трудно понять другой его поступок, совершенный вскоре после 1863 г., – женитьбу. Все его попытки найти место службы оказались безуспешными. Он жил на нищие гонорары за маленькие журнальные статьи и на те деньги, которые давали ему немногие из его знакомых; митрополит Филарет тоже несколько раз тайком посылал ему деньги. В 1871 г. Бухарев умер после долгой болезни.

В 1865 и 1866 г. ему удалось напечатать еще две книги, в них обсуждаются те же темы, что и в первых его трудах; вторая из этих книг, «Моя апология» (1866), была последней попыткой дать ответ на исходившую и из консервативных, и из либеральных кругов критику его взглядов на социальные задачи христианства, а также попыткой оправдаться в самых разных, часто неосновательных обвинениях, возводимых на него<sup>1236</sup>.

Бухарев был жертвой не одного только церковного консерватизма, ибо и в либеральных кругах он не встретил подлинного понимания. Его надежда после снятия с себя монашества найти сторонников в этих кругах и принести таким образом пользу оказалась тщетной.

Для Бухарева постриг не стал событием, переворачивающим душу. Как и в случае с другими представителями ученого монашества, постриг скорее вызвал трагические душевные конфликты, чем открыл новые возможности для научной деятельности. Его личная жизнь протекала в нездоровой атмосфере конца 50 – начала 60-х гг., то есть в то время, когда русский консерватизм в борьбе с духом «эпохи реформ» пытался утвердить свои принципы во всех областях церковной и государственно-политической жизни. Антагонист этого консерватизма – либерализм 60-х гг., не свободный от течений, враждебных Церкви и даже прямо атеистических, тоже был не способен принять воззрения Бухарева; для него мистицизм, осязаемый в сочинениях Бухарева, был совершенно неприемлем и даже несколько подозрителен, ибо свидетельствовал о принадлежности автора к иному, чуждому либералам мировоззрению. В сущности, они были правы, поскольку Бухарев был вытеснен из церковных кругов застывшим духом синодальной системы лишь потому, что позволил себе высказать вслух сомнения, которые другие, например будущий архиепископ Никанор Бровкович, после долгой внутренней борьбы сумели скрыть в своей душе.

Высшие духовные школы тоже испытали на себе воздействие духа времени. Для 60-х гг. характерно сокращение числа пострижений в монахи среди студентов и преподавателей. В прежние времена, когда ректорами Петербургской Академии были митрополит Филарет Дроздов или архимандрит Григорий Постников (митрополит Петербургский в 1856–1860 гг.), они являлись главными вдохновителями постригов в студенческой среде. Теперь же со стороны ректоров и профессоров делалось очень мало для поощрения ученого монашества. Число доцентов и профессоров, принадлежащих к этой группе, заметно

сократилось. Возникли даже трудности с подбором подходящих кандидатов для замещения архиерейских кафедр.

В 70–80-е гг. этот недостаток восполнялся тем, что иноческий постриг могли принимать овдовевшие священники, они становились иеромонахами, потом архимандритами и весьма скоро хиротонисались во епископы. Число архиереев из вдовых священников было весьма велико в конце XIX и начале XX в. Вдовые священники и раньше могли получать архиерейскую хиротонию, но это случалось редко. Теперь же едва ли не половина епископов начинали свое служение приходскими священниками. Это придавало епископату некоторые новые черты – не в смысле церковных взглядов, ибо архиереи, вышедшие из приходского духовенства, были еще более преданы синодальной системе, чем архиереи из монахов, – а главным образом в области управления епархиями. Хорошо зная жизнь приходского духовенства, они уделяли ему больше внимания и больше заботились о его нуждах. Последствия этого обстоятельства были вполне положительными, и историку, вероятно, имеет смысл посвятить этой теме специальное исследование<sup>1237</sup>.

Во 2-й половине 80-х гг. выступил новый ревнитель ученого монашества. Это был молодой, талантливый, умный и энергичный архимандрит Антоний Храповицкий (1863–1936)<sup>1238</sup>. Человек, который в течение полувека интенсивно влиял на жизнь Русской Церкви, часто положительно, но порой негативно; с одной стороны, он стоял в оппозиции к синодальной системе, а с другой – поддерживал эту систему; почитатель монашества, он, однако, считал, что монашество не должно посвящать себя созерцательной жизни, а призвано активно и действенно влиять на церковно-политическую жизнь России. Он был приверженцем самовластия епископата, возглавить который должен могущественный патриарх. Недаром любимым его героем в истории Русской Церкви был патриарх Никон<sup>1239</sup>. Заветной мыслью Антония было восстановление патриаршего престола; он говорил, что патриаршество должно стать главной опорой монархии в России<sup>1240</sup>. В единодушии царя и патриарха Антоний Храповицкий видел единственно возможный для России и

Русской Церкви государственно-и церковно-политический путь. Так, знакомясь с его взглядами, мы видим, как вновь оживает идея «Москва – третий Рим» вместе с мечтаниями о «новом Никоне».

Антоний Храповицкий поощрял монашество как влиятельный институт в жизни Церкви, но в первую очередь и в основном он покровительствовал ученому монашеству. Сам он очень рано принял постриг. Он родился в дворянской семье (1863), после окончания гимназии поступил в Петербургскую Духовную Академию и в возрасте всего лишь 18 лет получил академический диплом (1881). Через четыре года он постригся в монахи (1885) и несколько месяцев спустя (в возрасте 22 лет) был рукоположен в иеромонахи; началась его преподавательская деятельность в Холмской духовной семинарии, а в 1887 г., после защиты диссертации по философии, иеромонах Антоний был назначен доцентом Петербургской Духовной Академии по кафедре Ветхого Завета<sup>1241</sup>. В возрасте 27 лет он стал архимандритом и ректором Петербургской духовной семинарии, но должность эту исполнял в течение только четырех месяцев, будучи переведен на пост ректора Московской Духовной Академии (1890). В 1897 г., в возрасте 34 лет, он был рукоположен во епископы и назначен викарным архиереем в Казанскую епархию, с сохранением должности ректора. Через три года (1900) он получил самостоятельную архиерейскую кафедру в Уфе (1900–1902).

Будучи доцентом, профессором и ректором трех академий, Антоний оказывал очень большое влияние на студентов своей талантливостью и блестящим красноречием. Везде он побуждал юношей принимать монашеский постриг. В ту пору, в 80-е гг., число студентов, которые решались постригаться в монахи, было крайне невелико из-за резко критического отношения академической молодежи к монашеству<sup>1242</sup>. Пламенная пропаганда молодого архимандрита и епископа имела успех во всех трех академиях, и вскоре число постригов среди студентов и преподавателей заметно увеличилось. Антоний опубликовал брошюру «Об ученом монашеству» (1889), которая широко

распространялась среди студентов. По его совету молодой архимандрит Иннокентий (Беляев), из вдовых священников, постриженный в монахи Антонием в Казани, написал большой труд «О пострижении в монашество»<sup>1243</sup>. Покровителями монашества были также митрополит Петербургский Антоний (Вадковский; 1898–1912), который в пору своего ректорства в Петербургской Академии (1887–88) *очень многих студентов склонил к монашеству, и, наконец, новый ректор Петербургской Академии епископ Сергий (Страгородский; 1901–1903), впоследствии Московский патриарх († 1944).*

Деятельность Антония Храповицкого вводит нас в последний период существования ученого монашества и епископата Русской Церкви до 1917 г., можно сказать, уже в наши дни, поэтому у нас слишком мало объективных материалов по этому завершающему периоду; если же в заключение попытаться сделать обобщающие выводы о сущности этих двух церковных институтов, то придется сказать, что оба они, по сути, стояли в стороне от настоящего русского монашества, хотя сами себя и ученые монахи, и епископы считали истинными представителями монашества и очень часто так же воспринимала их русская общественность. Причина этого недоразумения заключалась в том, что церковные власти, нуждавшиеся в кандидатах для замещения архиерейских кафедр, уже не надеялись, что им удастся настолько поднять уровень монашеской жизни, чтобы можно было находить этих кандидатов среди монастырской братии. Церковная жизнь в XIX в. была, разумеется, намного сложнее, чем в XVI, и епископат должен был по своему образованию стоять на уровне, соответствующем культурной жизни страны и народа. Изобретение сословия ученого монашества можно было бы оценить положительно, если бы развитие его пошло иным путем, но Церковь нуждалась тогда и в образованных людях для преподавания в духовных школах. Ученому монашеству пришлось служить обеим этим целям, как это было задумано еще митрополитом Филаретом, который в начале XIX в. стал поощрять формирование сословия ученого монашества для педагогических нужд и для управления Русской Церковью.

Однако практическое осуществление его планов привело к тому, что ученое монашество и происходивший из его среды епископат по сути оказались вне истории русского монашества<sup>1244</sup>.

## **Глава XV. Старчество и аскетизм XVIII-XIX вв.**

## 1. Истоки старчества и его сущность

Из нашего изложения видно, что развитие русского монашества от его истоков и до конца XIX в. протекало не без трений и осложнений. Трудности этого развития заключались в том, что монастырской жизни постоянно угрожала опасность обмирщения, даже в те времена, когда насельники монастырей не особенно были склонны к социально-благотворительной деятельности вне монастырских стен. В Русской Церкви монастыри, как мы знаем, никогда не могли совершенно обособиться от народной жизни: вначале потому, что они были культурными центрами страны, позже, с начала XVI в., потому, что к тому времени они вросли в ткань политической и экономической жизни государства, и это ввергало их в процесс обмирщения. Хотя процесс этот зашел весьма далеко и глубоко проник в толщу монастырской жизни, все же правильное представление о назначении и смысле монашеского аскетизма не было безвозвратно утрачено. В какой-то момент возникло сильное стремление еще раз оживить русское монашество изнутри, и духовным источником этого возрождения должно было стать аскетическое и мистическое предание Восточной Церкви. Люди, которые стремились к этому, не измышляли каких-либо планов монастырской реформы сверху, но искали духовного обновления монашества на пути возрождения аскетически-мистического духа в самой среде иночества. История русского старчества, начиная с последней четверти XVIII в. и кончая 1917 г., говорит о том, что стремление это не осталось бесплодным. Процесс обмирщения не уничтожил здоровые силы монашества, об этом свидетельствует не одно только старчество: и вне сферы духовного влияния старцев явлено было много примеров подлинного подвижничества, и это может послужить еще одним доказательством того, что правильное представление о смысле и назначении христианской аскезы не было окончательно извращено.

Старчество, вырастившее многих подлинно христианских подвижников, и аскетизм вне сферы духовного воздействия

старчества освещали и согревали безжизненную и мрачную атмосферу синодальной эпохи. Ясно, что ревнители монашества и их современники видели в старчестве надежду на дальнейшее возрождение и процветание иноческого жития в России, – надежду, которая исполнилась лишь отчасти.

О старчестве мы уже писали раньше, в книге «Жизнь и учение старцев»<sup>[1]</sup>, там мы сделали попытку выяснить его характер и суть, его основные черты и особенности его воздействия на мир – все это на примерах особенно выдающихся, по нашему мнению, старцев. В данной работе в связи с общей историей русского монашества мы дадим и краткую историю старчества<sup>1245</sup>.

Старчество, которое сохранилось и поныне на Афонской горе и в других православных обителях, издревле существовало в монастырях Восточной Церкви. Причем нужно сразу сказать, что оно не вводилось сверху, церковной властью. Появилось оно уже в первых обителях и произрастало на благодатной почве древнейших монастырей Востока. Старчество, порожденное древнехристианским аскетическим-мистическим умонастроением, стало основой монастырской дисциплины и духовного окормления будущих иноков.

Из источников, рассказывающих об аскетических подвигах древнеегипетских отцов, видно, что старчество процветало там уже в эпоху прп. Антония Великого († 356) и было основным средством духовного взращивания новоначальных иноков. По своей сути старчество, о котором повествуют древние памятники, составленные в форме житий святых отцов-пустынников, было не только средством укрепления внешней монастырской дисциплины; оно служило также тому, чтобы раскрывать юному подвижнику, ищущему христианского совершенства, внутренний смысл этого совершенства по учению Христа, чтобы укоренять его в духе этого учения. Исторически значение старчества росло одновременно с ростом значения духовника в православных обителях. Духовно опытный пожилой монах, который в древнейших аскетических сочинениях, например, в египетском патерике «Изречения египетских отцов» памятнике 2-й половины V в., или в другом

патерике – «Verba seniorum» [“Изречения отцов”], именовался pater pneumatik<sup>1246</sup> или pater spiritualis (духовным отцом), не был священником или духовником в точном смысле слова<sup>1246</sup>. Большею частью это был не священник, а инок, который по благословию или с разрешения игумена занимался духовным окормлением юных новоначальных послушников и объяснял им смысл подвижнического жития в монастыре. В маленьких обителях обыкновенно духовным отцом был сам игумен<sup>1247</sup>. Такой духовный отец, которого мы будем называть старцем, ибо это славянское и русское слово вполне соответствует тому, чем был для своих духовных чад pater spiritualis, избирался самими послушниками, что с самого начала считалось их правом, понятным с религиозно-пастырской точки зрения<sup>1248</sup>. Как правило, старцы были одновременно и духовниками своих послушников в нынешнем понимании слова «духовник», но часто у послушников, кроме старца, был еще и особый духовник – духовник всей обители, который, однако, в этом случае не оказывал особенно большого влияния на духовный рост новоначальных иноков, да он и не стремился к этому, чтобы не мешать старцу в духовном окормлении и не затруднять послушника на его иноческом пути.

Задача старца заключалась в водительстве души и воли юного инока. По воззрениям древних аскетов, задача эта была чрезвычайно ответственной; послушничество у старца нелегко было для новоначального, но и старец, принимая в послушание юного инока, возлагал на себя тяжкий крест. Старчество было в известном смысле средством христианского совершенствования для обоих: для самого старца и для вверенного ему послушника. Прп. Ефрем Сирин, один из самых великих и строгих подвижников Церкви, писал об обязанностях старца так, что нам становится понятным и то, сколь велика была ответственность старца за вверенные ему души, и то, что окормление послушника должно было служить духовному возрастанию самого старца: «Тебе, брат, вверена душа, – обращается прп. Ефрем Сирин к такому старцу, – препояшь чресла свои, как муж, потому что не малый совершаешь подвиг; ты принял на себя дело душ совершенных. Потому весьма

трезвись; великого внимания требует дело, не пренебрегай им; напротив того, взаимное наше обращение да будет во всякой святости, чтобы, по невнимательности нашей, враг не посеял чего-либо своего, воспользовавшись послушанием подчиненного. А старшие должны быть для младших образцом всякой добродетели, чтобы не подать нам вину хотящим вины... По частям создается город и со управлением бывает брань. Неопытный не может владеть луком, как опытный, и отроку невозможно бежать наравне с мужем. Если на отрока возложишь бремя не по силам его, то сделаешь ему вред, и если не будешь радеть об его учении, то ни к чему не будет он годен. Так и новоначальным должно управлять с рассуждением, не налагать на него бремени по тщеславию и не пренебрегать души его. Но как мудрый рассуди, каким образом сам ты подчинялся старшему себя, и таким же образом понемногу давай ему уроки подвижничества... Если, по совершении бдения и обычного правила, сам ты намерен бодрствовать, а подчиненный хотел бы немного уснуть, дай ему отдых. Ибо, по сказанному выше, невозможно отроку бежать наравне с совершеннолетним... Если немощен он телом, не отвергай его, но потрудись с ним и будь к нему долготерпелив, как умный земледелец, посадивший доброе растение у себя на поле. Приложи же все старание, представить тело его жертву живую, благоугодну Богу, чтобы и нам не быть осужденными с теми, которых обвиняет апостол, говоря: имущии образ благочестия, силы же его отвергшиися (1Тим. 3. 5). Итак, учи подчиненного всякому доброму делу, потому что написано: аще изведеши честное от недостойного, яко уста Моя будеши»<sup>1249</sup>. Долг духовного окормления требовал от старца великого терпения и смирения в отношениях с вверенным его попечению послушником или иноком.

Основой духовного руководства старцы считали требования христианской аскетики, об особом значении которых, опираясь на теоретические представления и практический опыт, говорили отцы Церкви, тщательно хранившие эту традицию. В этой системе духовного воспитания соединяется аскетический опыт и православная мистика. Таким образом, старчество сближалось

с аскетическим деланием и мистическим созерцанием – этими двумя путями совершенствования личности, которые к моменту появления старчества имели за собой уже более чем столетнюю историю; именно благодаря старчеству аскетизм и мистика соединились в единую систему духовного окормления. Так постепенно сложилась определенная традиция «внутреннего делания», как обыкновенно называют всю систему духовного возвращения в православной аскетике. Высшей целью ее является обожение подвижника, которое предполагает длительное и трудное восхождение к Богу: очищение от страстей и искушений является первым шагом в этом восхождении. Лишь совершив это восхождение путем духовного делания, путем опытного делания и созерцания, путем умной молитвы, подвижник приближается к высшей ступени, и тогда для него открываются врата, вводящие в духовное состояние мистического созерцания и безмолвия, на этой ступени он сподобляется соединения с Богом и обожения<sup>1250</sup>. Два великих аскета и мистика Восточной Церкви Каллист и Игнатий Ксанфопулы (конец IV в.) в своем творении «Сотница» подробно описывают духовное делание православных подвижников<sup>1251</sup>.

Самое главное, чему стремились научить старцы новоначального инока при его вступлении в монастырь, – послушание, послушание новоначального своему старцу является первым необходимым условием восхождения инока по лестнице духовного совершенствования. Уже упомянутые творения «Αποφϋλγmata», «Verba seniorum», «Лавсаик» и другие древнехристианские патерики содержат много прекрасных повествований и рассказов, которые дают читателю представление о том, какое место занимало послушание в аскетическом воспитании.

Творения святых отцов очень подробно говорят о значении послушания для аскетического становления инока<sup>1252</sup>. Св. Василий Великий в своих «Правилах» уделяет этой добродетели очень много места, он считает послушание основой монашества и основой отношений между старцем и его учеником. Великий каппадокиец, ставший духовным отцом восточного монашества,

говорит: истинное и совершенное послушание ученика своему учителю выражается в том, что по воле учителя он удерживается от неразумного, а без его воли не совершает даже и похвальных дел. Новонаначальному иноку он дает совет с великим тщанием и по долгому размышлению постараться найти того, кто беспорочно совершает свой жизненный путь, кто умеет с разумом вести за собой подвигающихся к Богу, кто глубоко проник в смысл Священного Писания. По словам Василия Великого, подобно тому как Бог требует от Своих рабов совершенной преданности Ему, так и духовный отец, соизмеряющий свои требования с законом Божиим, вправе требовать от духовных чад беспрекословного послушания<sup>1253</sup>.

Современник Василия Великого прп. Ефрем Сирин († 373) пишет о внутренней связи между послушанием и смирением, указывая иноку на величайший пример смирения: «Напротив того, представляй в уме, что общий наш Владыка Христос для нас смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя». «Разумей, яже глаголю: да даст убо тебе Господь разум о всем»<sup>1254</sup>. Кто читал «Лествицу» прп. Иоанна († около 650 г.), тот знает, какое значение придавал этот святой подвижник послушанию. Для него послушание – это «гроб воли» и «добровольная смерть»<sup>1255</sup>.

Кроме послушания как средства воспитания и самовоспитания иноков православная аскетика особое внимание уделяет также тому, чтобы научить новонаначального инока искусству молитвы, которая является важнейшим средством духовного совершенствования и орудием спасения. Ибо молитва не только помогает вести успешную борьбу со страстями, но является основой духовного восхождения подвижника, той лестницы, которая ведет от опытного делания к мистическому созерцанию.

Уже египетские отцы, например Макарий в своих «Духовных беседах», говорят о значении молитвы для духовной жизни христианина. Аскет и мистик Нил Синайский († 453) первым сделал попытку представить мистику молитвы как «собеседование духа с Богом». «Есть высшая молитва совершенных, – говорит он, – некое восхищение ума, всецелое

отрешение его от чувственного, когда неизглаголаннными воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстие подобно исписанной книге и в безгласных образах выражающее волю свою. Так до третьего неба восхищен был Павел и не знал, аще в теле был он, аще ли вне тела»<sup>1256</sup>.

Иоанн Лествичник описывает состояние молящегося такими словами: «Молитва, по качеству своему, есть пребывание и соединение человека с Богом, но действительно же она есть утверждение мира, примирение с Богом, мать и вместе дочь слез, умилоствление о грехах, мост для переходения искушений, стена, защищающая от скорбей, сокрушение браней... Многословие при молитве часто развлекает ум и наполняет его мечтаниями, а единословие обыкновенно собирает его». У Иоанна Лествичника мы находим впервые описание молитвенного восхищения души. Продолжением этой мистической традиции явились «Гимны» прп. Симеона Нового Богослова († 1022)<sup>1257</sup>.

Молитва без слов или сопровождаемая лишь немногими словами нашла свое выражение в так называемой умной молитве (); это искусство с особым тщанием хранили подвижники и монахи святой Афонской горы, в нем они видели и аскетическое делание, и путь к мистическому собиранию души<sup>1258</sup>. Один из самых великих представителей поздневизантийской аскезы и мистики Григорий Синаит († 1346), который написал много творений аскетически-мистического содержания, оставил нам также и описание того, как творится умная молитва. Эти его творения: «Наставление безмолвствующим», «О безмолвии и молитве», «О безмолвии»<sup>1259</sup> – очень высоко ценились монашеством, особенно старцами, которые не забывали об аскетическом предании Церкви. Повсюду, где процвело старчество, умная молитва была важнейшим, главным орудием окормления и духовного воспитания новых поколений монахов.

Во 2-й половине XVIII в., после эпохи упадка аскетической и мистической жизни в православных монастырях Востока, даже и на Афонской горе, вновь началось возрождение аскезы и

мистики, которая в последний раз с особой мощью проявилась у исихастов XIV столетия<sup>1260</sup>. Афонский монах грек Никодим Святогорец (1748–1809), много времени посвятивший изучению творений отцов Восточной Церкви о внутреннем делании, составил сборник, изданный в 1782 г. в Венеции на греческом языке под названием «Филокалия» [“Добротолюбие”]<sup>1261</sup>. Труд Никодима имел огромное значение, ибо впервые были сведены в один сборник источники, которые питали духовное наставничество. Для старцев «Добротолюбие» стало чем-то вроде справочника или руководства; иноки получили теперь возможность с бѣульшим удобством учиться у великих отцов-подвижников, и личное воздействие старцев на своих послушников и учеников приобрело бѣульшую глубину.

## 2. Старчество в Древней Руси

Когда обращаешься к истории старчества XVIII-XIX вв., то сразу встает вопрос, существовало ли оно в монастырях Древней и Московской Руси, и если существовало, то в какой форме и сколь распространено было оно тогда. В нашем очерке истории древнерусской монастырской жизни мы намеренно опустили эту проблему, для того чтобы ответить на этот вопрос здесь, в связи с историей старчества двух последних столетий.

Рассматривая жизнь монахов в самой главной обители Киевской Руси – Печерском монастыре прп. Феодосия, мы не обнаруживаем там никаких признаков старчества как особого установления, предназначенного для воспитания новоначальных иноков. В основу своего настоятельства прп. Феодосий положил те знания о монастырской жизни Византии, которые он получил от прп. Антония и из устава, привезенного из Константинополя. Антоний побывал на Афоне вскоре после победы прп. Афанасия над противившимися ему святогорцами, когда на Святой горе вместо принятого там прежде особножительного устава была введена киновия, поэтому прп. Феодосию общежитие представлялось самым лучшим видом монашеского жития. И введенный прп. Феодосием устав за основу аскетического окормления новоначальных брал киновию<sup>1262</sup>.

Это обстоятельство замечательно потому, что в Восточной Церкви в V-IX вв. старцы духовно окормляли новоначальных иноков как в общежительных, так и в особножительных обителях. Уже в киновии Пахомия Великого существовало старчество; позже в Палестине, в лавре прп. Саввы Освященного, устав которой представлял собой соединение киновии с идиорритмой, жить по особножительному уставу разрешалось лишь тем инокам, которые под руководством старцев прошли школу общежития. Обычно под руководством старца находилось несколько новоначальных иноков<sup>1263</sup>. Неизвестно, сохранилось ли старчество в особножительных монастырях Афонской горы в пору борьбы прп. Афанасия (X в.)

за введение там общежительного устава, вероятно только, что в афонских монастырях и в Константинополе старчество не было особенно распространено. Когда прп. Феодор Студит († 826) говорит о «*pater spiritualis*», он имеет в виду настоятеля обители. Великий Студит был ревнителем общежития, такого, когда вся власть в монастыре сосредоточена в руках настоятеля<sup>1264</sup>. Монастырский устав, введенный Феодосием в Печерском монастыре, является, как мы уже писали, особой редакцией Студийского устава. Подобно прп. Феодору, Феодосий был сразу и настоятелем, и духовным отцом монахов своей обители. Он же был и духовником монастыря, и духовничество стало главным средством окормления иноков; при этом надо помнить о великом авторитете, которым он пользовался у монахов, благодаря чему и происходило столь удачное соединение в его лице сразу и настоятеля, и духовного отца, подобно тому как это нередко бывало в древних обителях Египта<sup>1265</sup>. В деятельности прп. Феодосия власть игумена оттеснила старчество на задний план отчасти и потому, что в первые века монашества на Руси крайне необходимо было предельно возвысить авторитет настоятеля и таким образом углубить чувство послушания у монахов. Поэтому и в Киево-Печерском патерике, который повествует о жизни обители после кончины ее святого основателя, нет никаких сведений о существовании старчества.

Точно так же мы не находим никаких свидетельств о старчестве в других монастырях Киевской Руси, живших по общежительному уставу.

Лишь в творениях Кирилла Туровского (конец XII в.) мы обнаруживаем первые следы старчества. В своем сочинении «Сказание о черноризьчьем чину» он пишет: «Да и ты, брате, потщися обрести мужа, дух Христов имуща, украшена добродетelmi и послушество имуща от своего жития, паче всего к Господу имуща любовь, и к игумену послушание (!), и к братии безлобие, разум имуща Божественных Писаний и тем наставляюща к Богу на небеса идущая. Тому предаждь себя, акы Халев Иисусови, вьсю свою отсеки волю»<sup>1266</sup>. В этих словах

мы видим описание взаимоотношений между старцем и его учеником, какими они складывались у древних подвижников.

Отношения между Авраамием Смоленским († 1221) и окрестным населением (см. главу II) определить труднее. Возможно, они были не столько проявлением старчества, сколько свидетельством огромного влияния этого святого подвижника на широкие массы народа, что можно было наблюдать лишь в XIX в. у старцев Оптиной пустыни. Множество людей, обращавшихся к Авраамиию за советом и поучением, его склонность к мистицизму, его ученость (о чем мы говорили раньше) – все это было весьма редким явлением в ту эпоху<sup>1267</sup>.

Немалая трудность для исследователя древнерусского старчества заключается в многозначности слова «старец». Прежде всего слово «старец» обозначало пожилого монаха, который не имел священнического сана – не был иеромонахом. Кроме того, «соборными старцами» называли тех монахов, которые вместе с настоятелем управляли монастырем, часто наименование «старец» давалось и самим настоятелям. И наконец, «старцами» называли также тех монахов, которые духовно наставляли послушников. В этом отношении весьма характерно послание архиепископа Новгородского Симеона (1417–1421) в Снетогорский монастырь, в котором слово «старец» в двух местах обозначает старца в нашем смысле – *pater spiritualis* (духовного отца), а в двух других – соборных старцев<sup>1268</sup>.

Если обратиться к делам и подвигам прп. Сергия Радонежского, этого величайшего святого эпохи расцвета подвижничества и иночества на Руси, то мы увидим, что он явился основателем, если так можно выразиться, целой школы в истории русского монашества, представители которой продолжили его аскетическое делание и сами основали ряд монастырей. Для нас особенно важно установить: в каких отношениях с прп. Сергием были его ученики? Можно ли говорить о том, что в Троице-Сергиевой лавре существовало старчество? В житиях прп. Сергия и подвижников, которые вышли из его монастыря, нет никаких намеков на это. Прп.

Сергий управлял своим монастырем на основе общежительного устава, прежде всего он был настоятелем и духовником. Его управление монастырем напоминает нам о Печерском монастыре прп. Феодосия, но едва ли можно предполагать, что прп. Сергий знал что-нибудь определенное о строе жизни в Печерской обители<sup>1269</sup>. По крайней мере, у нас нет никаких данных о том, что в Троице-Сергиевом монастыре существовало старчество.

В XIV в. появилось много маленьких обителей, некоторые из них были основаны учениками Сергия в Заволжье. Эта обширная область между Волгой и Белым озером стала новым местом аскетических подвигов. Иноки селились здесь по двое или по трое, часто они были выходцами из одного и того же монастыря, а порой знакомились по пути и знакомство превращалось в тесное братство. Со временем их скиты, где поначалу было по две или по три кельи, превращались в пустыни, особенно если ревностной братии удавалось выстроить церковь. Не исключено, что в это время в отношениях между иноками, главным образом между маститыми монахами и новоначальными иноками, возникало нечто подобное старчеству, но у нас об этом все-таки нет никаких надежных сведений.

Прп. Кирилл Белозерский († 1427) управлял своим монастырем тоже на основе строгого общежития, вся власть в монастыре находилась в руках настоятеля. В послании князю Андрею Можайскому он даже говорит о своих «духовных чадах» – князе Андрее и иеромонахе Иннокентии, которого он собирался сделать настоятелем. Но неясно, какого рода духовные отношения установились между ними, был ли прп. Кирилл лишь духовником князя или же в некотором роде его старцем, в то время как его отношения с Иннокентием действительно имели некоторые черты старчества<sup>1270</sup>.

Больше свидетельств о существовании старчества в Древней Руси можно обнаружить в обители прп. Павла Обнорского († 1429). Павел был монахом монастыря прп. Сергия Радонежского. Получив благословение прп. Сергия, он отправился в пустынные заволжские леса и поселился близ

речки Обноры. Некоторое время спустя там вырос монастырь, настоятелем которого стал Павел. В этом монастыре в XV в. написано было «Предание некоего старца учеником своим о иноческом жительстве», сохранившееся в списках XVII столетия, и это, возможно, свидетельствует о том, что «Предание» в то время применялось на практике. Это сочинение содержит изложение основ старческого руководства новоначальными иноками, разные советы об их жизни в монастыре, об их взаимоотношениях со старцами, говорится там и об умной молитве и Иисусовой молитве<sup>1271</sup>. Кроме того, из жития прп. Павла мы знаем, что новоначальные иноки, от которых преподобный требовал послушания старцу, вверялись духовному руководству опытных монахов<sup>1272</sup>.

И еще одно сочинение, охарактеризованное в главе IX, 4 – «Предание старческое к новоначальным иноком, како подобает жити у старца в послушании», свидетельствует о том, что в некоторых монастырях в конце XV – начале XVI в. окормлением послушников и новоначальных монахов занимались старцы<sup>1273</sup>. К началу XVI столетия восходит и «Предание к своему ученику, еже како внимательно седети в келлии» – аскетическое сочинение, тоже посвященное старчеству, подлинник этого сочинения, вероятно, написан был в XIV в.<sup>1274</sup> Трудно установить, нашло ли оно практическое применение. Во всяком случае древнее старчество, распространенное в православных монастырях Египта и Сирии, было известно в монашеской среде в Москве в 1-й половине XVI в.<sup>1275</sup> Так, в житии св. Филиппа, митрополита Московского († 1568), рассказывается о том, что Филипп, поступив в Соловецкий монастырь, несколько лет был в послушании у «богоугодного инока» Ионы<sup>1276</sup>.

Наиболее отчетливые проявления старчества можно обнаружить в окружении и среди духовных учеников «великого старца», прп. Нила Сорского (1433–1508). Из его «Устава» и «Предания» о жительстве скитском видно, что он очень хорошо представлял, чем должно быть старчество, и сам старчествовал<sup>1277</sup>. На основании различных небольших сочинений, относящихся к концу XV и началу XVI столетия, можно даже говорить о его школе, которая включала в себя

целых три «поколения» старцев и их учеников, подвизавшихся в малых скитах Заволжья. В приложении мы даем схему духовных взаимоотношений между ними (таблица VII). Сам Нил, вероятно, изучил основы старчества на Афонской горе, куда он совершил паломничество по совету монаха Паисия Ярославова, который в сочинениях того времени именуется «старцем» и, по видимому, действительно был старцем, Нил проходил у него аскетическую школу. Вероятно, под влиянием Паисия Ярославова († вскоре после 1503 г.) у Нила возникло желание отправиться на Святую гору. Сам Паисий начал свое иноческое житие в Спасо-Каменном монастыре, где, благодаря настоятелю Дионисию (1389–1418), впоследствии епископу Ростовскому, греку с Афонской горы, хорошо знали о житии и подвигах монахов-святогорцев. Потом Паисий спасался в Кирилловом монастыре, где Нил, который был намного моложе его, познакомился с ним и вступил под его духовное руководство. Паломничество на Афонскую гору восполнило знания Нила о старчестве<sup>1278</sup>.

Из жизнеописания прп. Кассиана Мангупского мы знаем, что примерно в 1488–1494 гг. он был учеником старца Филарета в Ферапонтовом монастыре в Заволжье. Прп. Кассиан, родом грек, до пострига князь Константин из городка Мангуп-Кале в Крыму, прибыл в Москву вместе с принцессой Софьей Палеолог, впоследствии супругой Ивана III. В 1488 г. или несколькими годами позже он поступил в Ферапонтов монастырь, там принял постриг и стал учеником старца Филарета. В 1494 г. Кассиан основал пустынь, в которой был введен общежительный устав. Сам он подвизался там простым монахом и скончался 120 лет от роду. Мнение о том, что Кассиан был учеником Нила, опровергнуто позднейшим исследованием<sup>1279</sup>.

Этот случай не был исключительным явлением в Ферапонтовом монастыре, о чем свидетельствует тот факт, что инок Галактион, Христа ради юродивый († 1506), впоследствии причисленный к лику святых, во время своего пребывания в этом монастыре находился в таких отношениях с его

наместником прп. Мартинианом, которые подобны отношениям между старцем и учеником<sup>1280</sup>.

Известный нам уже по предыдущим главам старец Артемий свою аскетическую школу прошел, вероятно, не без помощи одного из старцев Заволжья<sup>1281</sup>. Но притеснения, которым подверглись нестяжатели в XVI столетии, не прошли бесследно для монашества заволжских пустыней; спор между иосифлянами и нестяжателями вообще оказал пагубное влияние на развитие старчества на Руси. Аскетическомистическое направление Нила и близких к нему учеников – старец Артемий, возможно, был последним образованным приверженцем и ревнителем этой школы – потерпело поражение от господствующего церковно-политического направления XVI в. и постепенно пришло в упадок<sup>1282</sup>.

И все же из чина пострижения XVII в. мы знаем, что тогда было принято вверять новоначального инока духовному руководству опытного монаха, – не потому, что старчество считалось необходимым орудием духовного воспитания иноков, а просто из верности монашеской традиции. При этом настоятель произносил для обоих иноков – новоначального и опытного монаха – почти точь-в-точь те же слова, которые содержатся в «Предании» XV в. Но о повседневных взаимоотношениях между старцем и его учениками, которые, собственно, определяют характер старчества, мы, к сожалению, не имеем точных сведений<sup>1283</sup>.

Вот и все, что мы знаем о старчестве в русских монастырях до XVIII в. Наша история старчества весьма неполна, однако из нее видно, что старчество все-таки было известно в Московской Руси, хотя ему и не удалось расцвести в ту эпоху. Лишь в конце XVIII и в XIX столетии старчество смогло по-настоящему укорениться в русских монастырях.

### 3. Старец Паисий Величковский и его «школа»

Возрождение монастырской жизни и старчества в последней четверти XVIII в. тесно связано с личностью строгого подвижника и пламенного ревнителя аскетических и мистических преданий древнего иночества Восточной Церкви – мы имеем в виду старца Паисия Величковского, имя которого навсегда останется в истории нашей Церкви.

В миру Паисий звался Петром Величковским. Он был сыном священника. Родился он 21 декабря 1722 г. в Полтаве, детские годы провел в кругу семьи, где хранилось благочестие, где в быту строго соблюдались все церковные правила и уставы. Петр был тихим, молчаливым ребенком, любил читать, а в доме держали, конечно, лишь такие книги, которые соответствовали благочестивым воззрениям родителей; самой распространенной книгой в ту пору был Часослов, обычно служивший первой книгой для чтения детей, за ним следовала Псалтирь и, наконец, жития святых и подвижников благочестия. Все это основательно изучил юный Петр, не по принуждению, а по доброй воле, по склонности и расположению души. В 13 лет его приняли в «братскую школу». Мать хотела, чтобы младший сын, как все его предки, как отец и старший брат, стал приходским священником и унаследовал приход брата, как это обыкновенно происходило в ту пору. Но у Петра уже в ранней юности пробудилось стремление уйти в монастырь и быть монахом, и это стремление с годами становилось все сильнее. Служение приходского священника, которое он хорошо знал по собственным наблюдениям, вероятно, не удовлетворяло его. Чтение аскетических творений повлияло на его жизненные планы: путешествие в Иерусалим, на Афонскую гору или в какую-нибудь обитель, где в монастырском уединении подвизаются благочестивые иноки, – все это влекло его больше, чем жизнь приходского священника. В его жизнеописании эти благочестивые мечты юного ученика удостоились похвалы составителя: «Дарова бо ему Господь еще в юности седину разума, мудрости и смиренномудрия».

Однажды ночью Петр тайком убежал из школы, покинул Киев и отправился в долгое странствие (1739). По пути он остановился в Любечском монастыре, около города Любеча на Днепре. Настоятель обители с радушием принял его, благословил остаться в монастыре и даже выделил келью. Так сделан был первый шаг в осуществлении планов, ибо духовный отец Петра, иеросхимонах Пахомий, которому юноша открыл свою склонность к монашеству, советовал ему вначале отправиться именно в Любечский монастырь, где ему скажут, что делать дальше. Принятый послушником, Петр выполнял разные работы в обители.

Помещенный в жизнеописании Паисия рассказ о том, почему он ушел из Любечского монастыря, характеризует монастырский быт той эпохи. Из этого рассказа мы узнаем, насколько важно было, чтобы настоятелем монастыря был подходящий для такой должности монах, ибо зачастую распад весьма крепкой братской общины происходил по вине монастырских властей. Петр жил в монастыре уже несколько месяцев, когда был назначен новый настоятель, своевольный грубиян в монашеской рясе, мало заботившийся о подвижничестве и понимавший свое служение в совершенно ином духе. Он не стал ходить в трапезную, чтобы есть там вместе с братией, а приказал готовить себе отдельно особые блюда и приносить их в игуменскую келью. Однажды по недосмотру Петра, который не получил точных настоятельских указаний, настоятелю принесли не то кушанье. В гневе он ударил невинного Петра по щеке. Может быть, от другого настоятеля и в других обстоятельствах юный послушник принял бы пощечину со смирением. Но тут в душевном смятении Петр решил бежать из монастыря и искать другого, лучшего места для иноческой жизни. Он ушел из монастыря и отправился на юг.

Судьба привела его в Молдавию, где, как он слышал, и спасалось множество подвижников. И вот он пришел в обитель св. Николая, расположенную на острове посреди реки Тясмин, уже в Молдавии. Он обратился к настоятелю и был принят в обитель послушником. Здесь царил совершенно иной дух, чем в

Любечском монастыре, и Петр ревностно исполнял свои послушания. Некоторое время спустя, когда ему исполнилось 19 лет, он принял иноческий постриг, вначале в рясофор, с именем Платон. Здесь ему было хорошо, иноческая жизнь способствовала его духовному росту. Но и из этого монастыря пришлось уйти: начались гонения со стороны униатов, монастырские церкви были закрыты, а монахи изгнаны.

Тогда Платон решил вернуться в Киев и поступить в число братии Печерской лавры, где подвизался его духовный отец иеросхимонах Пахомий. Желание его исполнилось, и Платон стал иноком древнейшей русской обители. Он был грамотен, поэтому ему дали послушание в лаврской типографии, кроме того, ему поручено было гравировать иконы на меди. Хотя жизнь в лавре и эти занятия отвечали духовному расположению Платона, он не отказался от своих прежних планов спастись в совершенном уединении под руководством опытного монаха. Неожиданная встреча с бывшим товарищем по школе, с которым Платон часто беседовал о пустынножительстве, послужила толчком для нового странничества.

Вместе с двумя другими иноками Платон снова отправился на юг, в надежде дойти до святой Афонской горы. Между тем страннический путь привел нашего паломника в скит св. Николая, называемый Трейстены. Подобно насельникам древних палестинских лавр, часть монахов жила тут по общежительному уставу, а другие, пожилые опытные иноки, спасались в хижинах, расположенных вокруг скита, подвизаясь по уставу особножительному. Здесь Платон впервые молился за богослужением, которое совершалось по уставу Афонской горы, здесь он впервые увидел суровых пустынножителей, неукоснительно хранящих правила идиорритмы. Через некоторое время Платон, который проходил разные послушания в скиту и хорошо узнал жизнь маленького бедного монастыря, был отправлен в Кыркульский скит. Там он продолжал духовно возрастать под руководством пожилых старцев Василия и Онуфрия. В ту пору в монастырях и скитах Молдавии, и в общежительных, и в особножительных, монашеское житие было особенно строгим. Старчество как средство окормления иноков

было чрезвычайно распространено, и очень многие монахи пребывали под началом у старцев. Платон на себе мог испытать старческое руководство, к которому он стремился. Три года, до 1746 г., Платон оставался в этой обители, но в конце концов пришло время, которого он так давно ждал: он получил возможность побывать на Афонской горе. С разрешения своего старца и по благословению настоятеля Платон вместе с еще одним монахом отправился на Святую гору.

Еще в Кыркульском монастыре с волнением слушал он рассказы о жизни святогорцев. По словам биографа, с переселением на Афон для Платона закончился послушнический иску́с и началось самостоятельное подвижничество. После трудного путешествия сушей и морем он прибыл, наконец, в лавру прп. Афанасия. Ему дали келью вблизи монастыря. Там в совершенной бедности, отречении от мира и безмолвии спасалось много монахов и старцев. Но стремление Платона поступить под начало старца не исполнилось: никто не хотел брать его себе в послушники. «Не обрете таковых по смотрению судеб Господних, и желаемого души своей послушания не получи, возложив убо себе на промысл Божий, сидяше один».

Душевное и духовное состояние юного анахорета, который вел духовную брань без помощи старца, описывает нам монах Григорий (1836), опираясь при этом, по-видимому, не на аскетические творения и не на собственный опыт, а на повествование самого старца Паисия, которое хранилось в рукописи в Нямецком монастыре<sup>1284</sup>. Жизнь, проводимая в уединении, безмолвии, собирании души, при непрестанном творении Иисусовой молитвы, была нелегкой, но Паисий «подвизался и предуспевал от силы в силу духовную, возхождения полагая в сердца своем на всяк день и разжигая ревностию Божественною к большим подвигом, купно же наслаждаяся огненоснаго Божественного рачения», – пишет автор-инок. Продолжалось это три года, после чего Платон пережил радостную для подвижника встречу: на Афон прибыл его бывший старец, иеромонах Василий из Молдавии, и,

поговорив с юным подвижником, постриг его в малую схиму с наречением имени Паисий.

При этом старец Василий посоветовал ему переселиться в общежительный монастырь, ибо идиорритма и пустынножителство хороши для пожилых, опытных монахов. Из сочинений Паисия мы знаем, что впоследствии он тоже стал приверженцем общежительного устава, но с сохранением старчества для послушников и новоначальных иноков. Ученики Паисия, подвизавшиеся в разных русских монастырях, тоже стремились к улучшению монашеской жизни путем введения общежительного устава, но сами при этом старчествовали, принимая под свое духовное руководство отдельных иноков. Кроме того, среди сочинений Паисия мы находим «Изъяснение о чине и уставах общежительных», в котором он всячески рекомендует киновию<sup>1285</sup>. Однако еще три-четыре года Паисий оставался в одиночестве, идя путем самосовершенствования. Потом к нему пришло несколько юных иноков, и хотя сам Паисий был еще молод, они просили его принять их в послушники. В основном это были монахи, пришедшие из Молдавии и Валахии или из славянских балканских стран. По их настоятельной просьбе Паисий был рукоположен во священники и стал иеромонахом. Произошло это в 1758 г., когда ему исполнилось 36 лет.

Паисий вступил теперь во второй период своей жизни: он не только вел духовную брань ради собственного совершенствования, но и как настоятель и старец духовно руководил другими иноками, и эти его труды сделали его центральной фигурой в возрождении подлинного монашества в России.

Немногочисленная братия, собравшаяся вокруг Паисия, постоянно росла. К счастью, ему удалось получить от прота Афонской лавры древнюю полуразрушенную обитель св. пророка Илии, поблизости от монастыря Пантократора; вместе с братией он построил церковь, трапезную и 60 келий – до такой степени выросло число братии. Хотя новый монастырь терпел большую нужду, братия множилась день ото дня, и монастырские помещения вскоре стали тесны. Но и в среде

монахов не исчезают вполне ревнивая зависть и другие недобрые чувства. Славянская обитель Паисия, возможно из-за превосходного порядка в ней и постоянно растущего авторитета ее настоятеля, вызывала у греков из других афонских монастырей недружелюбные чувства и несправедливые толки об отце Паисии и его учениках, турецкие власти тоже чинили всякого рода препятствия. Тогда Паисий решил возвратиться в Молдавию, чтобы там, среди гор и лесов, основать новый монастырь.

В 1763 г. старец Паисий вместе с 60 монахами и послушниками отправляется в путь и прибывает в Молдавию, но не находит там подходящего места. Лишь в Яссах ему удается получить от митрополита Молдавии Драгомирнский монастырь в честь Сошествия Святого Духа. Паисий вводит здесь общежитие и богослужебный устав Афонской горы. Но совершенно новым было такое правило: вечерами, между богослужениями, братия должна была собираться в трапезной. Приходил Паисий и читал им разные аскетические сочинения, делая при этом собственные пояснения. Поскольку братия была отчасти из Молдавии и Валахии, отчасти же из славянских стран, чтение это устраивалось отдельно для румын и славян, через день; богослужение всегда совершалось на церковнославянском языке. Так устроена была жизнь монахов в Драгомирском монастыре, где расцвел старческий дар Паисия.

В 1774 г., после русско-турецкой войны, часть Молдавии отошла к Австрии, отошла и та область, где расположен был Драгомирнский монастырь. Опасаясь за будущее своего монастыря под юрисдикцией австрийских властей, старец Паисий решил перебраться в ту часть Молдавии, которая осталась турецкой. Он обратился к митрополиту с просьбой разрешить ему и его братии переселиться в наполовину опустевший Секульский монастырь. Разрешение это Паисий получил, но некоторое время спустя братия настолько выросла числом, что и в новой обители ей стало тесно. Тогда старец получил в свое распоряжение большой Нямецкий монастырь, расположенный в двух часах пути от Секула; ему пришлось разделить свою братию на две монастырские общины, но оба

монастыря остались под его управлением и духовным руководством. Перед его кончиной в Нямецком монастыре было уже 400, а в Секульском более 100 монахов.

Сам Паисий долгими осенними и зимними ночами с помощью двух монахов, владевших греческим языком, занимался переводом аскетических творений святых отцов на молдавский и церковнославянский языки. Так возник перевод «Наставлений» св. Исаака Сирина, «Вопросов и ответов» прп. Максима Исповедника, «Поучений» прп. Феодора Студита, «Наставлений» аввы Варсонофия и др. и, наконец, церковнославянское «Добротолубие». Перевод «Добротолубия» был закончен в 1793 г., получилось два толстых рукописных тома. Сделан был этот перевод с уже упомянутого труда монаха Никодима (по венецианскому изданию 1782 г.)<sup>1286</sup>.

Земная жизнь Паисия, исполненная плодотворных трудов, завершилась 15 ноября 1794 г., в возрасте 72 лет он навечно закрыл глаза<sup>1287</sup>.

31 год продолжался последний период его деятельности, сделавший его имя известным далеко за стенами монастыря, слава о нем как о старце, имевшем особый дар духовного окормления, проникла и в Россию. Из автобиографии старца Феофана Соколова мы узнаем, что уже в начале 70-х гг. несколько стремившихся к аскетическим подвигам монахов и мирян, наслышанных о Паисии, отправились к нему в Драгомирский и Нямецкий монастыри, чтобы получить наставление или даже остаться там навсегда под его духовным руководством<sup>1288</sup>.

Одним из первых учеников Паисия был старец иеромонах Клеопа I († после 1778 г.), который перенес основы старчества в Островскую Введенскую пустынь (Владимирской епархии). Биографические сведения об этом подвижнике благочестия весьма скудны: Клеопа являл собой пример скромности и смирения. Даже его ученик старец Феофан Соколов не много мог поведать о его прежней жизни. Клеопа был родом из Южной России, несколько лет провел он на Афонской горе, где познакомился с Паисием и, вероятно, спасался вместе с ним в

скиту св. пророка Илии. В 1760–1778 гг. он был строителем вышеупомянутой Введенской пустыни, ему поручено было привести ее в порядок, внутренний и внешний, и благодаря Клеопе эта пустынь действительно стала местом иноческих подвигов. Он был одним из первых насадителей подлинно монашеского жития в России и первоначальником старчества в возрожденной им пустыни<sup>1289</sup>. Общежительный устав, введенный Клеопой в этой обители, был потом перенесен его учениками монахами Игнатием и Макарием в Николо-Песношский монастырь, но, к сожалению, этот устав продержался там недолго<sup>1290</sup>.

А потом появился целый сонм подвижников строгой жизни – учеников старца Паисия. Они расселились по всей России и, странствуя из монастыря в монастырь, из пустыни в пустынь, разносили повсюду весть о «благочестивом и чудном отце Паисии», обретая таким образом новых приверженцев старчества, которые становились их учениками. В первом поколении учеников Паисия некоторые имена заслуживают особого упоминания, хотя первоначально круг их влияния был не особенно велик, в основном они селились в самых маленьких и самых бедных пустынях южной Великороссии – в губерниях Калужской, Орловской и Курской.

К их числу принадлежал старец-архимандрит Феодосий Маслов (1720–1802). Родился он в городе Глухове (Черниговской губернии) в семье купца, вначале спасался в Свенском монастыре, потом, недовольный жизнью тамошних монахов, ушел в Молдавию, к известному молдавскому старцу Василию († 1767)<sup>1291</sup>, учеником которого, как уже сказано, был и Паисий. В 1767–1778 гг. Феодосий настоятельствовавал в Тясминском и Мерлополянском монастырях, в 1779 г. его пригласили в Молчанскую Софрониеву пустынь, для возобновления монастырской жизни. Там он оставался до самой смерти († 9 декабря 1802 г.). Феодосий ввел в пустыни общежительный устав Афонской горы<sup>1292</sup>.

Далее следует назвать еще двух учеников Паисия: это старцы иеромонах Клеопа II († 1817), постриженный Паисием, и иеросхимонах Феодор (1756–1822).

Клеопа II в 1800 г. пришел в Белобережскую пустынь, где настоятелем был тогда старец Василий Кишкин, здесь Клеопа познакомился с монахом Леонидом Наголкиным, который в ту пору подвизался в этой пустыни, и вместе они побывали потом в разных обителях; Клеопа скончался в 1817 г. в Валаамском монастыре<sup>1293</sup>.

Иеросхимонах Феодор, тоже купеческий сын, из города Карачева (Орловской губернии), в ранней молодости ушел из родительского дома и отправился в Площанскую пустынь; родители вернули его домой, но он снова бежал, на этот раз в дальнюю Белобережскую пустынь. Однажды, по дороге в Печерскую лавру, юный послушник услышал о «чудном старце Паисии» – и отправился к нему в далекий Нямецкий монастырь, где Паисий постриг его, приняв в число своих учеников. Феодор был весьма сведущ в грамоте и помогал Паисию, переписывая его переводы. Преемник Паисия, настоятель Софроний, постриг Феодора в схиму и отослал его обратно в Белобережскую пустынь. Но епархиальный архиерей попросил его отправиться в маленькую и бедную Чолнскую пустынь и там принять на себя настоятельство, однако Феодор отклонил это предложение и согласился только на то, чтобы стать помощником настоятеля. Благодаря его помощи здесь был введен общежительный устав старца Паисия и богослужебный устав Афона. Между тем к Феодору стало приходиться столь много людей за советом и наставлением, что он вынужден был уйти из пустыни. Он перешел в Белобережскую пустынь, где оставался восемь лет. Наконец, вместе со старцем Клеопой II и монахом Леонидом (позже Оптинским) он ушел в Новоезерский монастырь, которым в ту пору управлял старец Феофан Соколов, оттуда – в Палеостровский, потом в Валаамский (здесь преставился его спутник старец Клеопа II) и в конце концов в Александро-Свирский монастырь, где оставался уже до самой кончины (7 апреля 1822 г.).

Один эпизод из жития Феодора красноречиво говорит о том, что братия не везде ревновала об улучшении монашеской жизни. Старец Феофан попросил его пойти в Нило-Сорскую пустынь, которая основана была в XVI в. старцем Нилом, а в ту

пору числилась заштатным монастырем. Уровень иноческой жизни пал там весьма низко. Братия встретила старца Феодора очень враждебно, и его старания восстановить порядок в монастыре не имели успеха<sup>1294</sup>.

Старец иеромонах Афанасий Захаров († 1823) тоже вышел из аскетической школы Паисия. Дворянского рода, ротмистр гусарского полка, Захаров снял свой нарядный мундир, чтобы облечься в иноческую рясу, и пришел к старцу Паисию, с которым познакомился в Молдавии во время русско-турецкой войны. В 1777 г. мы застаем его уже во Флорищевой пустыни (Владимирской епархии), потом он спасался в Площанской пустыни (Орловской епархии), там он старчествовал, и будущий Оптинский старец Макарий Иванов в течение 13 лет был его послушником<sup>1295</sup>.

Пятым учеником Паисия был еще один Афанасий, в прошлом чиновник, схимонах, который преподнес митрополиту Гавриилу церковнославянский перевод «Добротолубия». Он подвизался потом в рославльских лесах, в совершенном уединении и удалении от мира, а позднее в Свенском монастыре (Орловской епархии), нет никаких свидетельств того, что он там старчествовал († 1811)<sup>1296</sup>.

Шестым и самым младшим учеником Паисия был старец Филарет († 1841), который, будучи настоятелем Глинской пустыни (1817–1841), преобразовал ее на основании устава Афонской горы. Он составил «Пространное поучение к новопостриженному монаху» (1824) и занимался старческим окормлением иноков<sup>1297</sup>.

Монах Павел из московского Симонова монастыря<sup>1298</sup>, монах Герасим из Софрониевой пустыни и схимонах Феофан из Оптиной († 1819) были последними представителями этого поколения учеников Паисия<sup>1299</sup>. (О дальнейшей истории «школы старца Паисия» в русских монастырях см. таблицу VIII.) Некоторое время в Нямецком монастыре у Паисия жил монах Феофан из Киево-Печерской лавры, ученик печерского старца Досифея, впоследствии известный соловецкий затворник<sup>1300</sup>.

Все эти ученики Паисия сами или через своих учеников много сделали для возрождения аскетических традиций в

разных монастырях и для введения общежительного устава, но были и другие ревнители иночества, которые связывают Паисия с группой суровых пустынножителей. Это были так называемые «старцы из рославльских лесов». Рославльские леса расположены на юге Смоленской губернии и вместе с брянскими лесами составляют обширный, непроходимый, дремучий лесной массив. Во 2-й половине XVIII в. леса принадлежали богатому помещику Броневскому. История появления этой группы подвижников не вполне ясна.

Первым пустынножителем брянских лесов был, вероятно, монах или иеромонах Иоасаф (1692–1766), который через несколько лет пустынножительства уже не был одиноким отшельником. Слава о его суровом житии проникла в Площанскую пустынь, и Иоасафу предложили стать настоятелем этой пустыни, чтобы вывести ее из жалкого состояния. Иоасаф провел там пять лет, а потом вернулся в свою лесную хижину. Он, по-видимому, снискал уважение у крестьян окрестных деревушек, и к нему устремилось множество людей, искавших утешения и совета. Общение старца с народом показалось подозрительным церковным властям – тут нужно заметить, что в южной части брянских лесов скрывалось множество раскольников, – и Севская консистория распорядилась, чтобы полиция арестовала Иоасафа, он был подвергнут бесчисленным допросам. Лишь беседа с епархиальным архиереем спасла старца Иоасафа от ссылки, возможно даже в Сибирь, куда его могли отправить как подозрительную личность без паспорта. По указанию архиерея Иоасаф был освобожден и вернулся в свои леса, где и скончался в 1766 г.

В это время стало известно, что в рославльских лесах с разрешения их владельца спасается несколько склонных к уединению монахов и мирян, которые ведут самую суровую подвижническую жизнь. Из них наиболее известны старец Варнава с двумя своими учениками Иларионом и Иосифом, Никита († 1793), Феофан, бывший иеродиакон Анастасий, ученик старца Василия Кишкина (1745–1831)<sup>1301</sup>, старец иеромонах Афанасий, один из упомянутых уже учеников

Паисия, вернувшийся в эти леса после поездки к митрополиту Гавриилу, которому он преподнес славянский текст «Добротолюбия». Здесь же вступили на аскетическое поприще Василиск и Зосима, которые, как мы уже писали, впоследствии ушли в Сибирь, где Василиск скончался; Зосима получил известность благодаря тому, что окормлял сестринскую общину. Наконец, там же подвизался и иеромонах Адриан, который был старцем Василиска и Зосимы; впоследствии (1790) он получил от митрополита Гавриила поручение восстановить монашеское житие в Коневецком монастыре, на основании общежительного устава<sup>1302</sup>. Еще один пустынножитель, по имени Арсений, был прежде учеником Паисия, в рославльские леса он пришел из Молдавии. У всех этих старцев были ученики, которые впоследствии внесли свой вклад в возрождение монастырской жизни, оказывая духовное влияние на настоятелей, например, на Анатолия († 1865), настоятеля Малоюрославского монастыря, и на Моисея († 1862), настоятеля Оптиной пустыни. Несмотря на преследование этих подвижников полицией, которая намеревалась переселить их в монастыри и иногда силой изгоняла из хижин, некоторые из них все же сумели укрыться от нее: например, Дорофей († 1865) пустынножительствовал в лесах почти 60 лет<sup>1303</sup>.

#### 4. Деятельность митрополита Гавриила Петрова, направленная на возрождение монашества

Группа пустынножителей из рославльских лесов вышла из тех кругов монашества, которые не утратили своих духовных сил и своего стремления к истинно монашескому житию, несмотря на разрушительное влияние эпохи. Это стремление возникло внутри самого монашества. Поэтому при характеристике монашества оно заслуживает особой оценки. Если бы церковные власти удостоили это течение внимания и дали ему возможность сильнее влиять на монастырскую жизнь, то оно могло бы стать источником далеко идущей реформы. Но сейчас, рассматривая это явление в исторической перспективе, можно прийти и к такому выводу, что, может быть, это было и к лучшему, что Святейший Синод не взялся руководить этим аскетическим течением сверху, опираясь на свою административную мудрость, – таковой мудрости синодальные архиереи не проявили ни разу за 200 лет существования Синода! – и руководство принадлежало Божию Промыслу. Потому эти духовные силы свободно направлялись туда, где они могли обрести под собой плодородную почву и питать новое возрождение иночества.

Но от лучших представителей церковной иерархии не были сокрыты ни нужды монастырей и монашества, ни обнаружившиеся в иноческой среде духовные течения. В этом отношении особой оценки заслуживает деятельность архиепископа Тверского Гавриила Петрова, впоследствии митрополита Новгородского и Петербургского. Несмотря на свое внешне блестящее положение, владыка Гавриил оставался тем человеком и иерархом, нравственный облик которого не могли исказить ни разрушительное влияние карьеры, ни дух эпохи<sup>1304</sup>. Его келейник, знаменитый и прославленный впоследствии старец Феофан Соколов, дал краткую, но впечатляющую характеристику Гавриила<sup>1305</sup>. Добродушный, одинаково безыскусный в беседе как с государыней императрицей, так и с простым монахом или приходским священником, Гавриил всюду

пользовался уважением и любовью, лишь церковные иерархи относились к нему с известным скептицизмом, поскольку считали, что простотой обращения он роняет достоинство епископского сана; они чувствовали себя уязвленными в своем достоинстве, когда во время приемов владыка Гавриил угощал их простыми кушаньями – пирогами с гороховой начинкой или кашей, которую митрополит-подвижник находил особенно роскошным блюдом, ибо сам он довольствовался щами из капусты, причем их варили ему сразу на несколько дней. Свое содержание он почти полностью раздавал нуждающимся, и его келейник Феофан должен был следить за тем, чтобы он не раздал всего. Несмотря на сильную занятость в Синоде и множество дел, связанных с управлением епархией, святитель Гавриил ежедневно бывал в церкви за богослужением и неукоснительно совершал монашеское молитвенное правило.

Биография Гавриила, написанная Б. Титлиновым, говорит о том, что его влияние сказалось во всех областях церковной жизни и носило весьма положительный характер. Но для нас важно сейчас оценить роль владыки Гавриила в возрождении монашеского подвижничества. Уже в пору своего архиерейства в Твери (1763–1770) Гавриил провел первые мероприятия в этом направлении. Он стремился главным образом к тому, чтобы ввести общежительный устав как в штатных, так и в заштатных монастырях и добиться его действительного соблюдения. В Нило-Столобенской пустыни, одной из самых почитаемых в народе и по штатам 1764 г. причисленной к привилегированным монастырям, благодаря заботам Гавриила окормление послушников и новоначальных иноков было вверено опытным, пожилым и внушающим доверие монахам, то есть были заложены основы старчества, которые, правда, впоследствии не получили там благоприятного развития<sup>1306</sup>. За этим последовали меры по преобразованию Клопского, Тихвинского и Моденского монастырей.

Впоследствии, уже будучи митрополитом Петербургским, в 1782 г. Гавриил для восстановления подвижнического жития в Александро-Невской лавре перевел туда пять монахов из Софрониевой пустыни, известной строгостью своего устава и

жизни<sup>1307</sup>. Валаамский монастырь, почти полностью разрушенный пожарами в 1-й половине XVIII в., так что монашеская жизнь в нем пришла в совершенный упадок, был приведен в порядок стараниями нового настоятеля (1782–1801), строгого подвижника Назария († 1809) из Саровской пустыни. Назарий был достаточно строгим иноком, смиренным и простым. На отца Назария владыке Гавриилу указал епископ Тамбовский Феофил (1788–1811), сам много сделавший для улучшения жизни монастырей своей епархии. Но настоятель и братия не хотели лишаться старца, и настоятель в письме владыке Гавриилу охарактеризовал Назария как простого, неученого, почти глупого человека. «У меня много своих умников, – написал в ответ настоятелю владыка Гавриил, – пришлите мне вашего глупца». В Валаамском монастыре владыка Гавриил тоже ввел общежительный устав<sup>1308</sup>. Ученику Паисия старцу Адриану поручено было возобновить Коневецкий монастырь<sup>1309</sup>. В Кирилло-Новоезерском монастыре, которым управлял старец Феофан Соколов (1793–1832), уже упомянутый здесь келейник Гавриила, благодаря введению общежительного устава и старчеству Феофана возникли совершенно новые условия, и почти разрушенный монастырь стал местом аскетических подвигов<sup>1310</sup>. Советы и рекомендации Гавриила по улучшению монастырского быта не прошли бесследно и для многих монастырей, расположенных вне его епархии. Например, московский Симонов монастырь своим возрождением обязан в основном митрополиту Гавриилу, ибо Гавриил послал туда настоятелем архимандрита Игнатия из Тихвинского монастыря, одного из последних учеников Паисия<sup>1311</sup>.

Велики заслуги владыки Гавриила и в том, что он стремился сделать доступными для монахов сочинения аскетического содержания. Благодаря его стараниям в Петербурге вышло первое издание «Добротолубия» – сборника, который прочно вошел в круг аскетического чтения монахов, а позже и верующих мирян. Вся деятельность Гавриила, повлиявшая на жизнь монастырей более поздней эпохи – 1-й половины XIX в., была первым шагом в создании основ подлинно аскетического монашеского жития и весьма

способствовала развитию старчества. Благодаря ей даже там, где старчество не смогло укорениться, в жизни монахов все же произошли значительные перемены к лучшему.

## 5. Саровская пустынь и препод. Серафим

В последней четверти XVIII и особенно в 1-й половине XIX в. одной из обителей, отличавшихся особой строгостью жизни своих насельников, стала сравнительно новая Саровская пустынь. Своим расцветом она обязана целому ряду монахов и настоятелей – здесь мы видим пример того, что наличие даже малого числа подвижников может преобразить всю жизнь обители и надолго создать в ней подлинно монастырскую атмосферу.

Саровская пустынь, расположенная в 40 км от города Темникова в Тамбовской епархии, почти на границе с соседней Нижегородской, приобрела значение духовного центра сразу для обеих этих епархий и их монастырей. Возникла она сравнительно поздно, около 1692 г., ее основателем был иеромонах Исаакий († 1737), который настоятельствовал в пустыни до 1731 г., потом передал управление игумену Дорофею (1731–1746), а сам принял великую схиму (1731) с именем Иоанн<sup>1312</sup>. Он ввел очень строгий общежительный устав, подобный уставу Афонской горы, который хранился и при его преемниках. Для Саровской пустыни большой удачей было то, что в течение 150 лет управление ею находилось в руках настоящих монахов-подвижников. Почти все настоятели этой эпохи – Дорофей (1731–1746), Филарет (1746–1749), Ефрем (1758–1777), Пахомий (1777–1794), Исаия I (1794–1807), Нифонт (1807–1842), Исаия II (1846–1858) – были достойными иноками: управляя обителью, они стремились не только неукоснительно хранить правила общежительного устава, но и наполнить эти правила жизнью, придать им внутренний духовный смысл; они умели правильно воспитывать новоначальных иноков, стекавшихся в Саровскую пустынь. Можно сказать, что в ту пору в Саровской пустыни настоятель являлся и духовным отцом (*pater spiritualis*), как это часто бывало в древней Церкви. Внутренняя, духовная жизнь пустыни была укоренена в древнехристианской аскезе.

Проследивая историю Саровской пустыни, мы видим ряд монахов строгой жизни, которые прославили пустынь, сделали ее центром притяжения для новоначальных иноков. Некоторые из них заслуживают особого упоминания. Иеромонах Иоаким (1732–1802) провел в обители без перерыва около 50 лет, он был псаломщиком и библиотекарем, много времени посвящал переписыванию аскетических творений (Макария Великого, Ефрема Сирина и др.)<sup>1313</sup>, но не забывал и мира, лежащего за монастырской оградой, и оказывал большое влияние на окрестных жителей. Вероятно, именно благодаря ему обитель стала почитаться в народе как святое место. Уже известный нам старец Назарий (1735–1809) спасался здесь до своего перевода в Валаамский монастырь, здесь же он провел и последние годы жизни. Еще следует упомянуть его ученика Марка Пустынника († 1817), современника прп. Серафима, иеромонаха Питирима († 1789), иеромонаха Илариона (1776–1841) из Валаамского монастыря, ученика старца Назария. Иларион пришел в Саров в 1797 г. и провел в пустыни 44 года, был духовником обители и много способствовал сохранению ее духовной атмосферы; после него остались прекрасные «Письма» о христианской жизни, содержание которых говорит о влиянии прп. Серафима. После его кончины главной опорой пустыни стал игумен Исаия II (Путилов; 1786–1858, настоятель в 1846–1858 гг.), сын богатого купца; он пришел в Саров в 1805 г. и подвизался здесь до 1858 г., ни разу не выйдя за монастырскую ограду; в пору его настоятельства и по его почину иеромонах Авель написал историю пустыни<sup>1314</sup>.

Но никто не прославил пустынь так, как ее смиренный инок, которого в 1903 г. Русская Церковь причислила к лику святых, – прп. Серафим Саровский. И ни один другой русский святой не соединил так чудно в своем образе отречение от мира и служение ему, как Серафим, явивший пример подлинной христианской святости. Мы уже пытались однажды дать характеристику этому подвижнику и угоднику Божию, здесь мы вкратце повторим ее<sup>1315</sup>.

Прп. Серафим помогал многим людям, пребывавшим в миру, хотя сам не соприкасался с событиями, которыми жил

этот мир. Подобно древним христианским подвижникам и некоторым из своих собратий по Саровской пустыни, Серафим более 50 лет пустынножительствовал в лесном уединении, лишь в последние годы своей земной жизни (1759–1833) он, после долгого подвига, в сознании своей духовной зрелости, возымел дерзновение в течение 8 лет (1825–1833) отзываться на беды и нужды этого мира и оказывать мирским людям духовную помощь; его старческое служение излучает дивный свет христианской любви к миру, который внутри самого себя он победил до конца.

Как и многие другие русские подвижники, Серафим вышел из состоятельной купеческой семьи. Это очень характерная черта в биографиях русских подвижников благочестия, воспитывавшихся в атмосфере мирской деловитости, свойственной их предкам в нескольких поколениях, – у них было много возможностей, чтобы наслаждаться благами этого мира и не думать об отречении от него, но снова и снова видим мы примеры того, как дух благочестия выказывает свою силу в жизни русской христианской семьи, и над многими и многими приобретает бóльшую власть, чем земные искушения. И Прохор Мошнин был одним из тех, кто уже с юности в ничто вменял ценности этого мира. Молодого, крепкого, статного Прохора манила иноческая жизнь.

В возрасте около 20 лет он пришел в Саровскую пустынь по совету, который получил во время поездки на богомолье в Киево-Печерскую лавру от спасавшегося там старца Досифея († 1788). В течение семи лет послушнического искуса старцем Прохора был иеромонах Иосиф. В 1786 г. Прохор постригся в монахи с именем Серафим. Вскоре после этого епископом Феофилом, который поддерживал тесные отношения с пустынью, Серафим был рукоположен в иеродиакон (1793). В эти годы, как он поведал незадолго до своей кончины, ему были видения: ему являлись Препоблагословенная Дева Мария и Сам Иисус Христос и благословляли его. Ни у одного другого русского святого Богородица не была в такой степени средоточием мистического опыта и предметом столь благочестивого почитания, как у прп. Серафима<sup>1316</sup>. Эта черта

религиозно-мистического опыта Серафима не только отличает его от современных ему подвижников, но ставит его на особое место в истории русской мистики, или, лучше сказать, русских мистических исканий. В нашей книге мы особо выделили это обстоятельство и подробно охарактеризовали его.

В конце 1794 г. Серафим удаляется в маленькую лесную хижину, выстроенную в густом непроходимом ельнике, в двух часах пути от пустыни, и тут начинается его отшельническое житие, которое продолжалось 30 лет (1794–1825). Он снял с себя черную монашескую рясу и ходил в белом подряснике. На спине Серафим всегда таскал котомку, нагруженную камнями, чтобы умерщвлять свою слишком крепкую плоть, с ним всегда и везде неотлучно было святое Евангелие, под подрясником на груди он носил тяжелый железный крест весом в 20 фунтов, такой же крест носил он и на спине, на чреслах – железный пояс. Зимой он рубил дрова в лесу для своей печи, которая, однако, в сильные холода лишь немного согревала его келью, летом работал в огороде и питался тем, что сам выращивал, потом он стал питаться одной только травой снитью, которую собирал в лесу и варил. Три года, больше 1000 дней и ночей, провел Серафим в непрестанной молитве, стоя на коленях на огромном камне, с воздетыми горе руками – так совершал он подвиг столпничества. И все это было еще только началом его аскетического делания.

Тут ему случилось подвергнуться искушению. Однажды, в то время как святой рубил в лесу дрова, на него напали разбойники и потребовали денег, которые, как они думали, он брал у благочестивых верующих людей. Когда преподобный ответил, что у него ничего нет, его ударили топором. Хотя в руках у Серафима тоже был топор и сам он был достаточно силен, чтобы защищаться от разбойников, он не захотел противиться им. До глубокой ночи пролежал он на земле без сознания, в крови. А рано утром, обливаясь кровью, пришел в монастырь. Настоятель велел ему обратиться к врачу, но от усталости и слабости Серафим заснул до прихода врача. Как позже поведал сам преподобный, в этот момент ему вновь явилась Богородица, с царским венцом на голове, а справа и

слева от Нее стояли апостолы Петр и Иоанн, подобно тому как это было в первом его видении. Царица Небесная, как любил называть Богоматерь Серафим, обратилась в ту сторону, где позже, по пробуждении святого, стояли врачи, и, указав на больного, сказала: «Что вы трудитесь?» – а потом, обращаясь к апостолам, проговорила: «Сей от рода Нашего!» – и в это мгновение Серафим проснулся. Преподобный отказался от помощи врачей, несколько недель пролежал он в келье, не вставая. Его крепкая натура выдержала, в конце концов он встал с одра болезни, но навсегда остался согбенным и уже не мог ходить без помощи посоха. Таким он изображается на иконах: в белом балахоне, обутый в лапти, с тяжелой, наполненной камнями котомкой за плечами – эту котомку он продолжал носить после выздоровления, но черты его лица не изменились.

Через несколько месяцев преподобный вернулся из монастыря в свою лесную хижину. После кончины настоятеля Исаии I (1807) братия просила Серафима взять на себя настоятельство, но он со смирением отказался от этой чести. Теперь Серафим взял на себя новый подвиг: три года жил он в совершенном безмолвии и не вступал в разговор даже с монахами, которые приносили ему просфоры для совершения Божественной литургии и хлеб для вкушения. Он старался скрывать свое лицо от людей, закрывая его, когда кто-нибудь приближался к нему. Подвиг безмолвия был для Серафима лишь приготовлением к новому и более высокому подвигу.

8 мая 1810 г. он снова пришел из леса в пустынь, в которой не был целых три года. Появился он в монастыре за вечерней – был канун праздника святителя и чудотворца Николая – и молча прошел в свою келью. В самый праздник прп. Серафим пришел к ранней обедне, причастился Святых Даров и получил благословение от настоятеля отца Нифонта. Потом он снова вернулся в келью и заперся в ней. Серафим приступил к новому подвигу – подвигу затворничества. Пятнадцать с половиной лет провел он в затворе. Зимой он все время проводил в нетопленной келье, которая слабо освещалась светом от лампы пред иконой Царицы Небесной. Вначале он спал сидя

на полене, а потом – лежа в гробу, который вытесал для себя сам. Как и прежде, в лесной хижине, на теле Серафим носил железные вериги; чтобы еще больше утрудить себя, он переносил дрова с одной стороны кельи на другую. Днем он вслух читал Священное Писание, ночами творил умную молитву – «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» – и подвизался в посте и хранении сердца. В это время на молитве прп. Серафиму бывали разные видения, о которых он позже поведал некоторым из своих учеников. В воскресенье и праздничные дни он причащался Святых Даров, которые, по благословению настоятеля, передавались ему через окошко в двери его кельи после ранней литургии. Когда в пустынь приехал епархиальный архиерей и подошел к его келье, дверь не отворилась и для владыки. Лишь после 10 лет затвора Серафим дозволил людям войти в его келью – молча дал на это свое благословение.

25 ноября 1825 г. отворилась дверь затворнической кельи, и отныне для Серафима началась пора старчества, пора служения миру – великого благодатного подвига, исполненного бесконечной любви. Богомольцы толпами шли в его келью. Беседуя с ними и поучая их, старец Серафим советовал им непрестанно памятовать о Господе и постоянно творить молитву, особенно – умную молитву. Отец Серафим говорил обыкновенно, что в ней заключается все трезвение и бдение, молитву эту надо всегда держать в душе и сердце, творить ее когда ходишь и когда сидишь, творить за работой, творить в церкви перед началом богослужения. Призывая имя Божие, обретишь покой, чистоту души и тела, и Дух Святой, источник всякого блага, почиет на тебе и соблюдет тебя в страхе Божиим и чистоте. В конце беседы старец произносил отпустительную молитву, давал благословение и целовал посетителя со словами: «Христос воскрес, радость моя!» – и человек уходил из его кельи со слезами умиления на глазах.

Уже незадолго перед концом его затворничества от Серафима исходила необычайная сила: он исцелил долго страдавшего параличом ног помещика Михаила Мантурова, благочестивого христианина. И это явилось только началом

множества чудесных исцелений, по молитвам святого больные, страдавшие долгими и тяжкими недугами или внезапно впадавшие в болезни, становились снова здоровыми. Многие люди были свидетелями его служения миру. Сбывались и многие из его предсказаний. Вот только один пример: в 1831 г. во время польского бунта рота одного полка шла маршем через Саровскую пустынь. Командир роты, вероятно верующий человек, приказал солдатам остановиться, чтобы получить благословение старца. Старец исполнил его просьбу и каждого солдата благословил отдельно. И вдруг сказал, что никто из этой роты не погибнет. Рота прошла всю польскую кампанию, участвовала в штурме Варшавы, и ни один солдат из нее не погиб.

С особой любовью старец относился к одному из своих посетителей – страдавшему болезнью ног Николаю Мотовилу, которого он исцелил от недуга. В ноябре 1831 г. на лесной поляне возле хижины, в которой прп. Серафим подвизался после 1825 г. и принимал посетителей, Мотовилов получил от старца поучение о стяжании Святого Духа<sup>1317</sup> и удостоился вместе с преподобным лицезреть явление благодати Святого Духа. Кроме того, большое место в жизни прп. Серафима занимало духовное окормление женщин-подвижниц, это видно из истории Дивеевской сестринской общины, преобразованной впоследствии в монастырь.

Жизнь старца Серафима в последние восемь лет перед его преставлением стала поистине житием святого. Своими подвигами, исполненными любви, он давно уже преодолел границы этого земного мира. И для верующих богомольцев, приходивших в его лесную келью, он был уже не простым человеком, а святым, который только из любви к людям все еще оставался во плоти. В его внешнем облике появились черты, отмеченные отблеском иного, горнего мира.

1 января 1833 г., в воскресенье, старец в последний раз молился за Божественной литургией. В своей келье он целый день пел пасхальные песнопения, трижды подходил он к тому месту, которое выбрал для своей могилы. На следующий день, 2 января, его нашли в келье стоящим на коленях в

молитвенном положении, но бездыханным, пред иконой Царицы Небесной, называемой «Умиление», – преподобный Серафим отошел в вечную жизнь. Несмотря на великое почитание нескольких поколений верующих людей, которые с благоговением приходили помолиться на его могиле, Синод относился к этому почитанию не особенно благосклонно. Официально прп. Серафим был причислен к лику святых лишь в 1903 г., 19 июля 1903 г. состоялось перенесение его нетленных мощей. Кто жил в России, тот знает, как велико почитание этого святого в самых разных слоях народа<sup>1318</sup>.

## 6. Оптиная пустынь и ее старцы

В духовно-религиозной жизни России XIX столетия совершенно особое место занимает Оптиная пустынь. Сама пустынь и скит, в котором подвизались оптинские старцы, со временем прославились на всю страну. Здесь сложилась та оптинская школа, которая почти целое столетие (1828–1922) оказывала могучее воздействие на духовную жизнь России. В первую очередь следует упомянуть старцев Леонида (1828–1841), Макария (1841–1860), Амвросия (1860–1891), Иосифа (1892–1911), Варсонофия († 1913), Нектария († 1928) и Анатолия († 1922). Пустынь жила по строгому общежительному уставу: и настоятель, и монахи ничего не имели в личной собственности, все вместе с настоятелем вкушали пищу в трапезной, даже такую мелочь, как чай или сахар, монахи получали от пустыни, не говоря уже об одежде и обуви. Лишь для старцев в скиту пища готовилась отдельно и приносилась им в келью. У каждого инока была своя келья; послушники и монахи, число которых в начале XIX в. составляло около 300, получали послушания от настоятеля или келаря. Богослужебный устав соблюдался с особой строгостью: в надлежащей последовательности совершались все предусмотренные Типиконом богослужения, и братия обязана была на них присутствовать; внутренний дух пустыни был настолько единым, он так глубоко проникал в сознание и души насельников, что настоятелю или старцам не было надобности к чему-либо принуждать иноков или делать им выговоры. Этот дух воздействовал на богомольцев и посетителей обители, которые, пребывая в монастыре, тоже регулярно приходили к богослужениям.

Такой строй внутренней жизни монастыря сложился лишь в XIX в., хотя Оптиная основана была еще в древности. Протоиерей Сергий Четвериков, который внутренне был тесно связан с Оптиной, да и внешне, своей аскетической наружностью, походил на старца, неоднократно бывал в обители и, опираясь на свои собственные наблюдения и

впечатления, написал прекрасную книгу об Оптиной пустыни<sup>1319</sup>.

Этот древний русский монастырь расположен на берегу Жиздры, неширокого, но глубокого притока Оки, на опушке огромного густого бора. Обитель обнесена белыми каменными стенами с маленькими башнями по четырем углам, со всех четырех сторон в середине стены находятся ворота. Стены и башни напоминают о готовности монастыря к военной обороне, в то же время они внушают верующему мысль о необходимости защищать свою душу от нападений духовного врага. Внутри монастырских стен стоят несколько церквей, самая большая из них – главная церковь обители в честь Введения Богородицы; вдоль стен расположены монастырские кельи и всякого рода хозяйственные строения. Тут же находится и братское кладбище, на котором погребены преставившиеся иноки. Трогательные эпитафии дают представление об усопших и об их иноческом житии. Например, на памятнике, водруженном на могиле старца Леонида, написано: «Оставил о себе память в сердцах многих, получивших утешение в скорбях своих». Церкви в Оптиной пустыни не богаты и не особенно красивы, но все в них гармонично, просто и непритязательно, все так уютно и утешительно, что из них не хочется выходить. Службы не затягиваются и не сокращаются и исполнены большого одушевления.

Старцы Оптиной обычно жили в скиту. Скит – это часть обители, в которой спасаются монахи-подвижники, ищущие безмолвия и уединения. Скит Оптиной расположен в лесу, в полукилометре от самой обители. Кто плохо знает дорогу туда, тот не сразу сумеет найти его. Скит обнесен деревянным забором. На воротах написаны святые иконы. Справа от святых врат стоит маленький домик, в котором жил старец Амвросий, а слева еще один домик, в котором спасался его учитель старец Макарий. В благоговении, с непокрытой головой открывает богомолец калитку и вступает на святой порог скита, места молитвы и глубокого благоговения. Навстречу ему веет густой запах цветов, которые растут тут по обе стороны от широкой, обсыпанной песком дорожки; цветы окружают церковь,

подступают к самой паперти, растут вдоль малых тропок, ведущих в трапезную, в кельи, на пасеку к пчелиным ульям, на пруд, к кипарисовой аллее, к могилам. И посреди всего этого великолепия укрыты светлые чистые кельи пустынников с маленькими прозрачными окошками<sup>1320</sup>.

Внешняя история Оптиной подобна истории многих других малых обителей Древней Руси. Основанная в XV в., в Смутное время она была совершенно разрушена польскими отрядами. На основании старых синодиков можно предполагать, что до своего разрушения монастырь этот был «мужеско-женским», а мужским стал лишь после своего возобновления, вскоре после Смуты. В 1717 г. при Петре Великом пустынь была на несколько лет закрыта, возобновили ее в 1726 г., но на протяжении XVIII в. она оставалась маленькой обителью, число иноков в которой не достигало десяти. Митрополит Московский Платон Левшин (1775–1812), который, подобно митрополиту Гавриилу Петрову, возобновил и привел в порядок множество монастырей в своей епархии<sup>1321</sup>, обратил внимание и на эту пустынь, живописно расположенную на берегу реки. Он поручил архимандриту Макарию (Брюшкову), настоятелю Песношского монастыря (1788–1811), привести монастырь в порядок<sup>1322</sup>. Этот Макарий был связан со школой старца Паисия Величковского, с которым он состоял в переписке. Макарий направил в пустынь монаха Авраамия, впоследствии ставшего настоятелем Оптиной, Авраамий в основном занимался внешним устройством пустыни.

Главная заслуга в устроении внутренней жизни обители принадлежит настоятелю Моисею Путилову († 1862). Раньше он спасался в рославльских лесах, где был настоятелем одной из пустынь. Когда в 1820 г. епископ Калужский Филарет (Амфитеатров), впоследствии митрополит Киевский) основал скит около Оптиной, Моисей поселился там, а в 1825 г. епископ назначил его настоятелем скита. Моисей пригласил еще нескольких пустынножителей (Антония, Илария, Савватия), все они были приверженцами строгого общежительного устава в духе наставлений Паисия и неукоснительно соблюдали его. Время настоятельства Моисея (1825–1862) было самым важным

периодом в формировании особого духа Оптиной, особого строя ее внутренней жизни<sup>1323</sup>.

Старчество введено было здесь отцом Леонидом Наголкиным (1768–1841)<sup>1324</sup>. Лев Наголкин вырос в мещанской семье, около 10 лет служил он у одного купца, но потом оставил это место и в 1794 г. пришел в Оптину, в которой провел два года. Оттуда он перешел в Белобережскую пустынь (Орловской епархии), где настоятелем был старец Василий Кишкин, друг старца Паисия. Отец Василий постриг его в монахи с именем Леонид. Через старца Василия Кишкина Леонид познакомился с уставом и преданием Афонской горы, узнал о поучениях Паисия. Когда отец Василий оставил настоятельство, чтобы подвизаться в уединении, братия избрала своим настоятелем Леонида (1806). Леонид был также учеником старца Феодора († 1822), который в ту пору подвизался в Белобережской пустыни и тоже был одним из учеников Паисия. Через четыре года Леонид отказался от настоятельства и вместе со старцем Феодором снова ушел в леса, окружавшие пустынь. Здесь в совершенном уединении подвизался уже известный нам старец Клеопа. В лесах Леонид принял великую схиму. Но отшельничество этих подвижников продолжалось недолго, к ним стали приходить благочестивые люди, искавшие иноческого жития. Тогда они ушли в Валаамский монастырь, где подвизались в маленьком скиту. В это время отец Леонид начал старчествовать: людям, обращавшимся к нему, он помогал духовными советами. Ему было в ту пору около 40 лет. Старчество признавалось тогда не всеми монахами, с особым подозрением к нему относились начальствующие, которые видели в нем некое умаление своей чести и сана. Такого же рода сомнения, вероятно, разделял и настоятель Валаамского монастыря, ибо Феодор и Леонид (старец Клеопа скончался в 1817 г.) вынуждены были уйти с Валаама и переселиться в Александро-Свирский монастырь. В 1822 г. скончался старец Феодор. До 1829 г. Леонид спасался в этом монастыре, у него было много учеников, в том числе среди богомольцев-мирян, и слава о нем как о духоносном старце распространилась далеко за стенами монастыря.

Старцы Паисий Величковский, Василий Кишкин, Клеопа и Феодор духовно окормляли почти исключительно монастырских насельников. Они принимали новоначальных в послушание, и главной их заботой было духовное воспитание иночества. Леонид завершает эту эпоху старчества и открывает новую. Он вывел старчество из монастырского укрытия и распространил его на внешний мир, сделав благословением для всех людей, ищущих духовной помощи и совета. Таким образом, подвиги старца Леонида положили начало новой эпохе в истории старчества.

Эта новая эпоха обозначилась особенно отчетливо в 1829 г., когда отец Леонид вернулся в Оптиную пустынь, где подвизался уже до самой своей кончины 11 октября 1841 г., заложив в пустыни краеугольный камень старчества. Труды Леонида способствовали превращению Оптиной в духовный центр России, куда устремлялось множество людей, чтобы получить помощь и духовный совет по многим вопросам христианской жизни. Житие старца содержит много примеров того, как этот благодатный подвижник то строгостью, то кротостью, а часто и глубокомысленной шуткой духовно помогал людям, приходившим к нему из мира. Больше всех других оптинских старцев Леонид отличался своеобразной простотой характера и наставлений и потому был близок самым широким слоям русского народа. Народ любил и ценил такое обращение, ибо сам он в свои шутки и пословицы вкладывает гораздо больше смысла, чем это кажется на первый взгляд. В поведении Леонида много было от юродства во Христе, от той «*sancta simplicitas*» [святой простоты], которая говорит народу больше, чем самое ученое наставление<sup>1325</sup>.

Совсем другим человеком был старец Макарий Иванов, продолжатель традиции старчества в Оптиной. Благодаря ему многие русские писатели, поэты и мыслители сумели проникнуться аскетическим духом христианства. В духовной истории России XIX в. влияние старцев занимает, безусловно, совершенно особое место, без него невозможно составить ясное представление о воззрениях и философских построениях людей той эпохи<sup>1326</sup>. Старец Макарий был дворянского

происхождения. Во время поездок на богомолье в Площанскую пустынь он познакомился с ее настоятелем, старцем иеромонахом Афанасием, учеником Паисия. Вся атмосфера пустыни, беседы со старцем Афанасием повлияли на нежную, чувствительную и отчасти художественную натуру юного дворянина, он решил постричься в монахи. 24 года подвизался он в пустыни (1810–1834), из них 13 лет (1810–1823) был в послушании у старца Афанасия († 1823). От него Макарий унаследовал склонность к углубленному изучению аскетических творений святых отцов.

Макарий больше, чем другие старцы, опирался в своем монашеском делании на творения отцов Церкви, а не только на собственный духовный подвижнический опыт. Его келья, заполненная множеством книг, производила на посетителя впечатление кабинета ученого. «Его старческое делание имело свои особенности. С посетителями он беседовал спокойно, без шуток. У Леонида был дар быстро схватывать суть, в соединении с остроумием, что характерно для умного русского крестьянина, и этот дар получил развитие на протяжении его богатой опытом жизни. Макарий весь был погружен в изучение аскетических творений, он всю свою жизнь стремился ко все более глубокому их постижению. Его беседы были полны цитат. Он с одинаковой естественностью мог вести разговор и с простым благочестивым богомольцем, и с ученым богословом, и с посетителем, получившим философское образование... Деревянная келейка старца Макария принимала в своих стенах еще более пеструю толпу посетителей, чем келья отца Леонида. Уже на пороге в эту келью, заполненную книгами и иконами, словно человеческая мудрость соединялась здесь с христианским благочестием, посетитель мог почувствовать ее совершенно особый дух; и взгляды его могли полностью измениться после одно-двухчасовой беседы со старцем... Многие дивились тому, с какой простотой и легкостью Макарий разрешал самые трудные богословские вопросы. Для духовного окормления общества особое значение имели его письма, доходившие до самых удаленных уголков России. Многих своих духовных сыновей и дочерей окормлял он с помощью писем, ни

разу не встретившись с ними лицом к лицу. Под таким духовным руководством пребывали и некоторые женские монастыри. Его чрезвычайно обширная переписка издана была впоследствии в нескольких томах, и все же эта публикация охватила только часть его писем»<sup>1327</sup>.

В течение 20 лет (1841–1860) старец Макарий стоял в центре духовной жизни Оптиной. И еще одна заслуга принадлежит ему. Под его руководством были переведены на русский язык и изданы многие патристические и аскетические творения. Ф. А. Голубинский, философ и богослов, профессор Московской Духовной Академии, мыслитель-славянофил И. В. Киреевский и некоторые образованные монахи, подвизавшиеся в ту пору в Оптиной, стали его помощниками в этом предприятии. Келья старца уподобилась помещению редакции, здесь переводились святоотеческие труды, причем взвешивалось каждое слово перевода, потому оптинские издания отличаются хорошим языком и точной передачей смысла самых трудных выражений из аскетически-мистических творений. Назовем лишь важнейшие издания: жизнеописание и сочинения старца Паисия Величковского, творения старца Нила Сорского, творения аввы Варсонофия, житие и творения Симеона Нового Богослова, Великие огласительные слова прп. Феодора Студита, творения св. Исаака Сирина в 4-х томах, Вопросы прп. Максима Исповедника Фалассию и др.<sup>1328</sup>

В начале 60-х гг. Оптина пустынь пережила великие утраты. 7 сентября 1860 г. скончался старец Макарий, два года спустя умер многолетний настоятель пустыни архимандрит Моисей, в 1865 г. скончался его брат, строгий подвижник Антоний, который вместе с ним пришел в Оптину из рославльских лесов и играл немаловажную роль в духовной жизни обители. Но в лице нового настоятеля архимандрита Исаакия (1862–1894), ученика старцев Леонида и Макария, пустынь снова обрела доброго пастыря. Следует упомянуть еще двух подвижников, содействовавших сохранению и углублению аскетического духа обители, – это настоятели скита иеромонахи Иларион (1860–1873) и Анатолий (Зерцалов; 1874–1894), оба ученики старца Макария.

Во 2-й половине XIX в. средоточием духовной жизни Оптиной стал старец иеросхимонах Амвросий (Гренков, 1812–1891). Протоиерей С. Четвериков, который лично хорошо знал его и беседовал с ним, дал нам живой портрет «батюшки Амвросия», который в своем характере и в старческом окормлении сумел соединить дары обоих своих предшественников – Леонида и Макария. У Амвросия было «большое и любящее сердце, – пишет С. Четвериков, – он был богословски очень образован, обладал великой житейской мудростью, живым и веселым характером, большой склонностью к практической деятельности, он любил общаться с людьми». В отличие от старцев Леонида и Макария Александр Гренков (мирское имя Амвросия) закончил духовную семинарию в Тамбове, потом некоторое время преподавал в духовном училище, которое давало начальное образование детям клириков. В его религиозной душе постепенно сложилось упорное стремление к иноческому житию, после болезни (он вообще был болезненным от рождения) Александр твердо решил стать монахом. По совету старца-затворника, который подвизался вблизи его родного села, Гренков ушел в Оптину (1839) и некоторое время был в послушании у старца Леонида. Незадолго до своей кончины отец Леонид сказал отцу Макарию, указывая на Амвросия: «Передаю тебе его из полы в полу. Уж очень он уютится к нам, старцам». Так по воле своего старца Амвросий перешел на послушание к отцу Макарию. Амвросий стал одним из тех, кто отдавал свои знания и силы в распоряжение старца Макария, занимавшегося подготовкой к изданию аскетических творений.

Очень характерно для Амвросия его высказывание о своих телесных недугах: «В монастыре полезно быть немного больным. Монаху не следует серьезно лечиться, а нужно только подлечиваться».

Круг влияния старца Амвросия был еще шире, чем у его предшественников. Как и Макарий, он стал духовным отцом не только для иноков Оптиной, но и для множества людей, живших далеко за стенами обители. Эпоха его старчества продолжалась

два десятилетия, от 1874 г. до 1891 г., преставился он 10 октября 1891 г.

Множество богомольцев посещало старца Амвросия, они приходили к нему за советом и духовной помощью и уходили из его домика в скиту утешенными и радостными. В своей келье Амвросий вел долгие беседы с Владимиром Соловьевым, Ф. М. Достоевским, Львом Толстым, этими столь непохожими друг на друга людьми, оценивать которых можно по-разному, но все-таки все они были выдающимися русскими мыслителями, чьи сочинения нашли широкое распространение и признание и за пределами их родины. И, возможно, не всякий читатель, размышляющий об их взглядах или о перемене в их взглядах, знает, сколь много значил тут дух Оптиной пустыни и оптинские старцы Макарий и Амвросий. Для примирения многих представителей русской интеллигенции, знаменитых и неизвестных, с Церковью влияние оптинских старцев имело решающее значение. В этом же направлении действовал и епископ Феофан Затворник, которому удалось своими сочинениями многих заблуждающихся вернуть в Церковь.

Обширная переписка старца Амвросия помогла значительно расширить и углубить влияние Оптиной пустыни на мир. Как уже говорилось, много внимания и времени посвящал он религиозной жизни женщин. Подобно тому как Дивеевский монастырь вверил себя духовному руководству прп. Серафима, основанная старцем Амвросием Шамординская сестринская община пребывала под его окормлением<sup>1329</sup>.

С. Четвериков, который хорошо знал жизнь и дух Оптиной, в заключение своего труда пришел к выводу, что после кончины старца Амвросия «старчество в Оптиной пустыни не угасло, но прежней силы и влияния оно уже больше не достигало»<sup>1330</sup>.

Старец Иосиф († 1911), ученик Амвросия, продолжил труды своего наставника и снискал уважение и любовь у верующих людей, которые шли к нему в Оптину со своими внутренними тяготами и заботами. После его кончины в центре духовной жизни пустыни оказался старец Анатолий († 1922), именуемый младшим (в отличие от предстоятеля скита иеромонаха Анатолия старшего), тоже ученик старца Амвросия; своим

обращением с посетителями, исполненным милосердия и сердечности, он, как считает С. Четвериков, лично знавший отца Анатолия, наминал прп. Серафима Саровского<sup>1331</sup>. Одновременно с отцом Анатолием в Оптиной подвизался старец Нектарий († 1928), ученик иеромонаха Анатолия старшего. Нектарий пришел в пустынь отроком, имея внутреннюю склонность к уединению, подвизался в скиту; лишь после кончины старца Иосифа он взял на себя подвиг старчества, но круг его воздействия на мир был €уже, чем у других старцев<sup>1332</sup>.

Непрерывная череда поколений старцев имела, конечно, огромное значение для внутренней жизни Оптиной пустыни. Но оптинское старчество составило целую эпоху в истории старчества вообще, ибо свои духовные силы оптинские старцы отдавали людям, жившим в миру; это было своего рода подвигом любви русского иночества, и главным здесь было помочь каждому отдельному человеку понести его тяготы, послужить ему в его нуждах. Впрочем, старцы стремились не только служить людям в духе христианской любви, но еще больше – вводить в Церковь тех, кто стоял у ее порога, чтобы в дальнейшем жизнь их строилась в духе христианской морали. Может быть, успехи старцев в этом делании не всегда были достаточно явными, возможно, будущий историк подвергнет сомнению и сам факт реального воздействия старцев на мир в тех исторических условиях, в которых протекало их делание, – и все же старчество было мощным аскетическим течением в истории монашества синодального периода, весьма плодотворным явлением в церковной жизни России.

Во всяком случае, старчество этого периода было явлением целостным, развивавшимся спонтанно, снизу, без всякого воздействия сверху, со стороны иерархии. Это был своеобразный прорыв сквозь преграды, которые воздвигла «государственная церковность» вокруг душ верующих людей и монахов; в старчестве проявилось стремление к возрождению древнехристианского аскетического духа, в одних монастырях более сильное, а в иных менее.

## 7. Другие очаги старчества

Русское старчество было в полном смысле слова аскетическим движением, или течением, в жизни монашества двух последних столетий, ибо Саров и Оптина – это не единственные его очаги. Благодаря трудам прямых учеников старца Паисия, в это течение, возрождавшее аскетический дух древней Церкви, включились и другие обители. Это были монастыри и пустыни, в которых подолгу или хотя бы некоторое время подвизались ученики Паисия и где труды их принесли плоды.

К таким обителям принадлежит Санаксарская пустынь (Тамбовской епархии), основанная в 1659 г., в период монастырской колонизации Понизовья, – в ту пору это была одна из самых удаленных обителей. Братия этой пустыни всегда была очень немногочисленна, и в 1753 г. обитель приписали к Саровской пустыни. Лишь в пору двукратного настоятельства старца иеромонаха Феодора Ушакова (1762–1774, 1783–1791) монашеское житие в обители вышло на правильный путь и в ней введен был общежительный устав. На последнюю четверть XVIII и 1-ю половину XIX в. приходится расцвет аскетического подвижничества в этой пустыни, тесно связанной с Саровской обителью и другими пустынями, отличавшимися строго аскетическим строем жизни<sup>1333</sup>.

Другим очагом аскетического подвижничества была не раз упоминавшаяся здесь Площанская пустынь, которая в 1764 г. попала в разряд заштатных монастырей. Особого упоминания заслуживает старец Иоасаф, который в 1741–1746 гг. был настоятелем обители, а также старец Алексей (Блинский; 1722–1812), в 1772 г. перешедший в Симонов монастырь. Многие годы подвизался в пустыни старец Афанасий (Захаров; † 1823), под его духовным руководством здесь спасался будущий оптинский старец отец Макарий Иванов. Другой ученик старца Афанасия, Александр, в пору своего настоятельства в Спасском монастыре (1810 – около 1820 г.) по-настоящему преобразил там монашескую жизнь, введя общежительный устав<sup>1334</sup>.

Благодаря трудам учеников старца Паисия переменялась жизнь монахов и в Белобережской пустыни (Орловской епархии). Эта пустынь основана была сравнительно поздно, около 1661 г., иеромонахом Серапионом (более известен под именем, которое он принял при пострижении в великую схиму, – Симеон), но уже в начале XVIII в. пустынь пришла в совершенный упадок; возобновил ее в 1721 г. архимандрит Питирим, настоятель Покровского монастыря в Брянске, но в 1764 г. ее упразднили. Несмотря на это, несколько монахов остались в пустыни – так сказать, забытые Синодом, но не Богом – и своими трудами они подняли жизнь этой обители на изрядную аскетическую высоту; лишь в 1817 г. пустынь была «официально возобновлена» Синодом. С 1801 г. по 1809 г. здесь подвизался иеросхимонах Феодор, ученик Паисия, в конце XVIII и начале XIX в. в пустыни спасался также старец Макарий Злобин († 1839), ученик старца Клеопы II. Как уже было сказано, старец Василий Кишкин и старец Леонид Оптинский несколько лет настоятельствова­ли здесь (1806–1811). Эта маленькая, бедная пустынь, в основном благодаря старцу Василию Кишкину (настоятелю в 1800–1806 и 1811–1827 гг.), прославилась у монахов строгостью жизни своих насельников<sup>1335</sup>.

На высоте стояла жизнь монахов и в Богородицкой Софрониевой пустыни, которая возникла еще в XVI в., потом была разрушена татарами и возобновлена около 1630 г., приобретя известность под именем Богородицкой пустыни. До 1656 г. она была приписана к Молченскому монастырю в Путивле (Курской епархии). Благодаря хлопотам двух строгих подвижников, Софрония и Никона, патриарх Никон предоставил этой обители самостоятельность, и настоятель Софроний в пору своего продолжительного управления обителью поддерживал там монашескую жизнь на должной высоте. После его кончины обитель стали обычно называть Софрониевой пустынью. Даже штатами 1764 г. для нее определялось немалое число монахов – 30 человек. В 1779 г. в Софрониеву пустынь переселился старец Феодосий Маслов с большей частью иноков Тясминского монастыря, он подвизался здесь до 1803 г., и при нем в обители

был введен общежительный устав Афонской горы. Здесь спасался также монах Герасим, ученик Паисия, строгий пустынножитель<sup>1336</sup>.

Еще одной обителью, в которой с особой бережностью хранили аскетические заветы старца Паисия, был Кирилло-Новоезерский монастырь<sup>1337</sup>, в котором ревнитель этих заветов старец архимандрит Феофан Соколов старчествовал и настоятельствовавал 40 лет (1793–1832). За свою долгую жизнь (1752–1832) Феофану суждено было познакомиться лично почти со всеми строгими подвижниками и старцами своей эпохи и испытать на себе их влияние. Он вышел из дворянской семьи Соколовых, в возрасте 14 лет Феодор (его мирское имя) решил уйти в монастырь, но родители не отпускали его. В 1771 г. он жил в Москве, где начал служить чиновником. Свирепствовавшая тогда в Москве жуткая чума, которую Феофан позже описал в своих «Записках», и вызванные ею бедствия еще больше усилили его склонность к монашескому житию. В 1772 или 1773 г. он смог, наконец, исполнить свое желание.

Он ушел в Санаксарскую пустынь, где настоятелем служил старец Феодор Ушаков. От него Феофан Соколов научился аскетическим основам иночества и на всю жизнь остался приверженцем монастырского старчества. В эту пору он познакомился с епископом-аскетом Тихоном Задонским, и эта встреча не могла пройти бесследно для юного инока. Когда в 1774 г. старец Феодор Ушаков, из-за вмешательства и интриг светских властей, вынужден был уйти из пустыни, монах Феофан тоже оставил обитель и перешел во Введенскую Островскую пустынь, где тогда подвизался старец Клеопа I. Здесь Феофан пробыл три года под духовным руководством Клеопы, от которого много узнал о житии афонских монахов и о старце Паисии. Затем он получил от своего старца позволение и благословение уйти на Афон. По пути Феодор Соколов и с ним еще несколько монахов зашли в Тясминский монастырь, где в ту пору настоятелем служил старец Феодосий Маслов. Несмотря на просьбы Феодора, старец Феодосий не благословил его идти дальше на Афон – и ему пришлось остаться в Тясмине. Здесь

Феодор Соколов был пострижен в монахи с именем Феофан, а старец Феодосий взял его под свое духовное окормление.

Феофан всегда с большой теплотой вспоминал о времени, которое он провел под началом старца Феодосия. К сожалению, продолжалось это недолго. Положение греко-православных монастырей в той части Молдавии, которая по Кючук-Кайнарджийскому миру (1774) между Россией и Турцией отошла к Порте, было очень тяжелым из-за разного рода преследований со стороны турецких властей. Поэтому старец Феодосий решил переселить братию Тясминского монастыря в Россию. Тут надо сказать, что среди иноческой братии был монах по имени Афанасий, человек великого смирения, который любил выполнять в монастыре самую тяжелую и грязную работу. Этот Афанасий был не кто иной, как брат уже упоминавшегося здесь епископа Иова и родственник могущественного князя Г. А. Потемкина. Один только старец Феодосий знал эту тайну смиренного Афанасия и надеялся, что если послать его в Петербург с ходатайством о переселении, то, благодаря его семейным связям, хлопоты увенчаются успехом. В свои спутники Афанасий, с благословения старца Феодосия, выбрал монаха Феофана. Ходатайство Феодосия увенчалось успехом, по распоряжению императрицы старец Феодосий с большей частью монастырской братии получил разрешение переселиться в Россию, где для них отведена была Софрониева пустынь. Вначале в этой обители остался и Феофан, но вскоре по воле митрополита Гавриила некоторые монахи, переселившиеся из Тясмина, и среди них Феофан, были отозваны в Петербург в Александро-Невскую лавру, чтобы привести там в порядок монастырскую жизнь.

Так Феофан, вместо того чтобы оставаться в послушании у старца Феодосия, попал в столичный город, в совершенно иную атмосферу, которая, конечно, не могла отвечать его аскетическим настроениям. Но здесь его хорошо узнал сам митрополит Гавриил. Феофан не долго оставался келарем лавры, ибо владыка Гавриил взял его к себе в келейники. В кратчайший срок Феофан стал доверенным лицом и секретарем митрополита, который скоро понял, что Феофан может помочь

ему в восстановлении подлинно монашеского жития в монастырях. Простосердечный и смиренный владыка Гавриил ценил Феофана не только как строгого монаха, но и потому, что нуждался в его советах, ибо Феофан, благодаря своему общению со старцами и пребыванию в монастырях, мог не только правильно судить о причинах упадка монашеской жизни, но и предложить меры для ее исправления. Так имя Феофана оказалось тесно связанным с именем владыки Гавриила в деле проведения монастырских реформ. Благодаря помощи Феофана эти реформы основывались на аскетических воззрениях старца Паисия Величковского и проводились теми монахами, которых рекомендовал Гавриилу Феофан. В течение 10 лет Феофан был келейником митрополита, а на самом деле не просто келейником, но его главным помощником и советчиком. И все это время оставался простым монахом. Против его воли митрополит рукоположил Феофана в иеромонахи (1785) и в 1791 г. назначил настоятелем Моденского монастыря (Новгородской епархии), чтобы возобновить почти полностью разрушенную обитель. Здесь иеромонах Феофан подвизался два года, а в 1793 г. был направлен настоятелем в Кирилло-Новоезерский монастырь.

Обыватели города Белозерска не раз жаловались митрополиту на то, что в древнем, в прошлом столь знаменитом монастыре не осталось и следов настоящей монастырской жизни, и просили его принять меры, чтобы спасти обитель от совершенного запустения. Отец Феофан застал монастырь в крайне жалком состоянии: священствовал там дряхлый иеромонах, который от старческой слабости уже не мог совершать богослужения. Время от времени в обители служил священник из соседнего сельского прихода. Братия состояла всего из двух монахов и восьми послушников, которые жили по своему усмотрению. Строения монастыря совершенно обветшали, ибо уже много десятилетий не предпринималось ничего, а из-за недостатка средств и не могло быть предпринято, чтобы сохранить от разрушения церкви и другие здания.

Судьбу Кирилло-Новоезерского монастыря можно считать типичной для многих дальних обителей – это было следствием правительственных мероприятий, проводившихся в XVIII в., когда Коллегия экономии буквально грабила монастыри, предоставляя монастырские постройки, часто очень хорошие каменные здания, их собственной судьбе и воздействию природных стихий, вместо того чтобы использовать эти строения в каких-нибудь практических целях. Сквозь прохудившиеся крыши из года в год лили дожди и валил снег. Монахи перебирались из вконец разрушенных келий в другие, получше, и никто не заботился о сохранности монастырских зданий. А тут еще пришла секуляризация и штаты 1764 г., но штатных сумм, выделенных на монастыри, хватало только на то, чтобы прокормить немногочисленную братию. Лишь в начале XIX столетия материальное положение монастырей улучшилось, о чем мы уже говорили, и появилась возможность возводить новые строения. Из истории многих обителей известно, что в 1-й половине XIX в. все монастырские денежные средства тратились на строительство. Уже упоминавшийся здесь архимандрит Пимен рассказывает в своих «Воспоминаниях», сколько времени он в пору своего настоятельства уделял строительным хлопотам. То же самое происходило и в других монастырях<sup>1338</sup>.

Феофан также вынужден был много времени и сил потратить на внешнее благоустройство обители, так что вид монастыря в пору его настоятельства совершенно преобразился. Но вместе с тем он перестраивал и внутреннюю жизнь обители. Он ввел общежительный устав, число братии в монастыре росло из года в год. Феофан с большим успехом старчествовал, духовно окормляя многих послушников и новоначальных иноков. Когда незадолго до кончины Феофана архимандрит Пимен, тогда еще молодой послушник, побывал в Кирилло-Новоезерском монастыре, он обнаружил там большие перемены: и внешний вид, и внутреннее состояние обители стали намного лучше; в ней царил порядок и чувствовался аскетический дух, монастырь снова обрел былую любовь у верующих. Более 30 лет подвизался старец Феофан в этом

монастыре, укореняя здесь воззрения Паисиевой школы на монашеское житие.

Духовное влияние отца Феофана распространялось и на соседние монастыри, вверенные его надзору. Среди этих обителей был Горицкий женский монастырь, старец Феофан окормлял горицких сестер и очень любил эту обитель. Три последних года своей жизни отец Феофан уже не был настоятелем, но оставил за собой старческое окормление сестер Горицкого монастыря.

3 декабря 1832 г. старец Феофан преставился, прожив долгую и плодотворную жизнь. Его образ заслонен был для позднейших поколений образами оптинских старцев, и отец Феофан мало известен в истории русского старчества. Но долг исследователя – особо отметить его роль в истории иночества, ибо он был одной из тех личностей, которые внесли великий вклад в возрождение монашеской жизни в конце XVIII столетия<sup>1339</sup>.

Образом Феофана можно завершить характеристику тех старцев и подвижников, которые принадлежали к школе Паисия Величковского. Но названные духовные центры и личности не исчерпывают аскетического течения той эпохи. И вне рамок Паисиевой школы течение это проявляло себя с не меньшей силой и не прошло бесследно для монашества.

## 8. Св. Тихон Задонский

Когда мы всматриваемся в это аскетическое течение, перед нашим взором рядом с чудным образом прп. Серафима Саровского встает еще один удивительный образ – св. Тихона Задонского.

Эти святые, Тихон и Серафим, пользуются особым почитанием у верующего русского народа не потому, что они в новейшее время жили в духе подлинного христианства, а потому, что образ их подвижничества и святости особенно близок благочестивому идеалу народа, который ценил смирение, простоту, открытую для мира сердечность и внутреннюю связь с этим миром. Читая жития таких русских подвижников, как прп. Серафим и св. Тихон, и невольно сравнивая их со святыми католической Церкви, мы вспоминаем св. Франциска Ассизского, образ которого весьма близок христианскому идеалу русского благочестия. Недаром некоторые исследователи сравнивали св. Франциска с прп. Серафимом<sup>1340</sup>.

Св. Тихон родился в 1724 г. в семье бедного сельского псаломщика и очень рано потерял отца, вся семья жила скудным заработком матери, которая за мизерную плату нанималась работать у крестьян. В 1735 г. мальчика привезли в Новгород в духовное училище, а в 1740 г., как один из лучших выпускников училища, он поступил в тамошнюю духовную семинарию. Благодаря своему примерному поведению и прилежанию, он еще до выпускных экзаменов был назначен учителем греческого языка в младших классах, а после экзаменов стал преподавателем риторики. Родственники, жившие в большой бедности, уговаривали его занять место сельского священника, чтобы поправить положение семьи. Но Тимофей Соколовский (мирское имя Тихона) отклонил эту просьбу. Позже он рассказывал о некоторых случившихся с ним событиях, которые были восприняты им как указание свыше избрать иной путь.

Сравнительно поздно, в возрасте 34 лет, Тимофей постригся в монахи с именем Тихон, это произошло 10 апреля 1758 г. Через несколько месяцев его рукоположили во иеромонаха и назначили инспектором (префектом) духовной семинарии. Годом позже (1759) он стал архимандритом, настоятелем Желтикова монастыря и ректором духовной семинарии в Твери. Так Тихон вступил на обычную стезю ученого монаха, а именно в это время ученое монашество окончательно сложилось как особое сословие и приобрело устойчивые формы. Но педагогические труды не отвечали его внутреннему духовному желанию поступить в какой-нибудь дальний монастырь и подвизаться в уединении, в душе его усиливалось стремление к аскетическим подвигам.

13 мая 1761 г. Тихон был хиротонисан во епископа и поставлен викарным архиереем Новгородской епархии. Но уже 3 февраля 1763 г. владыка Тихон получил в самостоятельное управление Воронежскую епархию. В ту пору это была одна из самых бедных епархий. Стараниями Коллегии экономии монастыри и архиерейская кафедра были вконец разорены, приходы были немногочисленны и крайне бедны. Кроме того, в епархии жило много старообрядцев, которые при Екатерине получили больше свободы, к расколу привержены были и многие числившиеся православными. Епархия, расположенная на окраине страны, была переполнена беспокойными элементами, а в народе чрезвычайно распространены были суеверия и пороки. Епископу Тихону предстояли столь великие и ответственные труды, что поначалу он потерял мужество и обратился в Синод с прошением уволить его на покой, но прошение это было отклонено.

Более четырех с половиной лет пребывал Тихон на кафедре епархиального архиерея. Первоначальная растерянность быстро прошла, и в короткий срок владыке Тихону удалось сделать очень много. Приходское духовенство стояло на низком образовательном и нравственном уровне, и Тихон с большим рвением стал трудиться на ниве духовного образования. Владыка очень строго наказывал провинившихся за их проступки. Он составлял для духовенства разного рода

поучения и пояснения, раскрывающие учение Церкви, писал об обязанностях священников, о нравственной основе и значении священнического сана, о душепопечительстве в приходах и на другие темы. Много времени и сил посвятил он духовной семинарии и двум основанным им духовным училищам. Посещая приходы, владыка старался в своих проповедях объяснить народу смысл христианской жизни, составлял он и письменные проповеди для прихожан. Из истории Воронежской епархии в пору архиерейства владыки Тихона известно, что святитель никогда не оставался без дела, что он всего себя отдавал архипастырским обязанностям. Монастыри, которых было в епархии 13, тоже постоянно находились в поле его зрения. Впоследствии он написал несколько поучений для монахов и два особых труда: «Наставление монашествующим» и «Напутствие обратившемуся от суетного мира сего ко Христу».

С особым рвением владыка Тихон боролся против суеверий, распространенных в народе, обличая их в проповедях. Внутренняя сила его слов трогала людей, и ему удалось истребить множество языческих обычаев, дотоле распространенных в народном быту.

Несмотря на столь деятельные и напряженные административные труды, владыка не пренебрегал и своей внутренней, духовной жизнью. Ночи он проводил в молитве, в составлении разных сочинений или в чтении отцов Церкви, особенно св. Иоанна Златоуста, которого ценил очень высоко. Но его натура с трудом выдерживала столь напряженную жизнь, и он часто болел. Владыка вынужден был вторично обратиться в Синод с прошением об увольнении на покой. На этот раз Синод удовлетворил его просьбу, и в 1767 г. епископ Тихон был уволен с кафедры.

Первое время владыка пребывал на покое в Толшевском монастыре, но нездоровый климат вынудил его переселиться в Задонский монастырь, расположенный на берегу Дона в той же Воронежской епархии. Так начался последний период его жизни, когда он всего себя посвятил внутреннему духовно-аскетическому подвигу. Внешне жизнь святителя была проста, почти бедна: он жил в маленькой келье, спал на тонком

соломенном матраце под старым изношенным тулупчиком, носил простую иноческую рясу из грубой ткани, а в келье всегда был обут в лапти. Все его имущество умещалось в старой кожаной котомке, лишь книги в кожаных переплетах разнообразили нищую обстановку его кельи. Еда владыки была так проста и скудна, что его келейник Чеботарев часто пытался уговорить подвижника съесть еще хоть что-нибудь. Главным содержанием его жизни была молитва, ежедневно он приходил ко всем богослужениям, любил читать на службах и петь вместе с монахами в хоре. Первые годы владыка Тихон священнодействовал в архиерейском облачении, а потом из смирения стал приходиться к службе в своей простой рясе, лишь за обедом в трапезной он иногда облачался в мантию или епитрахиль. В промежутках между богослужениями он погружался в чтение Священного Писания, за обедом келейник, согласно монастырскому уставу, читал ему вслух из Писания. Ночи св. Тихон проводил почти всегда без сна, в молитве.

Он рассказывал келейнику, что ему приходилось бороться с разными искушениями. Особенно его мучила мысль, имеет ли он внутреннее право уклоняться от обязанностей, налагаемых архиерейским саном, и больше не служить христианам, а заботиться только о спасении своей души. Душевная тревога так усилилась, что Тихон решил писать митрополиту Петербургскому Гавриилу, чьим викарием он одно время служил, и просить его о каком-либо назначении. Но в ночь перед отправкой письма владыка увидел сон, который вразумил его порвать это письмо. Тогда же с ним случилось еще одно происшествие, которое укрепило его в мысли навсегда остаться в монастыре. Однажды святитель Тихон сидел на пороге кельи, погруженный в свои мысли, которые он позже назвал искушениями самопревозношения. Вдруг к нему подбежал живший в монастыре юродивый по фамилии Каменев и ударил владыку по щеке, сказав ему: «Не высокоумь». В этом заушении Тихон увидел обличение его внутренней слабости. Никто не рассказывал о своих внутренних муках, о плотских и духовных искушениях, о внутреннем безволии и унынии с такой

откровенностью, как св. Тихон. Чтобы телесно изнурять себя, он работал в саду, колол дрова.

Современники много рассказывали о его смирении, христианской любви к людям, прозорливости. Постепенно душевная жизнь святителя обрела внутренний покой, он все больше и больше удалялся от внешней деятельной жизни и подвизался уже почти как затворник, посты его становились все более длительными, все больше времени он стал посвящать молитве. Три последних года он уже не выходил из затвора.

К затвору его побудило сонное видение. В тонком сне он видел пир на лугу перед прозрачными хрустальными палатами, ему захотелось пойти на этот луг, но какая-то сила не пускала его, и тут он услышал голос: «Через три года можешь войти, а теперь потрудись». В затворе он беседовал лишь со своим келейником, и то чрезвычайно редко. Подобно прп. Серафиму, он видел Пресвятую Деву Марию с двумя апостолами. Однажды ему случилось получить еще одну пощечину – во сне: священник вынес из алтаря на руках младенца под покровом. Тихон поцеловал младенца в правую щеку, а тот ударил его в ответ по левой щеке. Когда святитель проснулся, он почувствовал, что его левая щека и левая нога парализованы, произошло это за год до его кончины. В последнее время голос его стал крайне слаб, лишь келейник мог разбирать его речь. Как-то Тихон сказал келейнику, что жить ему осталось три дня, и по истечении этого срока он действительно отошел ко Господу, это случилось ранним утром 13 августа 1783 г.

Почитание Тихона в народе началось вскоре после его преставления, в особенности потому, что из года в год множились случаи чудесных исцелений у его гробницы в монастырской церкви. До его канонизации, состоявшейся в 1863 г., здесь было официально зарегистрировано до 100 исцелений. Уже в 1845 г. останки святого были обретены нетленными, но император Николай I не разрешил канонизировать святителя Тихона. Лишь при Александре II, 13 августа 1863 г., его мощи были торжественно открыты и святитель Тихон получил церковное прославление.

Св. Тихон Задонский во время своего пребывания в Задонском монастыре написал ряд сочинений, которые в основном посвящены вопросам нравственного богословия. Это его главный труд «Об истинном христианстве» (1770–1771), а также «Письма к приятелям» и «Письма келейные» (оба сборника относятся к 1772–1775 гг.), они содержат разного рода наставления и поучения, составленные в форме ответов на обращенные к нему вопросы или письма. В последние годы (1777–1779) святитель работал над книгой «Сокровище духовное, от мира собираемое», сборником кратких размышлений (всего их 157), в которых говорится о многих мистических переживаниях святого. «Сокровище» превосходно отражает духовный облик его автора – аскета и мистика. Прекрасны и помещенные здесь размышления святителя о явлениях природы и их смысле. Творения св. Тихона выдержали множество изданий, они принадлежат к самым читаемым книгам в среде верующих людей. Труд св. Тихона «Об истинном христианстве» создавался, возможно, не без влияния сочинения Арндта с таким же названием, которое очень ценил святитель<sup>1341</sup>.

## 9. Отдельные примеры подвижничества

Чтобы полнее представить подвижничество XVIII и XIX вв. в его основных чертах, нужно вспомнить еще о некоторых лицах.

В среде церковной иерархии XVIII столетия своим внутренним благочестием особенно выделялся епископ Иоасаф Горленко (1705–1754). Подобно св. Тихону, он был воплощением кротости, сердечности и христианской любви. Будучи Белгородским епископом (1748–1754), Иоасаф снискал великую любовь у народа и духовенства – явление редкое для XVIII в., когда епископат и клир обычно разделяла глухая стена. Во всех делах епархиального управления владыка Иоасаф обнаруживал прекрасное понимание положения бедных сельских священников и всемерно старался облегчить материальную нужду духовенства. В своей личной жизни Иоасаф был крайне строгим аскетом. Вероятно, причиной его преждевременной кончины была строгость его постов. Сразу после преставления Иоасафа началось местное его почитание верующим народом, у его могилы часто совершались исцеления больных. При вскрытии могилы мощи его были обреты нетленными, и 4 сентября 1911 г. он был причтен Русской Церковью к лику святых<sup>1342</sup>. Св. Иоасаф и св. Тихон Задонский являют собой примеры тесной взаимосвязи между епископатом и верующим народом, и это в ту эпоху, когда все заметнее становилось обособление церковной иерархии от паствы – явление, чрезвычайно распространенное в синодальный период и весьма вредное для религиозной жизни народа.

Замечательным представителем иерархии был и владыка Игнатий Брянчанинов (1807–1867), снискавший особое признание монашества благодаря своей аскетической жизни, связи со старчеством и своим сочинениям. Духовное становление Игнатия нельзя назвать обычным для архиереев XIX столетия. Дмитрий Александрович Брянчанинов был сыном помещика из Вологодской губернии. «Детство мое было преисполнено скорбей», – признавался впоследствии Брянчанинов, и это относилось отчасти к его спорам с отцом,

который хотел, чтобы сын выбрал карьеру, соответствующую его дворянскому происхождению. Но юный Дмитрий мечтал о монастырской келье. Со смирением покорился он воле отца и отправился в Петербург, чтобы получить офицерское образование в Военно-инженерном училище.

Для внешней канвы его жизни поступление в Инженерное училище оказалось очень важным, ибо здесь Брянчанинов благодаря своим способностям обратил на себя внимание великого князя Николая Павловича, который особо покровительствовал Военно-инженерному училищу, и когда в 1825 г. Николай взошел на российский императорский престол, он не забыл прилежного военного инженера Брянчанинова. Но учение не приносило Брянчанинову внутреннего удовлетворения: «Родилась и уже возросла в душе моей какая-то страшная пустота, явился голод, тоска невыносимая по Богу. Я начал оплакивать нерадение мое, оплакивать то забвение, которому я предал веру, оплакивать сладостную тишину, которую я потерял, оплакивать ту пустоту, которую я приобрел, которая меня тяготила, ужасала, наполняя ощущением сиротства, лишения жизни. И точно – это было томление души, удалившейся от истинной жизни своей, Бога. Воспоминаю: иду по улицам Петербурга в мундире юнкера, и слезы градом льются из очей... В строгих думах снял я мундир юнкера и надел мундир офицера. Я сожалел о юнкерском мундире: в нем можно было, приходя в храм Божий, стать в толпе солдат, в толпе простолюдинов, молиться и рыдать сколько душе угодно»<sup>1343</sup>. Так описывал он позже свое душевное состояние. Но Дмитрий и некоторые из его друзей умели в промежутках между занятиями и муштрой находить время для удовлетворения своих внутренних душевных потребностей. Вокруг Дмитрия и его друга Михаила Чихачева сложился маленький кружок религиозно настроенных юнкеров, которые вечерами после лекций и службы собирались не только для обсуждения религиозных вопросов, но и для молитвы<sup>1344</sup>. В начале 1827 г. Брянчанинов был произведен в офицеры, однако в конце этого же года он тяжело заболел и теперь смог, наконец, подать прошение об отставке, прошение его было

удовлетворено, он был уволен со службы. Теперь можно было исполнить свое намерение – уйти в монастырь.

Вначале он отправился в Александро-Свирский монастырь, где тогда подвизался старец Леонид, чтобы познакомиться с ним. Свой послушнический искуc Брянчанинов проходил в Кирилло-Новоезерском монастыре под началом старца Феофана Соколова – около трех лет пробыл Дмитрий у него в послушании. Потом он некоторое время подвизался в Пощанской пустыни, оттуда перешел в Оптину, чтобы там еще раз встретить старца Леонида, и наконец поступил в Глушицкий монастырь под Вологдой. Здесь в 1831 г. он был пострижен в монахи с именем Игнатий.

Вскоре после этого, уже иеромонахом, Игнатий был назначен настоятелем маленькой, но древней Пельшемской обители. Здесь, в глубине дремучих вологодских лесов, Игнатий мог подвизаться вдали от мира, и казалось, что его юношеские мечты наконец исполнились. Но в это самое время император Николай при одном из посещений Инженерного училища вспомнил о нем и узнал от директора, что Брянчанинов вышел в отставку и даже постригся в монахи. Государь осведомился у Петербургского митрополита о местопребывании Брянчанинова, и ему доложили, что он управляет маленьким монастырем. По повелению царя Игнатия отправили в Петербург. Там 26-летнего иеромонаха «произвели» в архимандриты, и царь приказал назначить его настоятелем монастыря, расположенного недалеко от столицы.

Это была Сергиевская пустынь, находившаяся в состоянии упадка. На средства царя она была восстановлена, и 24 года ею управлял отец Игнатий; благодаря аскетическим воззрениям и старательности молодого настоятеля в обители возобновилась подлинно монашеская жизнь. Император сказал ему в свое время: «Ты мне нравишься, как и прежде! Ты у меня в долгу за воспитание, которое я тебе дал, и за мою любовь к тебе... Я тебе даю Сергиевскую пустынь, хочу, чтоб ты жил в ней и сделал бы из нее монастырь, который в глазах столицы был бы образцом монастырей». Но и без этого пожелания царя настоятельство Игнатия должно было послужить на благо

монастырю, ибо его взгляды на монашеское житие складывались под влиянием не только его личного опыта, но еще больше под влиянием старцев Леонида и Феофана, от которых он воспринял и правильное представление об основах иноческого жития, и убеждение в преимуществах общежительного устава.

Да и для самого Игнатия годы, проведенные в пустыни, имели большое значение: это была пора его духовного роста, его становления как монаха, строгого подвижника и аскета, это была также пора тщательного изучения святоотеческих творений, ставшего основой для написанных позднее «Аскетических опытов», которые получили высокую оценку в монашеских кругах.

В 1857 г. архимандрит Игнатий был хиротонисан во епископа и назначен на Ставропольскую (тогда Кавказскую) кафедру. В 1861 г. он ушел с кафедры на покой и переселился в Николо-Бабаевский монастырь (Костромской епархии). До самой кончины (30 апреля 1867 г.) подвизался он здесь, в удалении от мира, трудясь над составлением своих сочинений; отсюда он вел обширную переписку со многими верующими людьми, которые часто просили у него совета для своей иноческой или мирской жизни. Самые значительные его сочинения – это «Аскетические опыты», «Аскетическая проповедь», «Приношение современному монашеству» (правила внешнего поведения и указания касательно внутреннего делания монахов), «О молитве Иисусовой. Беседа старца со учеником», «О терпении скорбей» и др.<sup>1345</sup>

Его сочинения говорят о том, что Игнатий был и аскетом, и мистиком. Он принадлежал к тем представителям восточного христианства, которые конечной целью аскезы считали не просто спасение души, а обожение. Часто упоминавшийся нами архимандрит Пимен, лично знавший владыку Игнатия, пишет, что Игнатий был очень недоволен тогдашним монашеством и в пример ему ставил древних иноков, которым потому только удавалось сохранить первоначальную чистоту, что они удалялись от мирской суеты<sup>1346</sup>. Владыку Игнатия очень огорчали резкие нападки на монашество, характерные для

начала 60-х гг.; эти нападки объясняются не только тем, что в жизни монахов встречались негативные явления, но и антихристианскими настроениями либеральных кругов общества. По убеждению Игнатия, это была не просто критика монашества, но попытка любыми способами подвергнуть иноческую жизнь, часть которой протекала вне монастырских стен, разного рода искушениям. Поэтому, считал Игнатий, лучше всего для монахов держаться как можно дальше от мира: во-первых, чтобы сохранить нравственную чистоту и, во-вторых, чтобы не давать повода для такой критики<sup>1347</sup>.

Духовный облик епископа Игнатия Брянчанинова характерен для тех русских архиереев синодальной эпохи, которые черпали духовные силы из аскетического предания Восточной Церкви и сохраняли связь со здоровой частью русского монашества. Они не только сами были примером христианского аскетического делания, но и способствовали возрождению монашества. Своими трудами, своими сочинениями они способствовали тому, что отдельные иноки и даже целые монастыри вступали на правильный аскетический путь, тому, что многие недостатки были устранены из монастырского быта. Стремление жить в духе христианской аскезы никогда не угасало в монашеской среде, и можно привести ряд примеров подлинного аскетизма, когда иноки сами собой или под влиянием старцев-подвижников, подобных св. Тихону Задонскому, епископу Амвросию Орнатскому, епископу Феофану Затворнику, епископу Игнатию Брянчанинову и другим, вели духовную брань, шествуя путем отречения от мира.

В труде архимандрита Никодима «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв.»<sup>1348</sup> повествуется о многих подвижниках из числа русских архиереев, монахов и мирян. Не о каждом из них собрано у нас достаточно достоверного материала, чтобы можно было проверить надежность сообщаемых здесь сведений. О многих достойных аскетах до нас дошли лишь неточные, часто противоречащие друг другу рассказы и воспоминания или вообще только такие известия, которые не дают возможности составить правильное представление об этих подвижниках.

Поэтому в нашем обзоре мы, с одной стороны, вынуждены ограничиться лишь особенно известными подвижниками, а с другой – в некоторых случаях, при отсутствии подробных биографических сведений, довольствоваться лишь кратким упоминанием имени.

Особенной известностью пользуется имя Георгия Машурина, аскета и затворника, который по христианскому смирению и чувству своего недостойнства состоять в «равноангельском чине» монаха всю свою жизнь оставался послушником. Машурин (1789–1836) был дворянин и офицер гусарского полка. В нашей книге мы не раз говорили о том, что в XVIII-XIX вв. многие меняли нарядный офицерский мундир на монашескую рясу, что люди, которые могли сделать блестящую карьеру, предпочитали стать Христовыми воинами, и Машурин был из числа этих ратников. В 1818 г. он вышел в отставку и поступил послушником в Задонский монастырь, в котором раньше подвизался св. Тихон. Через год он затворился в маленькой келье, которая отапливалась лишь зимой, в особенно сильные морозы. Под своей кельей Георгий вырыл яму, подобную пещере, и днем коленапреклоненно молился в этой пещере, ночи он проводил за чтением Священного Писания или аскетических творений, пищу вкушал не каждый день. Подвиг этот продолжался около пяти лет, потом он оставил свою пещеру и затворился в келье. Георгий был весьма почитаем в народе, многие приходили к нему за советом как к старцу. Но он крайне редко впускал посетителей в свою келью. Со многими верующими он вел переписку, давая им советы о жизни в миру. Эти письма еще до 1870 г. выдержали 5 изданий, они читались не меньше, чем письма старца Амвросия Оптинского или епископа Феофана Говорова, и особенно в кругу мирских людей. Георгий Машурин являл собой редкий пример подвижника, который формально не был монахом, но в жизни своей был больше монахом, чем многие из тех, кто принял постриг. Его затворничество продолжалось 17 лет<sup>1349</sup>.

Строгим аскетом, затворником и пустынножителем был Феофан Соловецкий (1739[?]-1819). Вероятно, родом он был из Южной России; вначале он пришел в Киево-Печерскую лавру и

подвизался там под руководством старца Досифея († 1788), потом отправился в странствие, вначале в Нямецкий монастырь к старцу Паисию Величковскому, а оттуда пешком в Соловецкий монастырь (1778). Здесь он много лет провел в лесной хижине, совершенно не общаясь с людьми, даже с монахами Соловецкого монастыря. Ему посвящена одна очень интересная рукописная повесть, в ней рассказывается о борьбе Феофана с бесом, который часто приходил в хижину отшельника и пытался вынудить его оставить пустынножителство. В русской агиографии и рассказах о подвижничестве сравнительно редки подобные демонологические истории. Скончался Феофан 26 июля 1819 г. в возрасте 120 лет, как сообщается в повести, совершенно обессилев от старости, конец своей жизни он провел в соловецкой монастырской больнице<sup>1350</sup>. Другим суровым аскетом Соловецкой обители был современник Феофана схимонах Герасим (1740–1848). Вначале он спасался в рославльских лесах под началом старца Арсения. В 1823 г., после многолетнего странничества по святым местам, он пришел в Соловецкий монастырь, где 10 лет (1823–1833) подвизался в пещерке в лесу, потом в лесной хижине.

В Киево-Печерской лавре во 2-й половине XVIII и 1-й половине XIX в. тоже подвизались несколько замечательных иноков. Прежде всего назовем уже упомянутого старца Досифея, который многие годы провел безвыходно в пещере. Это он дал будущему старцу Паисию, в ту пору юному послушнику, совет пойти в Молдавию к отцу Василию и там постигать основы иноческого жития. Несколько десятилетий спустя он направил Феофана Соловецкого для той же самой цели уже к Паисию. 30 лет провел старец Досифей в затворе и скончался в глубокой старости († 1788), вероятно, его учеником был схимонах Михаил († 1815). Здесь же подвизался и иеросхимонах Вассиан, с которым однажды (1816) долго беседовал император Александр I. Еще один строгий подвижник из этой лавры, иеросхимонах и старец Парфений (1790–1855), был особенно знаменит и почитаем. От своих посетителей и духовных чад он требовал только одной христианской добродетели – все время, свободное от трудов и мирских

занятий, посвящать молитве. В его жизнеописании повествуется о видении, которого он был удостоен. В этом видении ему явилась Божия Матерь, и он спросил Ее, каковы обязанности монаха-схимника, а в ответ услышал: только одна обязанность – неустанно молиться за весь мир<sup>1351</sup>.

Образ пустынножителя иеродиакона Мелхиседека (1715–1840) возвращает нас к подвижникам из рославльских лесов. Он родился в городе Сумы (недалеко от Харькова) в семье богатого купца. В возрасте 25 лет по желанию отца он был помолвлен. Случайно Максим (мирское имя Мелхиседека) встретил старого монаха, который сказал, что ему не нужно жить в миру, а надо идти в монастырь. Он отправился на богомолье в Киево-Печерскую лавру да там и остался послушником. Потом он спасался в Софрониевой пустыни. Здесь Максиму пришлось пережить некоторые искушения от других иноков, и он ушел в Белобережскую пустынь, где принял постриг с именем Михаил. Через несколько лет он постригся в великую схиму с именем Мелхиседек и был рукоположен в иеродиакона. В это время (1800) в пустынь прибыл новый настоятель, старец Василий Кишкин, и Мелхиседек, который в ту пору был уже в преклонных летах, пребывал с ним в постоянном духовном общении. 50 лет провел Мелхиседек в Белобережской пустыни; ему было уже 95 лет, когда он вдруг (1810) по непонятным причинам, как пишет его биограф, решил идти в рославльские леса и поселиться там в лесной избушке. В ту пору в этих лесах подвизались и другие пустынники, например Исаия и Андрей. Старцу Мелхиседеку не было покоя от множества посетителей, поэтому он решил уйти в другие леса, в окрестностях города Мосальска (Калужской губернии), где 12 лет подвизался вместе с отцом Исаией. И снова к нему стали приходить люди, чтобы побеседовать с ним и получить утешение и совет. Когда Исаия скончался, Мелхиседек принял в ученики себе другого инока, Михаила, и вместе они решили вернуться в рославльские леса, где Мелхиседек провел вместе с учеником последние три года своей жизни. Преставился он 9 июля 1840 г. в возрасте 125 лет<sup>1352</sup>.

В Гефсиманском скиту при Троице-Сергиевой лавре подвизались тоже несколько весьма почитаемых подвижников и старцев: подвижник Филипп, спасавшийся в пещерке, старцы Исидор, Александр, Григорий, Герман († 1918), Иларион<sup>1353</sup>. Особенно знаменит старец Варнава Меркулов (1831–1906). Он был сыном крестьянина (мирское имя – Василий), выучился ремеслу жестянщика. В 20 лет он пришел в Троице-Сергиеву лавру и поступил в нее послушником. Его духовным наставником был старец Григорий. Еще послушником Василий принимал участие в учреждении одной сестринской общины, в которой впоследствии старчествовал. Когда старец Григорий скончался (1862), Василий перешел к другому старцу, по имени Даниил, который преставился в 1865 г. и перед кончиной сказал Василию, что и он впоследствии станет старцем. В 1865 г. Василий принял монашеский постриг с именем Варнава. В 1872 г. он стал иеромонахом. Уже тогда, несмотря на его молодость, к нему стали приходиться посетители. Он поселился в Гефсиманском скиту, и с 1873 г. до самой своей кончины 17 февраля 1906 г. старец Варнава привлекал к себе множество верующих людей. Характер его обхождения с благочестивыми людьми напоминал манеру старцев Леонида и Амвросия Оптинских: он любил придавать своим поучениям и советам форму пословиц или шуток. Основанная им сестринская община в деревне Выксе (под Ардатовом Нижегородской епархии) в 1878 г. была преобразована в женский монастырь, и старец Варнава все время оставался духовным отцом сестер обители<sup>1354</sup>.

В 1-й половине XIX в. в Москве большим почитанием пользовался старец Филарет (1752–1842) из Новоспасского монастыря. Он пришел из рославльских лесов, где 11 лет (1799–1810) провел в совершенном уединении. Это благодаря ему известный русский мыслитель И. В. Киреевский отказался от своих деистских убеждений и вернулся в Церковь; жена Киреевского была духовной дочерью старца Филарета, и именно она посоветовала мужу обратиться к старцу. Позднее, уже после кончины старца Филарета, но по его совету, Киреевский познакомился с оптинским старцем Макарием,

которому стал помогать в издании аскетических творений<sup>1355</sup>. Старец Филарет был также духовником митрополита Филарета Дроздова.

В XIX в. особенную славу приобретает Валаамский монастырь. Когда старец Назарий в 1782 г. получил от митрополита Гавриила поручение восстановить эту обитель, она пребывала во внешнем запустении и внутреннем духовном упадке. В 1723 г. пожар уничтожил почти все монастырские строения, и до прибытия туда отца Назария там спасались лишь несколько иноков. Назарий, восстановив несколько монастырских зданий, главное внимание стал уделять внутреннему строю монастырской жизни, и число монашествующих при нем постоянно возрастало. Несколько десятилетий спустя обитель славилась особенно строгим образом жизни. Но уже в конце 20-х гг. XIX в. опять обнаружилось разного рода отступления от устава, из-за чего в 1829 г. старец Леонид ушел оттуда в Оптину пустынь.

В середине века суровостью своих подвигов прославился валаамский инок схимонах Феоктист; до пострижения он служил в военно-морском флоте, в 1827 г. пришел на Валаам, в 1835 г. принял постриг, а в 1853 г. – великую схиму. Последние 10 лет он спасался в лесной хижине и выделялся особой суровостью своих подвигов; к нему приходили молодые иноки, которым он давал наставления о монашеском житии. Скончался он в преклонных летах в 1863 г.

В эту пору Валаамский монастырь пользовался особой славой в народе, и число богомольцев и посетителей росло из года в год. Очень сильно изменился внешний вид обители: настоятели Дамаскин (Кононов, 1839–1871) и Ионафан (Дмитриев, 1879–1891) развернули бурное строительство, и нынешний вид монастыря, с каменными церквами, монашескими кельями, гостиницами для богомольцев и множеством хозяйственных строений (мельницами, насосной станцией, электростанцией и т. д.), напоминает о деятельности этих хозяйственных и предприимчивых настоятелей. Впрочем, Дамаскин был настоятелем, который с хозяйственной предприимчивостью соединял способность к поддержанию

внутреннего порядка в монастыре, и монахи чувствовали на себе тяжелую руку сурового настоятеля. В его время число братии превысило три сотни<sup>1356</sup>.

Упомянутый выше труд архимандрита Никодима содержит жизнеописания еще многих подвижников благочестия из разных обителей России, живших в последние два столетия; благодаря этим подвижникам смягчается мрачный колорит синодальной эпохи, обремененной множеством негативных явлений. Аскетический дух не угас и в это время, он более или менее обнаруживался во всех русских монастырях. С особенной интенсивностью он жил в подвигах старцев, которые, как правило, спасались в монастырях с небольшим числом иноков.

Значение старчества для жизни монастырей и интерес к аскетическим творениям привели к тому, что в научных исследованиях особое внимание стало уделяться, с одной стороны, истории православной аскезы в целом, а с другой – истории старчества. Появляются труды, посвященные истории и сущности аскетически-мистической жизни Восточной Церкви. Даже в Московской Духовной Академии некоторые студенты темой своих диссертаций выбирают старчество и его историю. Собрание представителей монашества из разных монастырей, состоявшееся в Троице-Сергиевой лавре в 1911 г., постановило, что важнейшими задачами монастырей является хранение старчества, включая старческое окормление новоначальных иноков, и верность древнему аскетическому преданию<sup>1357</sup>. Уже само это теоретическое признание значения старчества является лучшим доказательством того, что труды старцев не прошли даром. Но стремления, выраженные на собрании 1911 г., не нашли практического воплощения, ибо через несколько лет монастырская жизнь Русской Церкви оборвалась.

## Заключение

Наша книга не дает подробной истории русского монашества, однако в ней охарактеризованы все самые важные явления и наиболее значительные фигуры.

На протяжении трех периодов этой истории характер монашества менялся. Это относится и к жизни монастырей, и к представлениям монахов (даже принадлежавших к одному и тому же поколению) об основах иноческого подвижничества, что особенно остро проявилось в споре о смысле аскезы, вспыхнувшем в начале XVI в.

С нашей точки зрения, существование двух направлений имело чрезвычайно важное значение для всей последующей истории русского монашества. Этот спор свидетельствовал прежде всего о том, что в самом монашестве после пяти веков его существования на Руси, после расцвета иночества в XIV-XV вв. возникла потребность в выяснении сущности христианского аскетизма вообще и основ монастырской жизни в частности, потребность в возможно более точном определении этих основ, для того чтобы вывести монастырскую жизнь на правильный путь.

Почин принадлежал той группе иноков, которая стремилась установить тесную связь с аскетически-мистическим духом древнего монашества, и в связи с этим особой оценки в истории русского монашества заслуживают старец Нил Сорский и его сподвижники. Замечательно то, что их почин пришелся на последние десятилетия XV в., когда процесс обмирщения еще не проявился с такой очевидностью, как в начале XVI столетия. Из этого можно сделать вывод, что Нил и его сподвижники пришли к своим аскетическим воззрениям не потому, что пытались бороться с обмирщением, а потому, что осознали, каковы подлинные основы монастырского жития.

Их противники, иосифляне, вынуждены были сформулировать свою точку зрения на задачи монашества, главным образом, в виде ответа на почин нестяжателей, однако от этого их точка зрения не теряет своего значения для

историков, и даже не из-за ее политического содержания, а скорее потому, что она оказалась чрезвычайно важной для будущей истории русского монашества. Поэтому время, когда разгорелся этот спор, мы назвали переломным моментом в истории развития монашества и его самосознания.

В XVI-XVII вв. внешняя и внутренняя история монашества развивалась почти исключительно в духе победителей – иосифлян, в том духе, который повлек за собой множество негативных последствий для жизни монастырей. Состояние монастырей повелительно требовало проведения реформы – в этом заключалась главная задача церковной иерархии. Секуляризация 1764 г., отняв у монастырей их земельные владения, в некотором смысле облегчила проведение такой реформы, поскольку исчезли негативные явления, связанные с землевладением. Но оттого, что церковная власть синодального периода сверху не провела никаких особенно значительных мероприятий, монашество, возможно, оказалось перед опасностью полного упадка. Впрочем, как мы видели, в самом монашестве не все здоровые силы погибли.

В этом отношении величайшую заслугу в возрождении монастырской жизни следует признать за русским старчеством XVIII-XIX вв., которое в России непосредственно и самым тесным образом связано с именем старца Паисия Величковского. Другие проявления подлинно аскетического подвижничества свидетельствуют, что опасность обмирщения не везде была одинаково угрожающей для будущих судеб монашества. Труды и подвиги старцев являются доказательством того, что в монашестве, особенно в младших поколениях иноков конца XVIII и XIX в., обретались еще здоровые силы, что в нем велико было стремление к подлинно иноческому житию. Этот факт заслуживает внимания не только историков Церкви, но и историков культуры, ибо он говорит о том, как сильны были религиозные устремления во всех слоях народа, а также о том, что народное благочестие в некотором смысле извне влияло на монастырскую жизнь.

Старцы в XIX в. повлияли на духовную жизнь не только монахов, но и мирян, живших вне монастырских стен. В этом

служении старцев миру русское монашество теряло свою замкнутость и самоуглубленность, типичную для православного иночества. Это довольно важный момент. Аскетическая школа отца Паисия Величковского, с которой поддерживали духовную связь почти все старцы и которая сама поначалу сохраняла этот замкнутый характер, со временем взяла на себя миссию служить не только монахам, но и людям, живущим в миру. Так аскетическая традиция Восточной Церкви в русском старчестве усвоила себе новую форму. Произошло это само по себе, спонтанно, без какого-либо нажима со стороны церковной власти, которая не имела настоящей внутренней связи с простыми верующими. Сама суть старчества привела к тому, что постепенно восстановлено было духовное родство между монашеством и народом.

Нельзя с уверенностью ответить на вопрос, имело ли монашество достаточно здоровых сил для продолжения духовного роста и для сохранения тесной связи с верующим народом и как скоро созрели бы хорошие плоды христианской жизни, поскольку в конце второго десятилетия XX в. история русского монашества оборвалась под воздействием извне, в результате событий государственно-политической истории России. Как и когда возродится в России монашество, какой облик примет оно тогда и произойдет ли это вообще когда-нибудь – на эти вопросы смогут ответить историки, которые займутся этой темой в будущем, спустя немалый промежуток времени. Ныне же история русского монашества представляется законченным явлением, которое можно рассматривать от начала и до конца, в исторической перспективе.

Завершая наше исследование, мы позволим себе напомнить читателю слова знатока истории русского монашества, мало известного на Западе мыслителя князя Сергея Николаевича Трубецкого († 1905): «Монастыри – это самое драгоценное сокровище нашей жизни, наша гордость, с каким бы высокомерным презрением ни относились к ним те, кто не знает духовной жизни, кто не хочет даже подумать о том, ради чего столь многие люди избирают этот жертвенный путь.

Можно, конечно, говорить и о распущенности нравов в некоторых монастырях, и о лени, о бездельничанье монахов, и об их пороках, – нигде контраст между идеалом и жизнью не был так велик, как в монастырях, хотя и нигде больше он не переживался так глубоко и мучительно. Мы ценим монастыри как учреждение, в котором учение Церкви выразилось в самой жизни... Мы ценим монастыри, невзирая на их недостатки и немощи, ради тех святых жемчужин, которые сияют из-за их стен. Они были местом духовного и нравственного воспитания народа»<sup>1358</sup>.

---

## Примечания

- <sup>1</sup> - См.: История Русской Церкви. М., 1997. Кн. 8. Ч. 1–2.
- <sup>2</sup> - Краткую биографию И. К. Смолича см. в: История Русской Церкви. М., 1997. Кн. 8. Ч. 1. С. 5–16.
- <sup>3</sup> - Краткий обзор состояния и характера источников по истории русского монашества см. с. 15–18. в наст. изд.
- <sup>4</sup> - Текст перевода любезно предоставлен Издательством Московской Патриархии.
- <sup>5</sup> - При подготовке списка использованы материалы, опубликованные в *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1971. 19. 4. S. 629–630.
- <sup>6</sup> - Для общей ориентации: Stdhlin K. *Geschichte RuЯlands*. 1 (1923); Kljutschewskij V. *Geschichte RuЯlands*. 1 (1925); Laehr G. *Die Anfдnge des russischen Reiches* (1930); Djakonov M. *Skizzen zur Gesellsehafts-und Staatsordnung des alten RuЯland* (1928); Philaret, Erzbischof. *Geschichte der Kirche RuЯlands*. 2 т. (1872); Bonwetsch N. *Kirchengeschichte RuЯlands* (1923); Harnack. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 2 (1924). S. 797; Кулаковский Ю. *Прошлое Тавриды*. Киев, 1914; Stratonow I. *Die Krim und ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslaven*, в: *Kyrios*. 1. S. 381–395.
- <sup>7</sup> - Laehr. *Op. cit.*; Heyduk J. *Anfдnge der Christianisierung des Russenstammes*. Wien, 1888; Leib, Rome. *Kiev et Byzance a la fin du XI siicle*. Paris, 1924 (не вполне объективно); Пархоменко. *Начало христианства на Руси*. Полтава, 1911; Томашевский Ст. *Вступ до истории Церкви на України*, в: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. 4 (Львов, 1932).
- <sup>8</sup> - Из новейшей литературы о древнем монашестве я назову лишь важнейшие труды: Koch Hugo. *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mцnchtums der alten Kirche* (1933); Lot-Borodine M. *La doctrine de la dйification dans l'йglise grecque jusq'au XI siicle*, в: *Rev. de l'histoire des religions*. 55–56 (1932), 57–58 (1933); Heussi K. *Der Ursprung des Mцnchtums* (1936); ср. у Хайлера (Heiler Fr. *Urkirche und Ostkirche* (1937). S. 365 и след.)

приведенную литературу. См. также: Enchiridion Asceticum. Изд. М. Руэ де Журнель. Freiburg, 1936. S. 144–147, 360–367, 410–416, 635–637 (Пахомий), 645 и след. (Савва).

<sup>9</sup> - Holl K. Enthusiasmus und BuЯгewart. S. 156 и след.; ср.: Kranich. Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. (1896).

<sup>10</sup> - По Палестине: Олтаржевский Ф. Палестинское монашество с IV по VI в., в: ППС. 15. Ч. 2 (1896). 51. Об уставе св. Саввы см.: Kurtz E., в: BZ. 2 (1894); Welzer. Kirchenlexikon. 10. 1. S. 434–37. По Сирии: Ball Hugo. Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben. Munchen, 1932; Анатолий, иером. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI в., в: ТКДА (1911); Смирнов И. Синайский Патерик. Сергиев Посад, 1917.

<sup>11</sup> - См. например: Granii B. Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klϋster nach dem Justinianischen Recht, в: BZ. 29 (192930); NieЯen W. Die Regelung des Klosterwesens im Rhomdrreich bis zum Ende des 9. Jahrhunderts (1897); ср.: Voigt K. Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit (1936). S. 103 и след.; Marin E. Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'a la mort de Photius (1897).

<sup>12</sup> - Ostrogorskij G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (1929); Max, Herzog zu Sachsen. Der hl. Theodor, Archimandrit von Studion (1929); Vasilev A. Histoire de l'Empire Byzantin. 1 (1932). P. 333 и след., 373 и след.

<sup>13</sup> - Marin. Op. cit.; Соколов И. Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII в. (1894).

<sup>14</sup> - Васильевский. Русско-византийские отрывки. 6: Житие Стефана Нового, в: ЖМНП. 1877. Июнь. С. 299, 307, 308; Житие св. Стефана Нового, в: Migne. PG. 100. P. 1117.

<sup>15</sup> - Житие Стефана Сурожского, в: Васильевский. Труды. 3 (1915). С. 238, Введение; ср.: Stratonov. Op. cit. S. 387, 389.

<sup>16</sup> - Житие св. Феодора, в: Migne. PG. 99. P. 253, 1344, 1350; Кулаковский. Ук. соч. С. 74; Васильевский. Труды. 3. С. 159.

<sup>17</sup> - Stratonov. Op. cit. S. 392. Интересно отметить, что возникшие здесь впоследствии монастыри (Святогорский и Дивногорский) использовали пещеры как кельи и как храмы. Ср.: Зверинский. Материал для истории православных монастырей. 1. С. 169, 421.

<sup>18</sup> - Laehr. Op. cit.; Пархоменко. Ук. соч.

<sup>19</sup> - Голубинский. История Русской Церкви. 1. 1 (2-е изд.). С. 63–104.

<sup>20</sup> - Приселков. Очерки. С. 98.

<sup>21</sup> - Иларион. Слово о законе и благодати, в: Пономарев. 1. С. 71 и след.

<sup>22</sup> - Голубинский. 1. 1. С. 553–557; ср. соч. Иакова-мниха «Память и похвала Владимиру» в: Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 238 и след.

<sup>23</sup> - Приселков. Очерки. С. 84–87; ср. еще: Шахматов. Разыскания.

<sup>24</sup> - Лаврентьевская летопись под 1037 г. (3-е изд.). С. 148.

<sup>25</sup> - Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 698; Троицкий С. Ктиторско право в Византии и у Неманской Србии, в: Глас Србске Крал. Академие. № 84 (168) (1935); Zhischman J. v. Das Stiftrecht in der Morgenlndlichen Kirche (1888).

<sup>26</sup> - См. работы Д. Абрамовича, Л. К. Гетца, М. Приселкова и А. Шахматова.

<sup>27</sup> - Лавр. лет. под 1051 г.; Приселков. Очерки. С. 88 и след.; Goetz. Staat und Kirche in AltruЯland (1908). S. 82; Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 297, 300; Макарий. 2(2-е изд.). С. 5–13.

<sup>28</sup> - Шахматов. Разыскания. С. 434, 271, 257; ср.: Приселков. Очерки. С. 166.

<sup>29</sup> - Ср.: Шахматов. Ук. соч. Гл. 12; Приселков. Очерки. С. 253, 264–274; Goetz. Das Kiever Нцћlenkloster. 17; Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 647.

<sup>30</sup> - Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 286; об Иларионе-Никоне см.: Приселков. Очерки. С. 172–189; он же. Нестор летописец (1924); он же. Митрополит Иларион, в схиме Никон, как борец за

независимую Русскую Церковь, в: Сборник в честь С. Ф. Платонова (1911). С. 188–201.

<sup>31</sup> - Житие св. Феодосия издано было шесть раз: 1. Бодянским, в: Чтения. 1858. 3; 2. Яковлевым, в: Памятники русской литературы XII и XIII вв. (1873); 3. А. Поповым, в: Чтения. 1889. 1; 4. Шахматовым, в: Чтения. 1899. 2; 5. Абрамовичем, в: Памятники славяно-русской литературы. 2: Киево-Печерский патерик (1911); 6. Абрамовичем, в: Киево-Печерский патерик (1930). Литературу см. в: Goetz. Das Kiever Hцhlenkloster. S. 15, прим. Ср.: Лавр. лет. 155; Патерик. Гл. 1.

<sup>32</sup> - Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 607–627, 494–507, 776–790; Migne. PG. 99. P. 1704; Лавр. лет. под 1051 г.; Приселков. Очерки. С. 202; Патерик. Гл. «О заложении Печерского монастыря».

<sup>33</sup> - Патерик. Гл. об уходе Великого Никона; Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 588, 746.

<sup>34</sup> - Лавр. лет., год 1064; Приселков. Очерки. С. 206, 235; Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 682; 1, 2. С. 776; Шахматов. Разыскания. С. 435.

<sup>35</sup> - Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 585–587, 746; Goetz. Das Kiever Hцhlenkloster. S. 57; Лавр. лет. под 1091 и 1094 гг.; Зверинский. № 1580.

<sup>36</sup> - Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 746; Макарий (1. С. 200; 2. С. 95) насчитывает 18 монастырей.

<sup>37</sup> - Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 748, 760.

<sup>38</sup> - Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 746–776; ПСРЛ. 2. С. 78, 111, 114, 192.

<sup>39</sup> - Коноплев. Святые Вологодского края (1894). С. 14; Зверинский. 2. С. 623; Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 775; Макарий. 3. С. 78.

<sup>40</sup> - Goetz. Das Kiever Hцhlenkloster. 3; ср.: Никольский Н. О древнерусском христианстве, в: Рус. м. 1913. 6; Федотов. С. 248.

<sup>41</sup> - Дмитриевский. Описание литургических рукописей. 1. Киев, 1895. Введение. С. ХCV-ХCVI, 1–152; Лисицын. С. 13–160;

ср.: Diehl, в: BZ. 1. S. 521; Красносельцев. Типик церкви святой Софии в Константинополе. Одесса, 1892.

<sup>42</sup> - Устав св. Феодора, в: Migne. 99. P. 1704 и след., 1813 и след.; а также в: Дмитриевский. 1. С. 224–238. Введение. С. CVII и след.; ср.: Лисицын. С. 161 и след. Устав Алексия в: Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 494–507. Киево-Печерский патерик (1911). С. 24–26, 28, 14.

<sup>43</sup> - патерик (1911). С. 14–56; ср. работы Чаговца и Федотова.

<sup>44</sup> - Поучения Феодосия в: Пономарев. 1; об идентичности поучений ср.: Шахматов, в: ИОРЯС, 1893. С. 827–33; Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений X и XI вв. СПб., 1906. С. 157–166.

<sup>45</sup> - Патерик (1911). С. 26, 27, 29, 39, 41, 43. Лавр. лет. под 6559, 6582, 6583, 6599, 6604 гг.; Goetz. Das Kiever Hçhlenkloster.

<sup>46</sup> - Патерик (1911). С. 83–86; Приселков. Очерки. С. 246, 367; Goetz. S. 207.

<sup>47</sup> - Ср.: примеч. 4; Абрамович. С. 133 и след.; Schneider. Theodor v. Studion und sein Zeitalter (1892). S. 40.

<sup>48</sup> - Аскетическую традицию св. Феодосия представляют подвижники: Никола Святоша, Прохор, Григорий, Спиридон, Алипий; ср.: Патерик. Гл. 20, 27, 28, 31.

<sup>49</sup> - О культурном расцвете Смоленска см. Никольский. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича (1892). С. 138; Лавровский. О древнерусских училищах (1854). С. 49; Ключевский. Древнерусские жития (1871). С. 54. Об Авраамии: Редков. Ук. соч.; Федотов. Ук. соч., в: Прав. м. 2 (1930); Макарий. 3. С. 64–67, 205–210. «Слово о небесных силах» в: Известия Академии наук. 9 (186061). С. 188 и след.; еще ср.: Вилинский. Житие св. Василия Нового. 1 (1913). С. 311; Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха (1889). С. 121; кроме того: Шевырев. История русской словесности. 3 (1858). С. 15; Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. 2. С. 119.

<sup>50</sup> - Калайдович. Памятники российской словесности XII в. (1821). С. 102–131 (два послания); все три послания в: Творения св. отца нашего Кирилла, епископа Туровского (1880).

С. 90–127; о самом Кирилле см.: Введение, в: Творения; Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 797; Пономарев. 1. С. 98 и след.; Патерик (1911). С. 28.

<sup>51</sup> - Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 743; Шахматов. Разыскания. С. 437–438; Приселков. Очерки. С. 215 и след.; Патерик (1911). С. 27, 53, 57; Макарий. 3. С. 101. О праве ктиторском см.: Троицкий И. Ктиторское право в Византии и в Сербии при Немане, в: Глас Српске Академии Наук (1935). 168 (по-сербохорватски).

<sup>52</sup> - Патерик (1911). С. 24–26; Goetz. S. 128–134; Лавр. лет. под 1051, 1074, 1086, 1096, 1108 и др. гг.; Патерик (1911). С. 39, 41 и др.; Ипат. лет. под 1154, 1158, 1187, 1113 и др. гг.; Goetz. S. 165. Ср. также отрывки из духовной грамоты св. Варлаама Хутынского (1112), которые содержатся в известном сочинении С. Герберштейна «*Rerum Moscoviticarum Commentarii*». Antverpiae, 1557. P. 29–30.

<sup>53</sup> - Смирнов. Древнерусский духовник (1914). Гл. 1.

<sup>54</sup> - См. примеч. 50.

<sup>55</sup> - Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. (1892). Можно упомянуть еще одного русского проповедника – Серапиона, епископа Владимирского († 1275), который некоторое время был игуменом Печерского монастыря; его поучения (всего 5) глубокомысленны и очень хороши в литературном отношении.

<sup>56</sup> - Никольский. Материалы (1906). С. 75–76; Приселков. Очерки; Пономарев. 1. С. 48–58; Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 844; «Слово о Законе и Благодати» в: Пономарев. 1. С. 59–79.

<sup>57</sup> - Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира (1906); он же. Разыскания; Пархоменко. Начало христианства на Руси (1911); Приселков. Нестор-летописец (1924). С. 52, 74–77; ср.: Baumgarten N. de. Saint Vladimir et la conversion de la Russie (1932), в: *Orientalia Christiana*. 79.

<sup>58</sup> - Приселков. Митрополит Иларион, в схиме Никон, как борец за независимую Русскую Церковь, в: Сборник в честь С. Ф. Платонова (1911). С. 188–201; он же. Очерки; он же. Нестор-летописец (1924); ср.: Шахматов. Разыскания.

<sup>59</sup> - См. примеч. 25.

<sup>60</sup> - Патерик (1911). С. 21, 24, 33; Приселков. Очерки. С. 206, 235; Голубинский. 1. 1. С. 687; 1. 2. С. 776 (2-е изд.); Шахматов. Разыскания. С. 435.

<sup>61</sup> - Георгиевский. Христианство в понимании русских людей в домонгольский период (1893); Сумцов. О национальном самосознании в домонгольской Руси (1905); Шахматов А. Разыскания (1908); Шахматов М. Опыты по истории древнерусских политических идей. 1. Прага, 1927. Общий очерк древнерусского летописания дан в: Сперанский. История древней русской литературы. 1 (1914). С. 301–318; 1 (1920). С. 325 и след.

<sup>62</sup> - Пушкин А. С. Борис Годунов.

<sup>63</sup> - Об истории возникновения древнерусской летописи см.: Шахматов А. Разыскания (1908). С. 420–460; он же. Повесть временных лет (1916); Сперанский. Ук. соч.; Богуславский. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора, в: ИОРЯС (1914). 1. С. 131; 3. С. 153–191; Истрин. Замечания о начале русского летописания, в: ИОРЯС (1921). С. 45–102; (1922). С. 207–251; Никольский Н. Повесть временных лет. 1 (1930). Литературу по летописи см. в: Никольский. Материалы (1906). Немецкий перевод: Die Nestor-Chronik. Изд. К. Траутмана. Leipzig, 1931, в: Slav. – Baltische Quellen und Forschungen. 6.

<sup>64</sup> - Приселков. Нестор-летописец (1924); Петухов. Русская литература. Древний период (1916). С. 16–18; ср. литературу в примеч. 56.

<sup>65</sup> - Голубинский. 1. 1 (2-е изд.). С. 743; «Память». Там же. С. 238–247. Шахматов. Разыскания. С. 34–40, 437 и след.; Никольский. Материалы (1906). С. 225, 228, 230–233; Серебрянский. Древнерусские княжеские жития (1915). С. 48–51.

<sup>66</sup> - Для ориентировки можно рекомендовать: Stdhlin Karl. Geschichte RuЯlands. 1 (1923). S. 66–134; Goetz L. Staat und Kirche in AltruЯland, 988–1240 (1908); кроме того: Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands (1925). 2. Гл. 14.

<sup>67</sup> - Любавский М. Образование основной государственной территории великорусской народности. Заселение и объединение центра (1929); Пресняков А. Образование великорусского государства (1918); Любавский М. Возвышение Москвы, в: Москва в прошлом и настоящем. 1 (1912).

<sup>68</sup> - См. новые работы Д. Разовского: 1. Печенеги, тюрки и берендеи на Руси и в Угрии, в: *Seminarium Kondakovianum*. 7 (1935); 2. Половцы. Там же. 7–10 (1935–1938).

<sup>69</sup> - 1-я Новгородская лет., под 6732 (1224) г.

<sup>70</sup> - См. упомянутые выше работы Любавского и Преснякова.

<sup>71</sup> - «Более чем из 100 монастырей, приведенных в известность до конца XIII в., – пишет В. Ключевский, – таких пустыnek не насчитаем и десятка, да и из тех большинство приходится именно на XIII в. Зато с XIV в. движение в лесную пустыню развивается среди северного русского монашества быстро и сильно: пустынные монастыри, возникшие в этом веке, числом сравнивались с новыми городскими (42 и 42); в XV в. превзошли их более чем вдвое (57 и 27), в XVI в. – в 1,5 раза (51 и 35). Таким образом, в эти 3 века построено было в пределах Московской Руси, сколько известно, 150 пустынных и 104 городских и пригородных монастыря» (Kljutschewskij. *Geschichte RuЯlands*. 2. S. 259).

<sup>72</sup> - Выходцами из бояр или служилых людей были Сергей Радонежский († 1392); Кирилл Белозерский († 1427); Ферапонт Белозерский († 1426); Павел Обнорский († 1429); Григорий Пельшемский († 1441); Иаков Железноборский († 1442); Евфросин Псковский († 1481); Пафнутий Боровский († 1478) – из обращенной татарской семьи; Макарий Калязинский († 1483); Нил Сорский († 1508); Иосиф Волоцкий или Волоколамский († 1515); Иннокентий Охлебинин (ок. 1481), называемый также Комельским; Кирилл Новоезерский († 1532); Корнилий Комельский († 1537); Арсений Комельский († 1550); Даниил Переяславский († 1540); Стефан Комельский († 1542); Савва Вишерский († 1460); Ферапонт Можайский († 1426); из княжеской семьи: Игнатий Вологодский († 1523). Из купцов или

посадских людей: Димитрий Прилуцкий († 1392); Дионисий Глушицкий († 1437); Александр Свирский († 1533); Арсений Коневский († 1447); Герасим Болдинский († 1551); Елеазар Анзерский († 1656). Из зажиточных крестьянских семей: Александр Ошевенский († 1479); Антоний Сийский († 1556). Из семьи священника: Евфимий Новгородский († 1458).

<sup>73</sup> - См. на эту тему мою статью: Smolitsch. Studien zum Klosterwesen RuЯlands. 2, в: Kyrios. 3 (1938). Вып. 4.

<sup>74</sup> - Житие святого Сергия, написанное его учеником Епифанием Премудрым († 1420), дошло до нас в обработке агиографа Пахомия († после 1484). Подлинная, но сокращенная редакция жития сохранилась лишь в Никоновской летописи (ПСРЛ. 11. С. 127–147). Обработка Пахомия в: 1. ОЛДП. 58. М., 1885; 2. ВМЧ. Сентябрь. Ч. 3 (25 сентября). СПб., 1883; 3. Изд. Симона Азарьина. М., 1646; 4. Изд. Троице-Сергиевой лавры. 1853. Литература: Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1872; Голубинский Е. Преподобный Сергий Радонежский и основанная им Троицкая лавра. М., 1892; 2-е изд. 1909. О Епифании см.: Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. 171–178. О стиле агиографических сочинений Пахомия см.: Некрасов Н. Пахомий Серб, писатель XV в. Одесса, 1871; Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908; а также: Кадлубовский. С. 179–188.

<sup>75</sup> - Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands. 2 (1925). S. 263.

<sup>76</sup> - Это: 1. Монастырь в Киржаче; 2. Андроников монастырь в Москве (1360); 3. Борисоглебский монастырь около Ростова (1363); 4. Симонов монастырь в Москве (1370); 5. Голутвинский монастырь около Коломны (1381); 6. Дубенский монастырь возле Богородска (1381); 7. Дубенский-Островский монастырь (1380); 8. Высоцкий монастырь в Серпухове, который основан был по благословению Сергия его учеником Афанасием (1374). Зверинский. Ук. соч. 2. № 864, 675, 1990, 1212, 1313, 753; 1. № 72. Голубинский. Ук. соч. С. 75–79.

<sup>77</sup> - См. мою книгу: Smolitsch. Leben und Lehre der Starzen. S. 65–70.

<sup>78</sup> - Зверинский. Ук. соч. 2. № 598, 597; 3. № 1915, 2031. Ключевский. Древнерусские жития. С. 196, 276. Макарий. 4. С. 196, 195. Голубинский. Преподобный Сергей. С. 81.

<sup>79</sup> - Зверинский. 2. № 754.

<sup>80</sup> - Зверинский. 2. № 796. Голубинский. Ук. соч. С. 82.

<sup>81</sup> - Зверинский. 1. № 404; Голубинский. С. 79; Зверинский. 2. № 1140; Голубинский. С. 80.

<sup>82</sup> - Голубинский. С. 82–84, 86. Зверинский. 2. № 1959; 1. № 524; 2. № 1330. Макарий. 4. С. 142, 147, 211. Ключевский. Ук. соч. С. 96. Чтения. 1878. 3. С. 43.

<sup>83</sup> - Голубинский. Ук. соч. С. 84; Ключевский. Ук. соч. С. 159; Кадлубовский. Ук. соч. С. 182–187; Муравьев. Русская Фиваида. С. 147 и след.; АИ. 1. № 21, 22, 25, 26, 55, 56, 32; житие св. Кирилла издано Кадлубовским (1912) в: Яблонский. Пахомий Логофет (1908); отрывки в: Макарий. 4. Приложение. С. 356–360; пересказ жития в: Филарет. Русские святые. Июнь. С. 206–222. Ср. также: Барсуков. Источники. С. 297–306 и упомянутую выше работу Яблонского. Суждения св. Иосифа Волоцкого о Кирилле см. в его «Сказаниях о святых отцах» в: ЛЗАК. 2. С. 82. Зверинский. 2. № 867. Об уставе св. Кирилла см.: Никольский. Общинная и келейная жизнь Кирилло-Белозерского монастыря, в: Христ. чт. 1907. 224. С. 163.

<sup>84</sup> - О св. Ниле см. главу IV.

<sup>85</sup> - Зверинский. 2. № 1151; Савич. Соловецкая вотчина XV–XVII вв. (1927); здесь новая важная оценка материала.

<sup>86</sup> - Зверинский. 2. № 606. О св. Мартиниане см.: Бриллиантов. Ферापонтов Белозерский монастырь. С. 17. Горский. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры (1890). С. 69. Мартиниан основал монастырь на берегу Вожского озера и часто именуется Вожеезерским, ср.: Зверинский. 2. № 1188.

<sup>87</sup> - О св. Корнилии см.: Коноплев. Святые Вологодского края, в: Чтения. 1895. 4. С. 86–101. Ключевский. Ук. соч. С. 303, 308, 389, 393, 401. Муравьев. Ук. соч. С. 64; его устав см. в:

ИРИ. 4. С. 673–704; отрывки в: Коноплев. С. 94–100, пересказаны Муравьевым. Макарий. 7. С. 49, 69; ААЭ. 1. № 222, 380–397. По вопросу о владениях, которыми располагал его монастырь, ср.: АЮ. 1. № 76. Зверинский. 2. № 884.

<sup>88</sup> - Зверинский. 2. № 868, 1157, 557. Ср. таблицы I и II.

<sup>89</sup> - Мы располагаем историей Спасо-Каменного монастыря – это «Сказание о Спасо-Каменном монастыре» старца Паисия Ярославова, выдающейся личности XV-XVI вв.; он скончался после 1503 г. См. «Сказание» в: Прав. соб. 1861. С. 197–214. Зверинский. 1. № 446. Ср. таблицу III.

<sup>90</sup> - Коноплев. Ук. соч. С. 43–53, здесь хороший пересказ жития св. Дионисия; Ключевский. Ук. соч. С. 493, 415, 462; Зверинский. 2. № 766, 767; 3. № 1150; Савич. Главнейшие моменты монастырской колонизации русского Севера XIV и XV вв., в: Сборник Пермского университета. 3 (1929). С.25.

<sup>91</sup> - Житие св. Григория Пельшемского в: ВМЧ. Сентябрь. Часть 3 (30 сентября); еще: Коноплев. Ук. соч. С. 60 и след.; Зверинский. 2. № 909; Ключевский. Ук. соч. С. 196.

<sup>92</sup> - Зверинский. 2. № 1173, 1208; Семигородский монастырь тоже основан учениками Дионисия. Там же. 2. № 1144.

<sup>93</sup> - Зверинский. 2. № 605, 1189; Ключевский. Ук. соч. С. 300, 372.

<sup>94</sup> - Зверинский. 2. № 1055, 1158.

<sup>95</sup> - Зверинский. 2. № 607, 1215; 1. № 344, 193.

<sup>96</sup> - Серебрянский. Очерки монастырской жизни Псковской земли (1908).

<sup>97</sup> - Греков. Дом Св. Софии (1914).

<sup>98</sup> - Валаамский монастырь и его подвижники (1889).

<sup>99</sup> - Иосиф Волоцкий. Сказание о св. отцах, в.: Чтения. 1847. 7; ср.: Послание Леонида, епископа Рязанского, царю Феодору Иоанновичу (1584–1598), в: Тихонравов. Летопись русской литературы и древности. 5. Ч. 3. С. 142; АИ. 1. № 410. По летописным сведениям (ПСРЛ. 8. С. 183), Пафнутий основал монастырь в 1443 г.

<sup>100</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 294, 439–453; Кадлубовский. Ук. соч. С. 209 и след.

<sup>101</sup> - Житие Иосифа в: ВМЧ. 9 сентября. С. 455–498; его монастырский устав («Духовная грамота»): Там же. С. 499–615. Об Иосифе см.: Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого (1868); кроме того, работы Булгакова, Жмакина, Кадлубовского и Федотова.

<sup>102</sup> - Описание этого странничества Иосифа содержится во 2-й части 10-й главы его устава; оно опубликовано также отдельно в: ЛЗАК. 2 (1862/63), в сокращении в: Чтения. 1847. 7.

<sup>103</sup> - О Дионисии см.: Георгиевский В. Фрески Феррапонтова монастыря (1911); здесь же помещен подробный инвентарь Иосифова монастыря за 1545 г. Об истории обогащения монастыря см. послания Иосифа Б. В. Кутузову (в: ДРВ. 14. С. 177) и княгине Марии Голениной (в: Хрущов. С. 255–260); а также: Хрущов. С. 39 и след.; Зверинский. 2. № 845; Геронтий (Куреановский), архим. Иосифов Волоколамский второклассный монастырь (1903).

<sup>104</sup> - В монастыре прп. Сергия первая каменная церковь была выстроена через 30 лет после его кончины. Горский А. Историческое описание Св. – Троицкой Сергиевой лавры. 1 (1890). С. 6.

<sup>105</sup> - Но я должен заметить, что выводы Г. Флоровского (Пути русского богословия. 1937. С. 18) о социальной деятельности Иосифа не вполне правильны; ср. мою рецензию в: Jahrbuch fur neuere Geschichte Osteuropas. 3 (1938). S. 262.

<sup>106</sup> - См.: ВМЧ. Сентябрь. С. 499–615; ср.: Хрущов. С. 59–63, 75–80.

<sup>107</sup> - В этом отношении особенно важно 7-е слово в главном сочинении Иосифа – «Просветителе», а также его наказ о соблюдении монастырского устава («Наказ св. Иосифа Волоцкого одному из братии о неблюдении монастырского устава») в: ДАИ. 1. № 211.

<sup>108</sup> - См. главу IX. Там подробно о монастырском уставе Иосифа.

<sup>109</sup> - ВМЧ. Сентябрь. С. 491; Жмакин. Митрополит Даниил. С. 110 и след., 129, 138, 452–456; Павлов. Исторический очерк секуляризации. С. 86; Курбский. Сказание (2-е изд.). С. 42. Даниил был избран Московским митрополитом по указанию великого князя Василия III; ПСРЛ. 6. С. 254; 8. С. 269.

<sup>110</sup> - Голубинский. 2. 1. С. 734; Дьяконов. Власть московских государей (1880). С. 108; Жмакин. Борьба идей в России в первой половине XVI в., в: ЖМНП. 1882. Апрель. С. 160; Павлов. Ук. соч. С. 109; Макарий, возможно, был постриженником Пафнутьева Боровского монастыря. Голубинский. 2. 1. С. 747; Заусцинский. Макарий, митрополит всея России, в: ЖМНП. 1881. Октябрь.

<sup>111</sup> - Стоглав. Изд. Кожанчикова (1863). С. 19–20; ср.: АИ. 1. № 216.

<sup>112</sup> - Об идее «Москва – третий Рим» см. главу V.

<sup>113</sup> - О св. Ниле Сорском см. мою книгу: *Leben und Lehre der Starzen* (1936). S. 71–76; в ней (S. 77–89) приводятся важнейшие отрывки из его главного сочинения «Предание учеником своим»; Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев (1881); Жмакин. Ук. соч.; Правдин. Преподобный Нил Сорский и устав его о скитской жизни, в: Христ. чт. 1877. 1. С. 114–157; Гречев. Нил Сорский и заволжские старцы, в: БВ. 1907. 7–8; 1908. 5, 9, 11; Смолич И. Великий старец Нил Сорский, в: *Путь*. 19 (1929); Федотов. Святые Древней Руси (1931). С. 166–175.

<sup>114</sup> - О состоянии Кирилло-Белозерского монастыря в 3-й четверти XV в. см. главу 10 «Духовной грамоты» Иосифа, а также: Никольский. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI и в начале XVII в., в: Христ. чт. 1908. 225 и 227; он же. Кирилло-Белозерский монастырь (1897). 1.

<sup>115</sup> - Горский А. О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями (1848); Соловьев А. История русского монашества на Афоне, в: *Записки РНИ в Белграде*. 7 (1932). С. 137–156.

<sup>116</sup> - Соболевский. Переводная литература Московской Руси (1903). С. 5–6; Ильинский. Значение Афона в истории славянской письменности, в: ЖМНП. 1908. 11; Орлов А. Иисусова молитва на Руси в XVI в., в: ПДП. 185 (1914).

<sup>117</sup> - Об исихастском споре и жизни святогорцев см.: Engelhardt G. Die Arsenianer und Hesychasten, в: Z. f. hist. Theologie (1838); Stein F. Studien über die Hesychasten (1879); Порфирий (Успенский), еп. Христианский Восток. Афон. 3. Ч. 2 (1892); Успенский Ф. Очерки по истории византийской образованности (1891); Meyer Ph. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster (1894) и его статьи по новейшей истории и современному состоянию афонских обителей, в: Z. f. Kirchengeschichte. 2 (1907); Соколов И. Варлаам и варлаамиты, в: ПБЭ. 3; Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием (1898); Hausherr I. La méthode de l'oraison hésychaste, в: ОСА. 9. 2 (1927); Алексей, еп. Византийские церковные мистики XIV в. (1906); Острогорский Г. Афонские исихасты и их противники, в: Записки РНИ в Белграде. 5 (1931); моя книга. Op. cit. S. 45–58; Wunderle G. Aus der heiligen Welt des Athos (1937), в: Das Östliche Christentum. 2; idem. Zur Psychologie des hesychastischen Gebets (ibidem. N. F. 2). 2-е изд. (1947). Важным исихастским сочинением является «Centurie» («Сотница») Каллиста Ксанфопула, недавно изданное А. М. Амманом на немецком языке: Ammann A. M. Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (1939), в: Das Östliche Christentum. 6/7. Wassilij, Мюнх. Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas. 1296–1351 (1939) (ibidem. 8).

<sup>118</sup> - Для понимания исихии как аскетически-мистического и богословско-мистического течения см.: Сырку. Время и жизнь Евфимия, патриарха Тырновского (1898); Schmidt B. Das Geistige Gebet (Halle, Theol. Diss. 1916); Baur I. Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter, в: Theol. Quartalschrift, 98–100 (1917/18); Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium. 2 (1933). P. 47 и след.; Lot-Borodine M. La doctrine de la divinification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI-e siècle, в: Revue de l'Histoire des Religions. 55

(1932). P. 1–35; 56 (1933). P. 325–374; 57 (1933). P. 8–55; см. также литературу в книге монаха Василия. Op. cit. S. 9.

<sup>119</sup> - Ср.: Ростиславов А. Скит Ниловой пустыни, в: Старые годы (1913), апрель.

<sup>120</sup> - Я использую главное сочинение Нила: «Преподобного отца нашего Нила Сорского предание учеником своим о жительстве скитском» (1849). С. 22.

<sup>121</sup> - Предание. С. 27, 28, 29, 31, 32. Образ человека, совершающего грех, представлен Нилом на основе древнеаскетического предания. Ср. мою книгу. Op. cit. S. 24–59, 81–89; Ammann A. M. Op. cit., «Centurie» монахов Каллиста и Игнатия (S. 43 и след).

<sup>122</sup> - Предание. С. 67–68; 69–103. Эта схема страстей приведена уже в книге Евагрия Понтийского († 402) «Antirrytikon» (Migne. PG. 40. P. 1272A-1276A). Ее приняли аскетические писатели более поздней эпохи, например, Нил Синайский, Иоанн Лествичник, Иоанн Кассиан и др. См., например: Нил Синайский. Tractatus de octo spiritibus malitiae (О восьми смертных грехах), в: PG. 79. P. 1145, 1164.

<sup>123</sup> - Предание. С. 36–40; см. мою книгу. Op. cit. S. 82, 48; кроме того: Schmidt E. Das Geistige Gebet (1916).

<sup>124</sup> - Предание. С. 70; о посте см. у Нила. Там же. С. 69–80.

<sup>125</sup> - Предание. С. 18–20.

<sup>126</sup> - Meyer Ph. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster (1894) и его же статьи по новейшей истории и современному состоянию афонских монастырей, в: Z. f. Kirchengeschichte. 11 (1890); Соколов И. Внутреннее состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX и до начала XIII в. 842–1204 (1894), в: Прав. соб. 1893. 3. Нил Сорский под пустынножительством всегда понимал скит. В Древней Руси скит часто имел некоторые черты особножительств. Для понимания этого вида монашеской жизни в Древней Руси ср.: АИ. 1. № 26 и 181; ПСРЛ. 6. С. 284. Некоторые русские историки ошибочно называют Нила анахоретом (пустынником), например: Никитский. Очерк внутренней истории Новгорода. С. 86. В Заволжье (в районе Вологды) не было киновий до 1371 г.

(Макарий. 4. С. 214), но севернее, около Белого моря, общежительные монастыри были уже в середине XV в. (АЮ. № 110. 6. С. 145). В Новгороде и его окрестностях были вообще только особножительские обители. ПСРЛ. 6. С. 284.

<sup>127</sup> - Предание. С. 6–65, 69 и след., 107 и след.

<sup>128</sup> - Нил цитирует следующих отцов Церкви и аскетических писателей: Макария, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Нила Синайского, Исаака Сирина, Ефрема Сирина, авву Дорофея, Исихия Иерусалимского, Кассиана, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Петра Дамаскина, папу Григория Двоеслова, Феодора Студита, Филофея, Симеона Нового Богослова, с особым предпочтением Григория Синаита, и других.

<sup>129</sup> - Можно отметить лишь сравнительно темные места в древнерусской летописи о «еретичестве» монаха Адриана (Никоновская летопись под 1004 г.) и некоего Дмитра (двадцать лет спустя), что, возможно, связано было с болгарским павликианством. Можно еще назвать одного пресвитера по имени Мартин, армянина, о жизни и учении которого сохранились крайне смутные сведения; ср.: Голубинский. 1. 2 (2-е изд.). С. 795. Спорные вопросы о посте в среду и пятницу (XII в.) и об «Аллилуиа» (XIV в.) не носили еретической окраски.

<sup>130</sup> - Об этом движении см. главу X.

<sup>131</sup> - Послания Митрофану и великому князю Василию Ивановичу, в: Чтения. 1847. 1; епископу Нифонту, в: РИБ. 6. С. 825 и след.

<sup>132</sup> - Ответ нестяжателей – «Послание старцев вологодских», в: ДРВ. 14 (1792). С. 424–428.

<sup>133</sup> - ПСРЛ. 6. С. 49; 8. С. 244.

<sup>134</sup> - Литература по этому вопросу достаточно обширна; я назову лишь важнейшие работы: Милютин. О недвижимых имуществах духовенства, в: Чтения. 1859. 4; 1860. 3; 1861. 1, 2; Горчаков. О земельных владениях российских митрополитов, патриархов и Святейшего Синода (1871); он же. Монастырский приказ (1868); Павлов. Ук. соч.; Жмакин. Ук. соч. Краткий обзор дает книга: Готье. Очерк истории землевладения в России

(1915). Попытка всестороннего изучения монастырского хозяйствования в северной Руси сделана в работе: Савич А. Соловецкая вотчина XV-XVII вв. Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на русском Крайнем Севере. Пермь, 1927. См. главы VI и VIII.

<sup>135</sup> - Адам Климент, посетивший Москву в 1553 г., писал о монастырях: «Plurima ibi exstruuntur Basilianorum coenopia (coenobia); his magni sunt agrorum redditus, nam tertiam fundorum partem totius imperii tenent monachi» (там много василианских киновий, и у них много земли, третья часть земли всего царства принадлежит монахам), в: Rerum Moscoviticarum scriptores varii. Frankfurt, 1600. P. 152.

<sup>136</sup> - Церковь основывала свои права на канонах и правилах Вселенских и поместных Соборов, которые, однако, говорят против земельных владений: 38 апостольское правило, 12 правило VII Вселенского Собора (Правила святых апостолов, святых Соборов и святых отцов с толкованиями. М., 1876. С. 87, 668) и в особенности 6 правило II Константинопольского Поместного Собора 861 г. (Деяния девяти Поместных Соборов. Казань, 1877. С. 238). Св. Феодор Студит требовал от своей братии строжайшей бедности и отвергал право монахов на личную собственность. Доброклонский А. Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1915. С. 498.

<sup>137</sup> - От Киприана, митрополита Московского (1381–1382, 1390–1406), осталось послание (1395/1405) к игумену Афанасию (АИ. 1. № 253), в котором он затрагивает вопрос о праве монахов на личную собственность и отвергает это право как противоречащее взглядам святых отцов. Он признает, однако, правомерность земельных владений для общежительных монастырей, если эти владения находятся под управлением мирянина, снабжающего монастырь всем необходимым. Эту же точку зрения разделяли св. Сергей Радонежский и св. Кирилл Белозерский, которые в принципе признавали право общежительных монастырей на земельные владения, но отрицали право личной собственности для отдельных монахов. Хотя оба святых пытались ввести и поддерживать в своих обителях строжайшую киновию, они не могли отказываться от

наделов, которые передавались монастырям в дар, особенно если эти дары были от князей. Павлов. Ук. соч. С. 11, 66; Макарий. 8 (1874). С. 154; Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь. 1. 2 (1910). С. 11. В Кирилло-Белозерском монастыре братия разделилась на две партии, спор между которыми продолжался всю 2-ю половину XV в. и привел к образованию группы монахов-нестяжателей, которые решительно выступили против монастырских владений. Никольский. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре, в: Христ. чт. 1907. Август. С. 155–173. Ср.: ВМЧ. Сентябрь. С. 550. Возможно, что именно эти споры побудили Нила Сорского основать собственный скит.

<sup>138</sup> - Предание. С. 81, 14, 18; Прибавления. 10. С. 505.

<sup>139</sup> - Прибавления. 10. С. 508.

<sup>140</sup> - Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands, 2. S. 127.

<sup>141</sup> - Введением в комплекс вопросов, посвященных росту Московского государства в XV-XVI вв., могут служить работы: Kljutschewskij. Op. cit. 2. Гл. 1, 2 и 5; Stđhlin Karl. Geschichte RuЯlands. 1 (1923). S. 197 и след.; Пресняков Е. Образование великорусского государства (1918); Любавский. Образование основной государственной территории великорусской народности (1929); Platonow S. Geschichte RuЯlands (1927).

<sup>142</sup> - Московский великий князь подчинил себе: в 1463 г. – удельное Ярославское княжество (по мирному договору); в 1472 г. – удел князя Юрия (брата Ивана III): Дмитров, Можайск и Серпухов; в 1472 г. – завоевал Пермь; часть этой земли была присоединена уже при Иване I Калите; в 1478 г. – завоевал Великий Новгород; в 1481 г. присоединен удел Андрея, брата Ивана: Вологда и Таруса; в 1482–1493 гг. – маленькие княжества Черниговской и Новгород-Северской земли: Вязьма, Чернигов, Стародуб и Новгород-Северский; в 1485 г. завоевано Тверское княжество; в 1485 г. присоединен удел Верея по завещанию, которое было вынужденным; в 1489 г. завоевана Вятка; в 1492 г. присоединен удел брата Андрея Большого – Углич; в 1503 г. – часть Рязанского княжества по завещанию князя Федора Рязанского. Все это были плоды искусной политики Ивана

(1462–1505). При его сыне, великом князе Василии III (1505–1533), продолжалось возвышение Москвы: 1510 г. – подчинен Псков, 1513 г. – маленькое Волоколамское княжество; 1514 г. – отвоевано у Литвы Смоленское княжество; 1517 г. – присоединено великое княжество Рязанское; 1523 г. – Северское княжество. Литературу см. в предыдущем примечании.

<sup>143</sup> - Kljutschevskij. 2. S. 116.

<sup>144</sup> - Рожков. Русская история. 3. С. 25; Пресняков. Ук. соч. С. 458, 429.

<sup>145</sup> - Платонов. Лекции по русской истории. 9-е изд. (1915). С. 156. Ср.: мнение Ключевского (2. С. 126) и Дьяконова (Власть московских государей (1889). С. 54 и след.) о значении этого термина.

<sup>146</sup> - См.: Дьяконов. Ук. соч.; Рожков. Происхождение самодержавия в России (1906); Philipp W. Ivan Peresvetov (1935). Гл. 4; Владимирский-Буданов. Обзор; Сергеевич. Русские юридические древности.

<sup>147</sup> - См.: Stdhlin. 1; Kljutschevskij. 2 (1925); Platonov. Geschichte RuЯlands (1927); Пресняков. Образование (1918); Ubersberger H. Цsterreich und RuЯland seit dem Ende des 15. Jahrhunderts (1906); Forstreuter K. PreuЯen und RuЯland im Mittelalter. Die Entwicklung ihrer Beziehungen vom 13. – 17. Jahrhundert (1938); Барбашов А. Витовт. Последние двадцать лет княжения (1891).

<sup>148</sup> - Stdhlin. 1. 216 и след. Еще: Греков Б. и Якубовский А. Золотая Орда. Очерк истории улуса Джучи в период сложения и расцвета в XIII и XIV в. (1937); Spuler B. Die AuЯenpolitik der Goldenen Horde, в: Jahrbuch fur Geschichte Osteuropas, 5 (1940); idem. Die Goldene Horde (1941) (с богатой библиографией); моя работа «Zur Geschichte der russischen Ostpolitik des 15. und 16. Jahrhunderts», в: Jahrbuch fur Geschichte Osteuropas. 6 (1941). S. 55–84. Об отношении татарских ханов к Русской Церкви: Приселков М. Ханские ярлыки русских митрополитов (1916).

<sup>149</sup> - См.: Приселков М. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. (1913); Пресняков.

Образование; Соколов Д. История разделения Русской митрополии (1900); Соколов П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. (1913); Макарий. 5–6 (соответствующие главы).

<sup>150</sup> - Соколовский. Участие (1902); Пресняков. Образование; Макарий. 6; Дьяконов. Власть москов. государей (1889).

Политика митрополитов, направленная на поддержку государственной власти, выражена и в тех летописных сводах, которые были составлены при митрополичьей кафедре; см.:

Приселков М. История русского летописания XI–XV вв. (1940), в особенности с. 149–155, 162; Шахматов А. Общерусские летописные своды XIV и XV вв., в: ЖМНП. 1900. 9–10, 11; Пресняков А. Летописное дело XIV–XVI вв., в: История русской литературы до XIX в. Изд. А. Грузинского. 1 (1916).

<sup>151</sup> - Ziegler A. Die Union (1938), здесь приведена литература вопроса; ср. рецензию: Philipp W., в: Jahrbuch fur Geschichte Osteuropas. 5 (1940). S. 213 и след.; кроме того: Шпаков А. Государство и Церковь (1904), данной работы у Циглера нет.

<sup>152</sup> - Philipp. Op. cit. S. 213.

<sup>153</sup> - Именно поэтому не удивительно, что в летописи содержится столь подробное описание взятия Константинополя (Царьграда): «Повесть о взятии Царяграда» в: ПСРЛ. 12. С. 83–97; немецкое издание: «Bericht uber die Eroberung Konstantinopels». Перев. (по Никоновской лет.) и коммент. М. Брауна и А. М. Шнайдера. Güttingen, 1940. Эта «Повесть», или «Сказание о Цареграде», будучи важным источником древнерусской публицистики, вызвала обильную критическую литературу: Яковлев В. Сказание о Цареграде (1868); Срезневский И., в: Уч. зап. II Отд. АН (1854); Орлов А., в: ИОРЯС. 12 (1908); Леонид, архим. Повесть о Царьграде Нестора-Искандера XV в., в: ПДП. 62 (1886). Ср. также: Петухов. С. 101.

<sup>154</sup> - Жмакин. Митрополит Даниил. С. 364, 362–367; ср.: АИ. 1. № 282. С. 513; Прав. соб. 1860. 2. С. 337; Максим Грек. Соч. 1. С. 132; Зиновий Отенский. Истины показание. С. 48–49; Старец Артемий. Послания. РИБ. 4. 1221. Об эсхатологических

настроениях вообще см.: Bonwetsch N. Methodius v. Olympus. 1 (1891); Сахаров И. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности (1879); Малинин. Старец Филофей. С. 426, 429, 430; РИБ. 6. С. 800, 806, 810.

<sup>155</sup> - Kljutschevskij. 2. S. 115, 123. «При восшествии Ивана III на великокняжеский стол, – говорит Ключевский (там же. С. 115), – Московская территория едва ли заключала в себе более 15 тысяч квадратных миль. Приобретения Ивана III и его сына увеличили эту территорию по меньшей мере тысяч на 40 квадратных миль».

<sup>156</sup> - ПСРЛ. 12. С. 97; «Повесть». С. 33.

<sup>157</sup> - О комплексе представлений и учений, связанных с сакральным характером византийского придворного церемониала см.: Treitinger O. Die Oströmische Kaiser-und Reichsidee (1938); богата материалом работа: Dцlger F. Rom in der Gedankenwelt; кроме того: Савва В. Московские цари и византийские василевсы (1902). О том, что сакральные элементы в византийской императорской идее имеют очень давнюю традицию в сознании византийцев см.: Baynes N. H. Eusebius and the Christian Empire, в: *Annuaire de l'Inst. de Philos. et Hist. d'Orient*, 2 (1934). P. 13 и след.

<sup>158</sup> - Kljutschevskij. 2. S. 126.

<sup>159</sup> - Дьяконов. Власть московских государей; Вальденберг. Древнерусские учения (1916). Об истории титула «самодержец» см.: Острогорский Г. Автократор и самодержец. Об истории титула самодержца в Византии и у южных славян. Приложение: Титул самодержца в России, в: *Глас Српске К. Академии*. 2. № 84 (1935). С. 95–181 (по-сербски); ср. мою рецензию в: *Kyrios*. 2 (1937). С. 79–80. Еще: Vernadskij, в: *Byz. – Neugriech. Jb.* 7; русский вариант в: *Сборник в честь Н. В. Кондакова* (1926).

<sup>160</sup> - Интересную точку зрения на значение и смысл царского титула находим у русского публициста XVI в. Ивана Пересветова; ср.: Philipp. Op. cit.

<sup>161</sup> - Для характеристики иосифлянских воззрений на обязанности христианского царя по отношению к Церкви в вопросе о борьбе с ересями при содействии государственной

власти см. следующие послания: Новгородского архиепископа Геннадия к Суздальскому епископу Нифонту, в: Хрущов. Ук. соч. Прил. XXIII; его же. К Ростовскому архиепископу Иоасафу, в: Чтения. 1847. 8; его же. К митрополиту Зосиме, в: РИБ. 6. С. 775 (также в: ААЭ. 1. № 380); его же. К Собору 1490 г., в: РИБ. 6. С. 779, 764; подробное изложение этой темы у Иосифа Волоцкого в 13-й главе «Просветителя»; его же. Послание к великому князю, в: ДРВ. 16. С. 424. Представляет интерес суждение пресвитера Георгия Скрипицы об обязанности царя решать споры между епископами; это мнение было высказано им уже в 1503 г. (Чтения. 1848. 6. Ч. 4). Иосифляне были, конечно, не первыми, кто заговорил о таких правах светской власти. Уже в XIII в. в сочинении «Слово, како христианом жити» была выражена эта мысль, в: Прав. соб. 1859. С. 128 и след.; к XIV в. относится сочинение «Написание Акиндина, мниха Лавры Святыя Богородицы, к великому князю», в: РИБ. 6. С. 155 и след.; в нем говорится лишь о надзоре великого князя за борьбой церковной иерархии с ересями. Ср.: Вальденберг. Ук. соч. С. 137 и Голубинский. 2. 1. С. 106. Бенешевич (Древнеславянская Кормчая. С. 739) сравнивает взгляды Акиндина с 6-й новеллой Юстиниана. Старая работа А. Павлова «Два послания к великому князю Михаилу Ярославичу Тверскому», в: Прав. соб. 1867. 2. С. 236–253, – представляет интерес и в наши дни.

<sup>162</sup> - Иосиф. Просветитель (1896). Гл. 16. С. 547. Целостное представление о мировоззрении Иосифа дает новая работа: Holzwarth Irene. Der Prosvetitel des Josif von Volokolamsk (Berl. Phil. Diss. 1944. Машинопись); об употреблении Иосифом разных титулов при наименовании Московского великого князя см.: там же. S. 250 и след.

<sup>163</sup> - Феодосий был монахом Иосифо-Волоколамского монастыря; в 1531 г. он был настоятелем Хутынского монастыря в Новгороде и находился в тесных отношениях с архиепископом Макарием, позже митрополитом Московским, который сам был ревностным иосифлянином; когда Макарий стал Московским митрополитом, Феодосий, по рекомендации Макария, получил Новгородскую епархию (1542).

<sup>164</sup> - Послание 154546 г. написано по поводу похода великого князя на казанских татар; Феодосий сравнивает великого князя с императором Константином и подчеркивает религиозное значение этого похода против «врагов Христовых», «безбожных татар», в: ДАИ. 1. № 37; через год (1547) Феодосий снова пишет юному царю, на этот раз по поводу различных преступлений, совершаемых в Новгороде: «О сих тебе пишу, богоутвержденный владыко, не яко уча и наказуя твое остроумие и благородную премудрость, не бо лепо нам забыть своя мера и на таковая дерзати, но яко ученик учителю, яко раб государю, воспоминаю тебе и молю ныне беспрестанно: занеже тебе, государю, по подобию небесных власти дал ти есть Небесный Царь скипетр земного царствия силы, да человеки научиши правду хранити... подобает же ти, благочестивый царю, всяко тщание о благочестии иметь и сущих под тобою от треволения спасти душевного и телесного», в: ДАИ. 1. № 41. С. 55. Ранее, будучи настоятелем Хутынского монастыря, Феодосий писал боярину Ивану Шигоне (1534) сразу после кончины великого князя Василия III «...Постиже нас ночь глубока и темна, лишихомся твердаго и крепкого столпа, пастыря и учителя, праведного царя... и наставляющего, и окормляющего все свое стадо к спасению духовному» (АИ. 1. № 294. С. 537).

<sup>165</sup> - Голубинский. 2. 1. С. 744.

<sup>166</sup> - Макарий. 2-е изд. 6. С. 211. О митрополите Макарии см.: Лебедев Н. Макарий, митрополит Московский (1880); Заусцинский К. Макарий, митрополит всея Руси, в: ЖМНП. 1881. № 10–11; Андреев Н. Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства, в: *Seminarium Kondakovianum*. 7 (1935); Макарий. 6–7; Голубинский. 2. 1. С. 744–875; кроме того: Ключевский. Древнерусские жития (1871). С. 221–297; Кадлубовский А. Ук. соч. С. 219–284; Голубинский. История канонизации (1903); Васильев. История канонизации (1893).

<sup>167</sup> - Жмакин. Борьба идей в России в первой половине XVI в., в: ЖМНП. 1882. 4. С. 160; Дьяконов. Ук. соч. С. 108; Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России (1871). С. 109. Аскетическую школу Макарий начал проходить в

Пафнутьевом монастыре, который был тесно связан с Иосифовым монастырем; потом он был настоятелем Лужецкого монастыря (около Можайска) и в 1526–1542 гг. архиепископом Новгородским. Голубинский. 2. 1. С. 745; Макарий. 6. С. 210; Заусцинский. С. 213.

<sup>168</sup> - ДАИ. 1. № 25. Послания Макария царю Ивану IV: 1-е – по поводу его бракосочетания в 1547 г. (АИ. 1. № 40) и 2-е – по поводу войны с казанскими татарами (1552) (АИ. 1. № 160). Религиозные обязанности православного царя изложены также в «Чине венчания на царство» (ДАИ. 1. № 39; ПСРЛ. 13. 1. С. 151), который был составлен самим Макарием для венчания Ивана 16 января 1547 г. Ср.: Вальденберг. Ук. соч. С. 277. О сакральных моментах этого чина см.: Барсов Е. Древнерусские памятники священного венчания на царство (1883); Лопарев. О чине венчания (1887); Попов. Чин свящ. коронования (1896); Прозоровский. О значении царского титула (1875); Савва. Ук. соч.; Maltzew. Die heilige Krönung (1896); Kattenbusch. 1. S. 374–393. Ср. также интересную работу: EnЯlin W. Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, в: Sitzber. Bayer Ak. d. Wiss., Phil. – hist. Abt. (1943), а также: Treitinger. Op. cit.

<sup>169</sup> - О церковном значении Византии см.: Holl Karl. Die Kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter, в: Собр. соч. 2 (1928). S. 416 (ранее также в: Z. fur Theologie und Kirche. 11 (1901). S. 83–96).

<sup>170</sup> - Ср.: Kljutschewskij. 2. S. 129. О значении традиции (старины) для московских государственно-правовых воззрений см. работу: Philipp W. Ivan Peresvetov (1935). S. 42–60; это исследование, в котором дается всесторонняя характеристика своеобразной личности Пересветова, важно также для понимания взглядов московского общества XVI в. и логики церковной и политической мысли эпохи.

<sup>171</sup> - Kljutschewskij. 2. S. 127.

<sup>172</sup> - Великий князь Владимир (II) Всеволодович, прозванный Мономахом, правил в 1113–1125 гг. Император Константин IX Мономах правил в 1042–1054 гг.

<sup>173</sup> - Речь идет о Владимире на Клязьме, который был стольным градом русских великих князей в 1157–1328 гг., с несколькими перерывами, поэтому легендарный летописный рассказ называется «Сказанием о князьях Владимирских». В 1-й половине XVI в. (до 1533 г.) этот рассказ был переработан и стал известен также под названием «Повесть о Мономаховом венце». Ср.: Петухов. С. 103, 101 и след.

<sup>174</sup> - О всей литературе по этой теме см.: Вальденберг. Ук. соч.; Дьяконов. Ук. соч.; Сокольский. Ук. соч.; Жданов И. «Повесть о Вавилоне» и «Сказание о князьях Владимирских», в: ЖМНП. 1891. 9. Schaefer H. Moskau, das Dritte Rom (1929).

<sup>175</sup> - Для церковно-политической атмосферы конца XV в. характерно торжественное венчание (1498) князя Димитрия – это внук Ивана III и сын его рано умершего сына Ивана († 1490); Димитрий еще при жизни Ивана III († 1505) венчался на царство, а не на великое княжение (!) (СГГД. 2. № 25); см. также слово Ивана III во время этого торжества (Kljutschewskij. 2. S. 133). Герберштейн, который дважды (1517 и 1526) побывал в Москве, в своем знаменитом труде «*Rerum Moscoviticarum Commentarii*» в особой главе под названием «Как великие князья восходят на трон» дает подробное описание этого торжественного церемониала. В моем распоряжении находится лишь новое немецкое издание: «*Moskovia von Herrn Sigmund Freiherrn zu Herberstein, Neuperger und Guettenhag*». Перев. на нем. В. ф. Штайнена. Изд. Х. Кандерса. Erlangen, 1926. S. 59–64. 1-е изд. вышло в Вене в 1549 г., 2-е, исправленное, в Базеле в 1556 г.; первый немецкий перевод, выполненный самим Герберштейном, появился в Вене в 1557 г. Труд Герберштейна – очень ценный и надежный источник, как это установлено в работе Е. Замысловского «Герберштейн и его историко-географические известия о России». Пб., 1884.

<sup>176</sup> - Привожу важнейшие работы, посвященные этому мессианскому учению: Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей (1901); Дьяконов. Ук. соч. (1889); Вальденберг. Ук. соч. (1916); Кириллов (1914); Лукьянов (1913); Павлов. Курс церковного права (1892. 2-е изд. 1905); Сокольский. Ук. соч. (1902); Павлов. Послания старца Елеазарова мон. к великому

князю Василию Ивановичу, в: Прав. соб. 1863. 1. С. 337–348; Шпаков. Ук. соч. 1 (1904); Зернов. Москва – третий Рим (1936). На немецком языке этой теме посвящены работы: Schaefer H. Moskau, das Dritte Rom (1929); ср. рецензии: Woltner M. в: Z. f. Sl. Philologie (1931) и Ostrogorskij G. в: Hist. Z. 146 (1932). S. 368–371.

<sup>177</sup> - Здесь нужно вспомнить, что Псков был расположен на границе между «православным» Московским царством и «еретическим» Западом, который вызывал у русских религиозное недоверие или даже омерзение. В Пскове уже давно появлялись разные религиозные течения: споры о времени поста, об «Аллилуиа», позже, в 70-е гг., возникло движение «стригольников». См.: Серебрянский Н. Очерки по истории монастырской жизни Псковской земли, в: Чтения. 1908; а также соответствующие тома у Макария и Голубинского; Ключевский. Псковские споры, в: Прав. соб. 1872. 12; idem. Geschichte Rußlands. 2; Gehring Joh. Die Sekten der russischen Kirche (1898); Архангельский. Нил Сорский (1882). С. 256 и след. Основательное исследование Серебрянского доказывает, что в псковской земле монашество жило интенсивной религиозной жизнью.

<sup>178</sup> - Шахматов А. А. Путешествие М. Г. Мисюря Мунехина на Восток и Хронограф редакции 1512 г., в: ИОРЯС. 1899. 1. С. 215.

<sup>179</sup> - Там же. С. 214.

<sup>180</sup> - Этот взгляд выражен во всех сочинениях, связанных с Флорентийской унией. Ср.: Ziegler. Ук. соч. и Шпаков. Ук. соч. Резкая критика «греков» содержится также в послании Ивана III Ионе, архиепископу Новгородскому (между 1465–1470), РИБ. 6. С. 710.

<sup>181</sup> - Ср.: примеч. 149. Хилиазм, ожидание «тысячелетнего царства» и «Страшного Суда», находил в религиозном сознании русских отклик и получил широкое распространение. Он пришел на Русь из Византии вместе с христианством; большую роль в этом сыграло сочинение Мефодия Олимпийского († ок. 311), в Древней Руси именовавшегося обычно Патарским, которое под

названием «Откровение» появилось в славянском переводе уже в XI в. (Летопись под 1096 г.). Этот перевод сочинения «Мефодия, святого отца нашего, архиепископа Патарского, о последнем веце» опубликован Н. С. Тихонравовым в: Памятники отреченной русской литературы. 2. С. 268–281. Ср. серьезную работу В. Истрина «Откровение Мефодия Патарского и апокрифическое видение Даниила в византийской и древнерусской литературах» (1897); ср. также: Bonwetsch (Примеч. 149). Я ссылаюсь здесь лишь на девятую речь его «Симпозиона» в: BdkV. 40. 2-е изд. S. 370: «...Когда в седьмом тысячелетии этот мир разрушится, когда после конца вселенной Бог будет жить с нами в радости». Ср. также: Alzberger. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit (1896). S. 497 и Kirsch Joh. P. Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt (1930). S. 234, 319. А также: «Дидахи» («Учение двенадцати апостолов»). Гл. 16: «... Ибо в последние дни умножатся лжепророки и губители и превратятся овцы в волков, и любовь превратится в ненависть» (BdkV. 35. 2-е изд. S. 16); «Откровение» Иоанна (гл. 20); Послание Варнавы (гл. 15): «Итак, дети мои, через шесть дней, то есть через шесть тысячелетий, все завершится. И в седьмой день Он (Бог) почиет» (BdkV. 24. 2-е изд. S. 129). Многие апокрифические сочинения, которые большей частью окрашены в эсхатологически-хилиастические тона, давали верующим богатую пищу для раздумий. Уже в XII в. на Руси монахом Авраамием в Смоленске было написано сочинение, эсхатологическое по своему содержанию (ср. выше главу II, 2); вероятно, это было первое отечественное творение, в котором конец света связывался с 7000 годом (ср.: Philipp W. Ansditze. 1940. S. 46). Древнерусская пасхалия, доведенная лишь до 1492 г., заканчивалась пророческими словами: «Зде страх, зде скорбь, аки в распятии Христове, сей круг бысть, сие лето и наконец явися, в неже чаем и всемирное Твое пришествие» (Жмакин. Митрополит Даниил. С. 364, 362–367). Продолжение пасхалии на время после 1492 г. составлял Геннадий, архиепископ Новгородский, который в 1489 г. написал послание Иоасафу, архиепископу Ростовскому, и просил его обратиться к

старцам Паисию Ярославову и Нилу Сорскому, которые тогда, вероятно, пользовались большим богословским авторитетом в церковных кругах (оба жили в епархии Иоасафа), узнать их мнение о конце света и это мнение сообщить ему, Геннадию (Архангельский. Ук. соч. С. 16, 30; Малинин. Ук. соч. С. 429). Московский митрополит в 1492 г. поручил Геннадию составить пасхалию на предстоящее тысячелетие (Макарий. 2-е изд. 6. С. 103); в этой работе (там же. Приложение III. С. 376–383) Геннадий, ссылаясь на Ветхий и Новый Завет, опровергает мнение о приближении конца света и полемизирует с новгородскими жидовствующими, которые потешались над православными из-за того, что ожидаемого конца света не произошло. Эту же тему обсуждает Иосиф Волоцкий – главным образом, чтобы опровергнуть еретические взгляды жидовствующих – в 8-й и 9-й главах своего Просветителя (ср.: Holzwart. S. 119 и след.).

<sup>182</sup> - Из его сочинений для нас особенно важны: 1.

«Послание на звездочетцы и на латины», обращенное к М. Г. Мисюрю Мунехину, псковскому дьяку, написанное между 1510 и 1520 гг. (Малинин. Ук. соч. С. 159; там же. Приложение. С. 45, и в: Прав. соб. 1861. 2. С. 95); 2. «Послание великому князю Василию Ивановичу» (до 1533), (Малинин. Ук. соч. Приложение. С. 49–55; Прав. соб. 1863. 1. С. 337–348); 3. «Послание царю Ивану (IV) Васильевичу» (Малинин. Ук. соч. Приложение. С. 62 и след. и ДАИ. 1. № 23). Ср. литературу в примеч. 171 и Schaefer. Op. cit. S. 55 и след. Учение о «Roma mobilis» (странствующем Риме) нашло своих толкователей и на Западе, ср.: Limnacus Johannes. Juris publici Imperii Romano-Germanici. Argentorati, 1629. 1. 1. Гл. 4. №. 16.

<sup>183</sup> - Малинин. Ук. соч. Приложение. С. 45.

<sup>184</sup> - Там же. С. 49, 55.

<sup>185</sup> - Весь комплекс этих идей Филофеем еще раз изложил в своем послании юному царю Ивану IV, более пространным и не таком лаконичным и содержательным, как два его других послания (Малинин. Ук. соч. Приложение. С. 62). Ср. отголоски воззрений Филофея в первом послании Ивана князю А. М. Курбскому: «Понеже смотрения Божия слова всюду

исполняешься, и Божественным слугам Божия слова всю вселенную, яко же орли летанием обтекше, даже искра благочестия доиде и до Российского царствия. Сего убо православия истиннаго Российскаго царствия самодержавство Божиим изволением, почен от великаго князя Владимира, просветившаго Русскую землю святым крещением, и великаго князя Владимира Мономаха, иже от грек высокодостойнейшую честь приемшу, и храбраго великаго государя Александра Невскаго, иже над безбожными немцы велию победу показавшаго, и хвалам достойнаго великаго государя Димитрия, иже за Доном над безбожными агаряны (т. е. татарами. – И. С.) велию победу показавшаго, даже и до мстителя неправдам, деда нашего, великаго государя Иоанна, и закосненным прародителствия землям обретателя, блаженныя памяти отца нашего великаго государя Василия, даже доиде и до нас, смиренных, скипетродержателя Российскаго царствия» (Переписка. С. 26). Упомянутое выше «Сказание о князьях Владимирских» было, конечно, тоже известно юному царю. Ср. также взгляды Ивана на обязанности самодержца (там же. С. 40).

<sup>186</sup> - Учение Филофея о «Москве – третьем Риме» не было официально провозглашено ex cathedra ни Церковью, ни государством, но его отражение мы находим в официальном документе, а именно при объяснении причин учреждения патриаршества (Уложенная грамота) в 1589 г., в: СГГД. 2. С. 97. Вскоре после учреждения патриархата, в начале XVII в., в Москве было составлено агиографическое сочинение под названием «Книга глаголемая о российских святых». В послесловии автор говорит, что истинная вера пришла в Византии в упадок, а Московское царство и Русская Церковь, благодаря своему правоверию и великому множеству святых, заняли первое место в православном мире. Это послесловие впервые было напечатано И. Мансветовым в «Отчете о XXI присуждении премии графа Уварова»; полностью в: Чтения. 1887. 4.

<sup>187</sup> - Ср. мою работу: Zur Frage der Periodisierung der Geschichte der russischen Kirche, в: Kyrios. 5 (1940–1941). S. 66–

81.

<sup>188</sup> - См. выше главу II.

<sup>189</sup> - Ср. отдельные примеры в моей книге «Leben und Lehre der Starzen» (1936).

<sup>190</sup> - По русской агиографии см.: Ключевский.

Древнерусские жития (1871); Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока. 2 т. (1875); Кадлубовский. Очерки (1902); Яхонтов. Жития святых Поморского края как исторический источник (1881); Коноплев. Святые Вологодского края (1895), также в: Чтения. 1895. 4; Серебрянский. Древнекняжеские жития, в: Чтения. 1915. 3; см. также очень полезную работу: Богуславский С. Литературная традиция в северно-русской агиографии, в: ИОРЯС. 101 (1928). Литература по канонизации в Русской Церкви: Васильев. Канонизация русских святых (1893), также в: Чтения. 1893; Голубинский. История канонизации святых в Русской Церкви (1903), также в: Чтения. 1903; Peeters P. La canonisation dans l'Église russe, в: Analecta Bollandiana, 33 (1914). Некрасов. Зарождение национальной литературы на великорусском Севере (1870) (устарела); Верюжский. Исторические сказания о жизни святых Вологодского края (1880); Федотов Г. Святые Древней Руси. Париж, 1929.

<sup>191</sup> - Мы уже писали о святых XI-XV вв. (главы II и III). До XVI в. получили местное или общерусское прославление следующие русские святые: 1. Св. князя стратотерпцы Борис и Глеб († 1015); 2. Св. князь Владимир († 1015); 3. Св. княгиня Ольга († 969); 4. Св. Леонтий, епископ Ростовский († 1072); 5. Св. князь Михаил Черниговский и боярин его Феодор († 1245); 6. Св. Игнатий, епископ Ростовский († 1288); 7. Св. Петр, митрополит Московский († 1325); 8. Св. Алексий, митрополит Московский († 1378); 9. Св. Сергий Радонежский († 1392); 10. Св. Исаия, епископ Ростовский († 1190); 11. Св. Варлаам Хутынский († 1192); 12. Св. князь Феодор Смоленский и Ярославский († 1299) и его сыновья Давид и Константин; 13. Св. Антоний Печерский († 1073); 14. Св. Феодосий Печерский († 1074); 15. Св. Кирилл Белозерский († 1427); 16. Св. Димитрий Прилуцкий († 1391); 17. Св. Авраамий Ростовский († XI в.); 18.

Св. Никита Переяславский († 1186). Ср.: Сергей. Ук. соч. 1. Приложение 15.

<sup>192</sup> - Заусцинский. Ук. соч. С. 229; Макарий (Булгаков). Заметки о новгородских Макарьевских Четиих Минеях, в: Тихонравов. Летопись русск. литературы и древностей. 1 (1959). Отд. 5. С. 68 и след.; Ключевский. Жития. С. 228–231; Макарий. 2-е изд. 7. С. 407 и след.

<sup>193</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 228.

<sup>194</sup> - О содержании всего свода см. Макарий. 2-е изд. 7. С. 409 и след. Полное оглавление Великих Миней Четий в: Чтения. 1877. 4. Отд. 4.

<sup>195</sup> - Сперанский. История древнерусской литературы (1911). С. 161; Ключевский. Ук. соч. С. 222.

<sup>196</sup> - Там же. С. 222–296.

<sup>197</sup> - До 1537 г. существовало уже две редакции жития Михаила Клопского (там же. С. 209); они напечатаны в: Памятники старинной русск. литературы. 1; редакция Тучкова – там же. 4.

<sup>198</sup> - Житие, написанное по заказу архиепископа Феодосия для Миней, помещено в Минеях под 30 августа. Макарий. 2-е изд. 7. С. 418.

<sup>199</sup> - ВЧМ. 9 сентября. С. 455–498; Макарий. 2-е изд. 7. С. 418–419; Ключевский. Там же. С. 292, 293.

<sup>200</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 293; Ржига. Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист, в: ТОДРЛ. 1 (1934). С. 8. Это житие ранее было издано Невоструевым: ЧОЛДП. 1865.

<sup>201</sup> - Невоструев. Ук. соч.

<sup>202</sup> - Заусцинский. Ук. соч., в: ЖМНП. 118 (1881). С. 30.

<sup>203</sup> - Геронтий. Описание Иосифо-Волоколамского монастыря (1894). С. 47; Ключевский. Ук. соч. С. 296, 312; Макарий. 2-е изд. 8. С. 47, 61.

<sup>204</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 295. Этот монах Кассиан был восприемником царя Ивана IV, что также говорит о близких отношениях между Иосифовым монастырем и великокняжеской

семьей. Кадлубовский. Ук. соч., в: Рус. фил. в. 45 (1901). С. 35 и след; Ключевский. Ук. соч. С. 289, 294–295. Житие Кассиана Босого тоже включено в эту «Повесть». О влиянии древнехристианских аскетических сборников, известных под названием Патерики (PaterikJ) (ср.: Krumbacher. 1897. S. 188), см.: Кадлубовский. Ук. соч. С. 51–70.

<sup>205</sup> - Кадлубовский. Ук. соч., в: Рус. фил. в. 45 (1901). С. 35 и след; Ключевский. Ук. соч. С. 289, 294–295. Житие Кассиана Босого тоже включено в эту «Повесть». О влиянии древнехристианских аскетических сборников, известных под названием Патерики (PaterikJ) (ср.: Krumbacher. 1897. S. 188), см.: Кадлубовский. Ук. соч. С. 51–70.

<sup>206</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 272–273; ИРИ. 6. С. 849–853, 853–855.

<sup>207</sup> - Сказание о Спасо-Каменном монастыре, в: Прав. соб. 1861. 1. С. 197–214; Ключевский. Ук. соч. С. 275. О местном почитании Иосифа см.: Голубинский. История канонизации. С. 149. Взгляды нестяжателей отражены также в житии св. Даниила Переяславского († 1540); оно по желанию царя было составлено уже после Соборов 1547 и 1549 гг., около 1553 г., неизвестным автором. Это житие принадлежит к жемчужинам древнерусской агиографии. См. Ключевский. Ук. соч. С. 282; Макарий. 2-е изд. 7. С. 433.

<sup>208</sup> - Серебрянский. Древнерусские княжеские жития. С. 43; древнейшая, краткая редакция жития Владимира составлена в конце XII или начале XIII в. (там же. С. 44); «Память и похвала князю Владимиру», написанная монахом Иаковом, появилась не раньше середины XI в., она представляет собой первый опыт церковного сочинения о св. Владимире (там же. С. 50). Ср.: Макарий. 2-е изд. 7. С. 436.

<sup>209</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 421; Ключевский. Ук. соч. С. 238; см.: Богуславский. К вопросу о первоначальном тексте жития вел. кн. Александра Невского, в: ИОРЯС. 1914. 1. С. 261. Житие издано Мансиккой, в: ПДП. 180 (1913).

<sup>210</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 422; Ключевский. Ук. соч. С. 238, 240; Кадлубовский. Ук. соч. С. 64.

<sup>211</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 421; Ключевский. Ук. соч. С. 247; первая, древняя редакция жития Никона составлена была еще раньше известным агиографом XV в. Пахомием Логофетом. Там же. С. 248, 152, 119.

<sup>212</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 421; Ключевский. Ук. соч. С. 272; Коноплев. Ук. соч. С. 68; Кадлубовский. Ук. соч. С. 47.

<sup>213</sup> - Иосиф Волоцкий лично знал Макария Калязинского и пишет о его подвижнической жизни с большим уважением; см. «Духовную грамоту» Иосифа в: ВМЧ. Сентябрь. Ч. 1. С. 558.

<sup>214</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 289; Макарий. 2-е изд. 7. С. 21–22, 423–424.

<sup>215</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 222–225, 228; Сергей. Ук. соч. 1. С. 194–196

<sup>216</sup> - ААЭ. 1. № 213; Голубинский. История канонизации. С. 94; Herman. De fontibus. P. 50.

<sup>217</sup> - Из наиболее древних были зачитаны жития: архиепископа Иоанна Новгородского († 1186) и обоих основателей Соловецкого монастыря, Савватия († 1435) и Зосимы († 1478). Макарий. 2-е изд. 7. С. 420; Ключевский. Ук. соч. С. 198, 269.

<sup>218</sup> - Общерусское прославление получили двое святителей, девять преподобных отцов и один великий князь: 1. Иоанн, архиепископ Новгородский († 1186); 2. Иона, митрополит Московский († 1461); 3. Никон, игумен Троице-Сергиева монастыря († 1426); 4. Павел Обнорский († 1429); 5. Савватий Соловецкий († 1435); 6. Дионисий Глушицкий († 1437); 7. Михаил Клопский († 1452); 8. Пафнутий Боровский († 1478); 9. Зосима Соловецкий († 1478); 10. Макарий Калязинский († 1483); 11. Великий князь Александр Ярославич († 1263), прозванный Невским, и 12. Александр Свирский († 1533). Голубинский. История канонизации. С. 100; Макарий. 2-е изд. 7. С. 219. Как местно чтимые святые были канонизованы один святитель, пять князей и три Христа ради юродивых (salo...), (они не давали иноческих обетов): 1. Арсений, епископ Тверской († 1409); 2, 3 и 4. Константин, князь Муромский († 1129), и его сыновья Михаил и Феодор; 5 и 6. Петр, князь Муромский, и его супруга

Феврония; 7. Прокопий Устюжский († 1285), вероятно, немецкого происхождения; 8. Иоанн Устюжский († 1494); 9. Максим Московский († 1433) – трое последних юродивые Христа ради. Голубинский. Там же. С. 100; Макарий. 2-е изд. 7. С. 219. Жития Христа ради юродивых появились, вероятно, лишь после их канонизации. Ключевский. Там же. С. 277, 278, 246. О русских юродивых см.: Федотов. Святые Древней Руси (1931). С. 205–219.

<sup>219</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 219.

<sup>220</sup> - Это доказывает интерполяция в житии св. Александра Невского, составленном после Собора 1547 г. Макарий. 2-е изд. 7. С. 227, примеч., а также пространное предисловие в житии митрополита Ионы (так называемая «третья редакция», по мнению Ключевского. Ук. соч. С. 241); эта интерполяция помещена у Ключевского (ук. соч. С. 460–463).

<sup>221</sup> - На основании этой интерполяции можно составить следующий список: святители: 1. Стефан Пермский († 1396); 2. Евфимий, архиепископ Суздальский († 1405); 3. Евфимий, архиепископ Новгородский († 1458); 4. Иона, архиепископ Новгородский († 1470); 5. Иаков Ростовский († 1391); и, вероятно, 6. Никита Новгородский († 1107) (Ключевский. Ук. соч. С. 460, примеч.); 7. Нифонт Новгородский († 1156); три мученика, убиенные литовцами-язычниками: Антоний, Иоанн и Евстафий († 1347); шесть иноков: 1. Авраамий Смоленский († 121920); 2. Савва Сторожевский († 1407); 3. Григорий Пельшемский († 1441); 4. Евфросин Псковский († 1481); 5. Ефрем Перекомский († 1492) и 6. Савва Вишерский († 1460); один князь: Всеволод-Гавриил Псковский († 1138). Там же. С. 462–463; Сергей. Ук. соч. 1. С. 194–196; Голубинский. История канонизации. С. 103–105. О Соборе 1549 г. см.: Голубинский. 2. 1. С. 772; Васильев. Ук. соч. С. 183–203.

<sup>222</sup> - Ср. также имена святых, упомянутые в послании царя Ивана IV. АИ. 1. № 213.

<sup>223</sup> - Сперанский. Ук. соч. (1921). С. 172.

<sup>224</sup> - Там же. С. 173. Степенная книга опубликована в: ПСРЛ. 21 (1908). Васенко П. Книга степенного царского родословия и

ее значение в древнерусской исторической письменности. 1 (1904); т. 2 не вышел.

<sup>225</sup> - Ср.: Дьяконов. Ук. соч. С. 108; Заусцинский. Ук. соч., в: ЖМНП. 1881. 218. С. 32; Сперанский. Ук. соч. С. 172–173; Макарий. 2-е изд. 7. С. 434. Собственно, первая подготовительная работа, так называемая «древняя редакция», которая была, конечно, известна митрополиту Макарию, выполнена Пахомием Логофетом. Ср.: Ключевский. Ук. соч. С. 242; об агиографе Пахомии, который был по происхождению серб, или родился в Сербии, см.: Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания (1908); Ключевский. Ук. соч. С. 119, а также давняя работа: Некрасов И. Пахомий Серб, писатель XV в. (1871).

<sup>226</sup> - См. его послание «О нелюбках», в: Прибавления. 10. С. 505, 509–510. Ср.: Павлов. Исторический очерк. С. 46.

<sup>227</sup> - Никольский. Ук. соч., в: Христ. чт. 1908. 8. С. 178–188.

<sup>228</sup> - Ключевский. Боярская дума (1880); он же. Курс. 2. Гл. 27–28; Дьяконов. Ук. соч. (1889); Stdhlin. 1. S. 244 и след. Очень характерны для взглядов боярства знаменитые «Беседы» (1525) боярина И. Н. Берсень-Беклемишева с монахом Максимом Греком (ААЭ. 1. № 172). Почти столетие боролось московское боярство за свою государственно-политическую идеологию и за то, чтобы сохранить свою роль в государственных делах, и потерпело окончательное поражение в эпоху «опричнины» (60-е и 70-е гг. XVI в.). Об опричнине см. Платонов. Очерки по истории Смутного времени в Московском государстве (1899, 2-е изд. 1912); он же. Иван Грозный (1924); Stdhlin. S. 269 и след.; Heinrich von Staden. Aufzeichnungen über den Moskauer Staat. Изд. Ф. Эпштейна, в: Hamb. Univ. – Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. 34. Reihe 1. 5; Будовник И. Иван Грозный в русской исторической литературе, в: Ист. зап. 21 (1947). С. 271–330 (с обширной библиографией).

<sup>229</sup> - Во внутреннюю атмосферу воззрений нестяжателей лучше всего вводит нас работа: Никольский Н. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV-XVI вв.

и в начале XVII в., в: Христ. чт. 1907–1908; а также: Гречев. Заволжские старцы, в: БВ (1907). 7–8.

<sup>230</sup> - О происхождении Патрикеевых в: ПСРЛ. 7. С. 254.

<sup>231</sup> - ПСРЛ. 8. С. 227–228, 256; 4. С. 164.

<sup>232</sup> - Иван III уже назначил сына от первого брака, Ивана, своим соправителем и наследником, но тот внезапно скончался в 1490 г., оставив семилетнего сына Дмитрия. Во втором браке от гречанки Софьи у Ивана III родился сын Василий; по подозрению, что она хочет сделать наследником своего сына, Софья впала в немилость, Василий был заточен, а Дмитрия венчали на царство (!) в 1498 г. (см. примеч. 170. Но впоследствии, в результате боярских интриг, Иван III еще раз и теперь уже окончательно пересмотрел вопрос о наследнике в пользу Василия, а Дмитрий вместе со своей матерью Еленой был отправлен в изгнание; в правление Василия (1505–1533) он скончался (1509), вероятно, был удушен угаром. Оба Патрикеевы, отец и сын, принадлежали к партии Дмитрия.

<sup>233</sup> - ПСРЛ. 12. С. 248; Чтения. 1847. 9. Отд. 4. С. 9.

<sup>234</sup> - ПСРЛ. 7. С. 236; Чтения. 1847. 9. Отд. 4. С. 9.

<sup>235</sup> - Прибавления. 10. С. 505. О том, что Вассиан был ревностным последователем Нила, лучше всего говорит его сочинение «Инока пустытника Вассиана на Иосифа игумена Волоцкого собрание от святых отец», в: Прав. соб. 1863. 3. С. 204–210. Вассиан называет Нила своим старцем, а себя его учеником. Там же. С. 208.

<sup>236</sup> - Жмакин. Митрополит Даниил. С. 65. Весьма отрицательную характеристику Вассиана, которую дал Зиновий Отенский (Истины показание. С. 900), по нашему мнению, нельзя считать вполне объективной, ибо Зиновий сочувствовал все-таки партии иосифлян, а писал уже после изгнания Вассиана в 1531 г.

<sup>237</sup> - Жмакин. Ук. соч. С. 65; у Жмакина мы находим правильную оценку взглядов и деятельности Вассиана и вообще нестяжателей и иосифлян; мнение митрополита Макария Булгакова в его «Истории Русской Церкви» (2-е изд. 6. С. 195–204) не очень объективно, ибо он, как и другие представители

русской церковной иерархии (даже XIX в.), сочувствовал воззрениям Иосифа Волоцкого.

<sup>238</sup> - Макарий. 2-е изд. 6. С. 127; Хрущов. Ук. соч., в: Древняя и новая Россия. 1875. 3. С. 270.

<sup>239</sup> - Прав. соб. 1863. 3. С. 207. По мнению Голубинского, Вассиан прибыл в Москву лишь после смерти несчастного князя Димитрия, который скончался 14 февраля 1509 г. Голубинский. 2. 1. С. 654.

<sup>240</sup> - Инок Паисий из Ферапонтова монастыря говорит о частых посещениях Вассианом двора и о его долгих «душевных беседах» с великим князем; см. его сочинение о втором браке Василия (1525), в: Чтения. 1847. 8; ср. мнение Макария об этом сочинении (2-е изд. 6. 175); а также: Павлов. Исторический очерк. С. 87; Голубинский. 2. 1. С. 732, 892. Другой современник, Михаил Медоварцев, который тоже лично хорошо знал Вассиана, называет его любимцем, «великим временным человеком» Василия, в: Чтения. 1847. 7. Отд. 2. С. 11. И в официальных документах можно обнаружить свидетельства доверия Василия к Вассиану: в 1523 г., отправляясь в поход на казанских татар, Василий вручил свое завещание митрополиту Даниилу в присутствии Вассиана. СГГД. 1. № 150. С. 416. Голубинский (2. 1. С. 654) считает, что Василий благоволил к Вассиану из-за особых церковно-политических соображений, чтобы использовать его против церковной иерархии в спорном вопросе о монастырских владениях.

<sup>241</sup> - О поставлении Варлаама: ПСРЛ. 6. С. 252; Herberstein. Op. cit. (1926). S. 66. О нравственном облике Варлаама он говорит: «Когда я послан был туда (речь идет о первой поездке в Москву, в 1517 г. – И. С.) императором Максимилианом, митрополитом был Варфоломей (т. е. Варлаам. – И. С.), которого считали святым человеком» (ibidem. S. 66). Следующий абзац в этом сочинении, посвященный дальнейшей судьбе Варлаама, не вполне соответствует действительности. Ср.: Голубинский. 2. 1. С. 637–645; о бли-зости Варлаама к воззрениям нестяжателей: ПСРЛ. 6. С. 252; 8. С. 252. К сожалению, сведения о митрополите Варлааме очень скудны.

<sup>242</sup> - В одном сочинении Вассиан говорит об ответном послании Иосифа, который скончался 9 сентября 1515 г. Этот ответ Иосифа неизвестен; можно полагать, что полемической деятельности Иосифа препятствовало то влияние при дворе, которым пользовался Вассиан. Сохранилось, однако, послание Иосифа боярину В. А. Челяднину, в котором он просит исходатайствовать у великого князя позволения на свои «писания», или, как нам кажется, позволения распространять ответ на нападки Вассиана. Ср.: Хрущов. Ук. соч. С. 260. В 1517 г. Вассиан уже закончил составление своей «Кормчей», это был нелегкий и очень объемный труд, занявший 2–3 года; поэтому можно считать, что полемические сочинения были написаны им ранее 1515 г. Составление полемических сочинений заставило Вассиана обратиться к сборнику канонических правил, который должен был придать особую силу его полемическим аргументам.

<sup>243</sup> - Вассиан имеет в виду Никона Черногорца († ок. 1092), инока из Раифского монастыря в Антиохии. Сочинения Никона Ρανδλκthj и TaktikTn были широко распространены и очень ценились в Древней Руси. Голубинский. 1. 1. С. 910–912; Срезневский И. Пандекты Никона Черногорца, в: Записки АН. 21. С. 194; Соколов И. Нравственное и умственное состояние византийского монашества с половины IX до начала XII в. 842–1204, в: Прав. соб. 1893. 2, 3. С. 608–610.

<sup>244</sup> - См.: Полемические сочинения инока-князя Вассиана Патрикеева, в: Прав. соб. 1863. 3. 1-е – с. 102–104; 2-е – с. 104–112; 3-е – с. С. 180–206; 4-е – с. 206–210. 1-е сочинение представляет собой введение ко 2-му и 3-му.

<sup>245</sup> - См.: Тихонравов. Летопись русской литературы и древности. 5 (1863). Отд. 3. С. 139–141.

<sup>246</sup> - О «Кормчей книге», или «Кормчей», – сборнике правил св. апостол, Вселенских и Поместных Соборов и святых отец – см.: Herman. De Fontibus juris ecclesiastici Russorum. P. 23 и след. (с обширной библиографией); о русских редакциях см.: Макарий. 8. С. 143 и след.; Голубинский. 1. 1. С. 659.

<sup>247</sup> - Прав. соб. 1863. 3. С. 104–112.

<sup>248</sup> - Там же. С. 183.

<sup>249</sup> - Хорошую историческую обоснованность утверждений Вассиана показал Павлов. Ук. соч. С. 69, примеч. Нужно заметить, что монастырские владения в XI-XIII вв. – Иосиф упоминал и св. Феодосия Печерского – имели совершенно иной характер, чем в конце XV и начале XVI в. Ср.: Голубинский. 1. 1 (1880). С. 435.

<sup>250</sup> - Прение... со старцем Васьяном, в: Чтения. 1847. 9, 6; Прав. соб. 1863. 3. С. 200–210, 192; Прибавления. 10. С. 505.

<sup>251</sup> - Прп. Нил Сорский и его устав о жительстве скитском (1864). С. 7–9, 175.

<sup>252</sup> - Прав. соб. 1863. 3. С. 109, 110; ср. точку зрения Нила, в: Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. С. 72; Максим Грек. Соч. 2. С. 37, 89, 41, 95, 110. То, что свои утверждения Вассиан делал не в полемическом задоре, подтверждает официальное постановление Стоглавого Собора, в: ААЭ. 1. № 227. С. 218.

<sup>253</sup> - Прав. соб. 1863. 3. С. 112, 187, 105, 184, 109, 190, 184. Мы считаем, что с влиянием Вассиана связано наличие многочисленных замечаний о положении крестьян в Московской Руси в сочинениях Максима Грека, ср.: Максим Грек. Соч. 2. «Сказание» – с. 94, 98–100; «Слово о покаянии» – с. 130, 131, 132; «Слово душеполезно» – с. 34, 38.

<sup>254</sup> - Макарий. 2-е изд. 6. С. 141, 205. Ср.: Жмакин. Ук. соч. С. 65.

<sup>255</sup> - Голубинский. 2. 1. С. 665. Литература о Максиме Греке сравнительно обширна; основные работы: Иконников (1915); а также: Klosterman R. A. Maksim Grek in der Legende, в: ZfKG. 53 (1943). S. 177–228; Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident. Paris-Bouven, 1943. P. XIX-XXXIV.

<sup>256</sup> - См. упомянутую выше работу Е. Денисова, который пытается на основе разных итальянских и греческих источников и литературы проследить жизнь Максима от детства до прибытия в Москву. Ср. также: Голубинский. 2. 1. С. 667 и след.

<sup>257</sup> - См. послание Максима великому князю по поводу перевода Псалтири, в: Прибавления. 18. С. 184.

- <sup>258</sup> - Максим Грек. Соч. 3. С. 158, 194.
- <sup>259</sup> - Там же. С. 158.
- <sup>260</sup> - Гудзий Н. Максим Грек и его отношение к эпохе Возрождения, в: Унив. Киев. 1911. 7.
- <sup>261</sup> - Максим Грек. Соч. 2. С. 377.
- <sup>262</sup> - Макарий. 2-е изд. 6. С. 159–160; ПСРЛ. 6. С. 257; 8. С. 259; Denissoff. Op. cit. P. 329–333. Послание (грамота) великого князя и ответ архимандрита Ватопедского монастыря (без окончания) в: Временник. 5. Отд. 3. С. 30; Послание митрополиту Варлааму в: АИ. 1. № 122.
- <sup>263</sup> - Письмо Герасимова в: Прибавления. 18. С. 190.
- <sup>264</sup> - Максим Грек. Соч. 2. С. 299 и след. Это сочинение дополняет упомянутые выше два письма, из него видно, что Максима послали для выполнения лишь одного определенного перевода.
- <sup>265</sup> - Максим снискал милость и признательность митрополита тем, что лично для него перевел анонимный комментарий к Деяниям святых апостолов. Макарий. 2-е изд. 6. С. 166.
- <sup>266</sup> - К сожалению, об этой работе Максима нет никаких сведений, кроме нескольких замечаний самого Максима. Соч. 1. С. 33, 37. Ср.: Голубинский. 2. 1. С. 683. Сообщение Герберштейна о Максиме (Op. cit. S. 91) не соответствует действительности. Возможно, Герберштейн, посетивший Москву в 1526 г., опирался на разные слухи, ходившие по Москве.
- <sup>267</sup> - Голубинский. 2. 1. С. 665.
- <sup>268</sup> - Максим Грек. Сочинения. Изд. Казанской Духовной Академии. 3 т.: 1 (1859, 2-е изд. 1894), 2 (1860), 3 (1862, 2-е изд. 1897). 2-е изд.: Сергиев Посад, 1910–1911. 3 т. (русский перевод с церковно-славянского подлинника). О сочинениях Максима см.: Голубинский. 2. 2. С. 232–263. Denissoff. Op. cit. P. 35–40. О публицистике Максима: Ржига. Опыты по истории русск. публицистики XVI в. Максим Грек как публицист, в: ТОДРЛ. 1 (1934).
- <sup>269</sup> - См.: Преображенский (1881); Иконников (1915).

<sup>270</sup> - Максим Грек. Соч. 2. С. 89–119. Точное название – «Сказание о известном иноческом жительстве. Лица состязующияся Филоктимон да Актимон, сиречь любостыжательный и нестыжательный». По мнению Ржиги, Сказание было написано между 1531 и 1537 гг. Ржига. Ук. соч. С. 105.

<sup>271</sup> - Максим Грек. Соч. 2. С. 114.

<sup>272</sup> - Там же. 2. С. 5–52. «Слово душеполезно зело внимающим ему. Беседует ум к душе своей; в нем же и о лихоимстве». С. 42; написано также между 1531 и 1537 гг. Ржига. Ук. соч. С. 105.

<sup>273</sup> - Максим Грек. Соч. 3. С. 178–205 (2-е изд. С. 145–167): «Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве». С. 205 (2-е изд. С. 167).

<sup>274</sup> - Максим Грек. Соч. 2. С. 147.

<sup>275</sup> - Там же. 2: а) «Слово о покаянии нелицемерном и о известном иноческом жительстве». С. 119–144; б) «Слово воспоминательно о исправлении иноческого жития к неким честным инокиням». С. 394–415; в) «Слово о покаянии и на ненасытное чрево и бесчисленных зол виновно иночествующих». С. 148. Вопрос о монастырских владениях Максим затрагивает и в сочинении «Главы поучительны». Там же. С. 157–184.

<sup>276</sup> - Там же. 3. С. 178–205.

<sup>277</sup> - Павлов. Ук. соч. С. 79.

<sup>278</sup> - Максим Грек. Соч. 2. С. 172.

<sup>279</sup> - О старце Артемии см. литературу к главе X.

<sup>280</sup> - Горский А. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 1 (1890). С. 78.

<sup>281</sup> - ААЭ. 1. № 238.

<sup>282</sup> - ААЭ. 1. № 238. С. 251.

<sup>283</sup> - Там же. С. 246.

<sup>284</sup> - ААЭ. 1. № 72. № 238; АИ. 1. № 132. Курбский. Сказание (1842). С. 136. Артемий. Послания, в: РИБ. 4. С. 1388, 1383, 1386, 1390, 1440.

<sup>285</sup> - Курбский. Ук. соч. С. 134; Горский. Ук. соч. С. 84; ААЭ. 1. № 238.

<sup>286</sup> - Послание царю Ивану, в: РИБ. 4. С. 1440, 1432–1441. Это сочинение написано, вероятно, в 1553 г.; в нем Артемий напоминает царю о своих прежних беседах с ним и повторяет свои слова о монашеской жизни. Ср.: Голубинский. 2. 1. С. 836.

<sup>287</sup> - Ср.: Жданов, в: ЖМНП. 1876. 7. С. 67; Голубинский. 2. 1. С. 836.

<sup>288</sup> - Первый издатель Беседы О. Бодянский (в: Чтения. 1859. 3) выразил мнение, что автором Беседы был князь-инок Вассиан. Это утверждение оспаривалось многими. А. С. Павлов (Исторический очерк. С. 136, примеч.) считал, что Беседа вышла не из монашеских кругов. Е. Е. Голубинский (2. 1. С. 655) тоже оспаривал мнение Бодянского. Издание Бодянского было очень несовершенным, и В. Дружинин и М. Дьяконов подготовили новое издание (в: ЛЗАК. 9); на основе тщательного исследования языка и стиля они тоже пришли к выводу, что Беседа вышла не из монашеских кругов; подобную же точку зрения выразил И. А. Стратонов (Заметки по истории земских Соборов, в: Ученые записки Казанск. Унив. 1906. 3). Мнение Бодянского получило поддержку С. Л. Авалиани (в: БВ. 1909. 1), который тоже считает автором Беседы князя-инок Вассиана, а временем ее написания – 1531–1537 гг. (там же. С. 380). Ему возражали другие историки литературы: Н. Гудзий (в: Русс. фил. в. 1913. 3) и Г. Бельченко (1914). В последнее время было высказано мнение, что Беседа вышла из сферы заволжского крестьянства, поскольку в Заволжье быстрый рост монастырских владений вызывал у крестьян сильное недовольство. Частое напоминание о том, что царь при проведении своей политики должен советоваться с представителями крестьянства (с миром), позволило И. Смирнову (в: Ист. зап. 15. 1946. С. 257) говорить о том, что Беседа – это публицистическое сочинение, вышедшее из крестьянской среды.

<sup>289</sup> - Беседа (1890) . С. 4, 5, 3, 10, 7, 8, 21, 17, 24, 13.

<sup>290</sup> - Мнение Смирнова, к сожалению, нельзя обосновать всем контекстом Беседы. Тем не менее нужно заметить, что как раз вольное крестьянство Севера («черносошное крестьянство») весьма ожесточенно и довольно часто боролось с основателями монастырей (ср. далее главу VII). О крестьянстве Севера вообще см.: Богословский М. Земское самоуправление на русском Севере в XVII в. 1 (1909).

<sup>291</sup> - «Беседа» (1890). С. 14, 22, 24. Следует заметить, что некоторые взгляды авторов «Беседы» близки к взглядам, выраженным в «Посланиях» митрополита Даниила. Об этих «Посланиях» речь пойдет ниже.

<sup>292</sup> - «Слово кратко в защиту монастырских имуществ». Изд. А. Д. Григорьева, в: Чтения. 1902. 2; ср.: Авалиани, в: БВ. 1908. 3. С. 374.

<sup>293</sup> - Там же. Предисловие. С. XXV-XXVII.

<sup>294</sup> - Там же. С. 12, 16, 24, 29–31, 48. Ср.: Голубинский. 2. 2. С. 635, и Майков. ИОРЯС. 1900. 2. С. 377.

<sup>295</sup> - Приселков. Ханские ярлыки (1916). С. 61. Ярлыки, которые выдавались ханами Золотой Орды, представляли собой документы, подтверждавшие права Русской Церкви и освобождавшие ее от дани ханам.

<sup>296</sup> - Сочинение Макария в: Тихонравов. Летопись. 5. Отд. 3. С. 129; Голубинский. 2. 1. С. 800. Указ царя в: Временник. 20. Отд. 3. С. 41.

<sup>297</sup> - Clement Adam. в: Rerum Moscoviticarum scriptores varii (Frankfurt, 1600). P. 152.

<sup>298</sup> - См. литературу к главе VII и VIII – исследования С. Рождественского (1897), Н. Рожкова (1899), Ю. Готье (1915), В. Милютина (1859–1861), Горчакова (1868); а также: Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands. 2; Stдhlin. 1. S. 296 и след.; Павлов-Сильванский Н. Государевы служилые люди (1909).

<sup>299</sup> - ПСРЛ. 4. С. 216–217. Никитский. Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде (1879). С. 126.

<sup>300</sup> - Павлов. Истор. очерк. С. 32; Греков. Новгородский дом Св. Софии (1914). С. 246–247.

<sup>301</sup> - ПСРЛ. 4. С. 271; и в Белозерском крае, который принадлежал Новгородской республике, много крестьянских дворов было передано в распоряжение государства. С. АЮ. № 5. Подробности см.: Гневушев А. Очерки экономической и социальной жизни сельского населения Новгородской области после присоединения к Москве. 1 (1915). С. 3–8, 276–307, 347 и след., 355 и след. (в сокращении в: БВ. 1911. 2); Яницкий Н. Экономический кризис в Новгородской области в XVI в., в: Унив. Киев. 1914. 7. С. 12–14.

<sup>302</sup> - ААЭ. 1. № 227. С. 219; Павлов. Историч. очерк. С. 37.

<sup>303</sup> - ИРИ. 3. С. 714. Из первого абзаца грамоты можно сделать вывод, что такой порядок существовал не только для Глушицкого монастыря; к сожалению, не сохранилось актов, которые бы доказывали, что этот порядок был всеобщим.

<sup>304</sup> - ПСРЛ. 4. С. 299. Описание документов и дел, хранящихся в Москов. архиве Министерства юстиции. 1 (1869). С. 169 (№ 1736); Александро-Невская летопись, в: РИБ. 3. С. 248.

<sup>305</sup> - Ср.: Стоглав. Гл. 98 (Казанское изд. С. 412).

<sup>306</sup> - ААЭ. 1. № 227. С. 219.

<sup>307</sup> - АИ. 1. № 154. IV.

<sup>308</sup> - АИ. 1. № 154. XIX. Павлов (Историч. очерк. С. 142), и Горчаков (О земельных владениях. С. 62) ошибочно датируют этот указ 1573 г.

<sup>309</sup> - СГГД. 1. № 200 (редакция в: ААЭ. 1. № 308. С. 372, неверна).

<sup>310</sup> - СГГД. 1. № 202. С. 594, 595.

<sup>311</sup> - Этот факт установлен уже С. Ф. Платоновым (Очерки по истории Смуты (1899). С. 593); ср. также его блестящую работу «Борис Годунов» (1924). С. 82. А. Шпаков (Государство и Церковь в их взаимоотношениях в Московском государстве. Учреждение патриаршества в России (1912). С. 85, 39) считал, что восстановление тарханов сделано было по желанию благочестивого царя Федора, который не мог ответить отказом на челобитные монастырей.

<sup>312</sup> - См., например: Исторические акты ярославского Спасского монастыря. 1 (1896). № 58, 59, 60; Шумаков С. Описание грамот Коллегии экономии. 4 (1917). № 1798; Катаев И. и Кабанов А. Описание актов собрания графа Уварова. Акты исторические (1905). № 58 – уже от 11 октября 1584 г.; Петров В. Соборное уложение 1584 года об отмене тарханов, в: Сборник в честь С. Ф. Платонова (1922). С. 191–201.

<sup>313</sup> - ААЭ. 1. № 323.

<sup>314</sup> - Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь. 1. 2. Приложения: XLII, LVI, LXXV, LXXVIII. Царь сам нарушал приговоры Соборов; так, в 1575 г. он подарил земли Кириллову монастырю, который и без того был одним из самых богатых (АЮ. № 126); в 1583 г. он снова дарит этому монастырю три деревни (Макарий. 8. С. 255).

<sup>315</sup> - Акты тверские. Изд. С. Шумакова. 1 (1896). № 19, 20, 75; Акты угличские. 1 (1898). № 46, 48, 70–73 и др.

<sup>316</sup> - О том, что церковная иерархия продолжала настаивать на неприкосновенности церковных владений, говорит также послание новопоставленного патриарха Иова Грузинскому митрополиту от 1589 г. Макарий. 10. С. 68; послание в: Христ. чт. 1869. 2. С. 867–893. В первые годы правления царя Бориса (1598–1605), по утверждению С. Платонова, снова обрел силу приговор 1584 г. об отмене тарханов; но уже при Федоре, в 1593–1594 гг., правительство, которое в действительности было в руках Бориса Годунова, вынуждено было провести ревизию монастырских актов, и владения, на которые у монастырей не было никаких документов, были секвестрированы в государственную казну. Платонов. Борис Годунов (1924). С. 149–150. К сожалению, об этой «ревизии» нет ни официальных актов, ни другого исторического материала.

<sup>317</sup> - Доныне работа С. Ф. Платонова «Очерки по истории Смутного времени в Московском государстве» (1899; 2-е изд. 1912) представляет собой лучшее исследование причин и событий Смуты.

<sup>318</sup> - О финансовой помощи со стороны Церкви и монастырей в Смутное время речь пойдет ниже.

<sup>319</sup> - Патриарх Филарет получил от царя новые обширные земельные наделы; кроме того, много владений было приобретено покупками и получено в дар – при этом приговоры XVI в. вообще не учитывались. Горчаков. О земельных владениях (1871). С. 329–336. О большом влиянии Филарета в вопросах управления см.: Стасевский. Очерки по истории царствования царя Михаила Феодоровича (1913) и Макарий. 11. С. 1–75. Здесь нужно упомянуть также известный указ 1625 г., который значительно расширял судебные права патриарха (Горчаков. Монастырский приказ. С. 53) и имел большое значение для монастырей «патриаршей области».

<sup>320</sup> - Например, приговор земского Собора 1619 г., по которому посадские и уездные люди, поселившиеся на церковных и монастырских землях во время Смуты или после нее, не освобождались от податей и других повинностей, как это было принято делать на основании жалованных грамот и тарханов. ААЭ. 3. № 105.

<sup>321</sup> - ПСРЛ. 5. С. 64; ср.: СГГД. 3. № 4 и Смирнов. Патриарх Филарет, в: ЧОЛДП. 1873. Июнь. С. 829.

<sup>322</sup> - Указная книга Поместного приказа. Изд. Н. Сторожева. № 6, в: Описание док. и дел арх. Мин. юстиции. 6 (1896).

<sup>323</sup> - Там же. № 96.

<sup>324</sup> - Дьяконов. Очерки по истории сельского населения Московского государства XVI-XVII вв. (1898). С. 180. Богословский. Ук. соч., в: Чтения. 1909. 1. С. 59. Характерно, что монастырским властям удавалось без труда обойти этот указ. Так, например, Архангельский монастырь именно в городе Устюге в 1624–1648 гг. заключил не менее 50 сделок о покупках и закладах земель; на другие северные монастыри за это время приходится еще 42 подобных сделки. Там же. С. 86 и след.

<sup>325</sup> - АИ. 3. № 92. С. 33. К вопросу об урочных летах мы вернемся в главе о монастырском хозяйстве.

<sup>326</sup> - Земский Собор 1648/49 г. не надо путать с Собором 1649 г., который был посвящен некоторым вопросам богослужения. Белокуров. Деяния Московского церковного Собора 1649 г., в: Чтения. 1894. 4. О земском Соборе 1648/49 г. и

об Уложении 1649 г. см.: Латкин В. Земские Соборы Древней Руси (1885); Платонов С. Источники Уложения царя Алексея Михайловича, в: Юридический вестник. 1889. 11 (очень ценное исследование); Архангельский. О Соборном уложении царя Алексея Михайловича 1649 г. в отношении к Православной Русской Церкви, в: Христ. чт. 1881. 2. С. 42–134, 300–365; Stdhlin. 1. S. 379 и след. По предыстории и истории составления Уложения большую ценность представляют работы П. Смирнова, посвященные взглядам и пожеланиям представленных на Соборе сословий: 1. О начале Уложения и земского Собора 164849 г., в: ЖМНП. 1913. 9; 2. Несколько документов к истории Соборного уложения и земского Собора 164849 г., в: Чтения. 1913. 4 (отд. Смесь); 3. Челобитные дворян и детей боярских всех городов в 1-й половине XVII в., в: Чтения. 1915. 3; 4. Новое челобитье московских торговых людей о высылке иноземцев, в: Чтения Общества Нестора-летописца. 22 (1912). № 4. Работы Смирнова еще раз показывают, как велико было недовольство сословий ростом церковных и монастырских владений.

<sup>327</sup> - ААЭ. 4. № 33. О том, что Уложение 1649 г. действительно выполнялось (это касается в особенности перевода слобод в государственную казну) см. ААЭ. 4. № 35, 36, 39; АИ. 4. № 32; ПСЗ. 1. № 35; 2. № 731.

<sup>328</sup> - РИБ. 12. С. 261, 910, 932.

<sup>329</sup> - В 1652 г. такое право было предоставлено Ивановскому и Гледенскому монастырям на севере (РИБ. 12. С. 261); в 1663 г. оба монастыря получили жалованную грамоту, по которой их земли не подлежали возвращению прежним владельцам или их наследникам (там же. С. 372), что противоречило указу от 27 августа 1622 г. Эта привилегия, вероятно, имела широкое практическое применение, поскольку другие монастыри тоже получали особые права на основе челобитных, так что в XVII в. значительная часть земель в разных областях государства перешла во владение монастырей из-за обремененности служилой знати долгами. Ср.: Готье. Замосковский край (1937). С. 232–233; Шумаков. Бежецкие акты, в: Чтения. 1899. 1; АЮ. № 119. 3; он же. Углицкие акты. Там же.

<sup>330</sup> - Получали дары: в 1682 г. Савво-Сторожевский монастырь; в 168283 – патриарх Иоаким; в 1683 – Ростовский митрополит Иона; в 168586 – Новоиерусалимский монастырь; в 169293 – Горицкий монастырь; в 1689 – Рождественский монастырь в Ростове. Готье. Ук. соч. С. 224, 222. В 1672 г. указом было разрешено отдавать патриарху, архиерейским кафедрам и монастырям пустоши и необрабатываемые земли в разных уездах; годом позже вышел новый указ, который расширял возможности для новых приобретений. ПСЗ. 1. № 521, 549, 552, 554.

<sup>331</sup> - О подсудности монашества см. главу IX. О Монастырском приказе: Горчаков М. Монастырский приказ (1868) – исследование, не утратившее научного значения до сих пор; важно также обратить внимание на другую работу: Шимко И. Патриарший Казенный приказ (1894) и еще одну работу: Горчаков. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и Святейшего Синода (1871).

<sup>332</sup> - Особенно резко против учреждения Монастырского приказа протестовал патриарх Никон: «Мнение патриарха Никона об Уложении», в: Записки ОРСА. 2 (1861). С. 456–497, особенно с. 451; о правах Церкви на церковное имущество: с. 453, 449. Ср.: Горчаков. Монастырский приказ. С. 19 и Жуков А. Взгляды патр. Никона на отношения между светской и церковной властью, в: Прав. соб. 1916. 3–4. Впрочем, Никон протестовал только против перемен в подсудности духовенства. Неодобрение Монастырского приказа можно обнаружить также в мнениях, высказанных на Соборе 1667 г., в: ПСЗ. 1. № 412; ААЭ. 4. № 167. Собор стремился к уничтожению подсудности духовенства Монастырскому приказу. Ср.: Горчаков. Ук. соч. С. 95–97.

<sup>333</sup> - АИ. 1. № 149.

<sup>334</sup> - Неволин К. А. Образование управления от Иоанна III до Петра I, в: Собр. соч. 6.

<sup>335</sup> - Горчаков. Мон. приказ. С. 40; см. там же краткую историю Приказа Большого дворца.

<sup>336</sup> - Например: АИ. 1. № 155; 2. № 353; ААЭ. 1. № 299.

<sup>337</sup> - И. 3. № 65; ААЭ. 2. № 277; АИ. 2. № 355; СГГД. 2. № 219.

<sup>338</sup> - АИ. 1. № 192 и др.

<sup>339</sup> - ААЭ. 4. № 16, 82; ДАИ. 2. № 37; ср.: Горчаков. Ук. соч. С. 42.

<sup>340</sup> - АИ. 1. № 155, 158; 2. № 249; 3. № 162; ААЭ. 4. № 56, 315.

<sup>341</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 42; АИ. 3. № 162; ААЭ. 1. № 227; 2. № 56.

<sup>342</sup> - орчаков. Ук. соч. С. 68. Ср. иное мнение: Владимирский-Буданов М. Обзор (1888). С. 210.

<sup>343</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 95. ПСЗ. 1. № 412.

<sup>344</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 101. Некоторые монастыри по делам, связанным с земельными владениями, стремились обращаться в Приказ Большого дворца (например: АИ. 4. № 166).

<sup>345</sup> - ПСЗ. 2. № 699. Горчаков. Ук. соч. С. 101. Появление этого указа не в последнюю очередь было вызвано приговорами Собора 1675 г.: в них была сделана попытка оградить духовенство в вопросах подсудности от вмешательства светской власти. ААЭ. 4. № 204 и 205.

<sup>346</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 112; ПСЗ. 1. № 412. Собор 1669 г. утвердил этот приговор и распорядился, чтобы лавки и другие торговые заведения, которые принадлежали духовенству или монастырям и управлялись их приказчиками, были отписаны на царя, то есть переданы государству. ПСЗ. 1. № 442, § 12; ААЭ. 4. С. 161.

<sup>347</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 114–115.

<sup>348</sup> - На миссионерские задачи Церкви указывал царь Иван IV в своей грамоте Гурию, первому архиепископу Казани (1555–1563). ААЭ. 1. № 241. Интересно отметить, что эта мысль отчетливо выражена во фресках Свяжского Богословского монастыря: Айналов Д. Фресковая живопись храма Успения Богородицы в Свяжском Богородицком монастыре, в: Древности. Труды Рус. археол. общ. 21. 1 (1906); Некрасов А. Н. Древнерусское изобразительное искусство (1937). С. 292.

<sup>349</sup> - Ключевский. Курс. 2 (1907). С. 263. Изучая вопрос об основании монастырей в Понизовье в XVI в., мы пришли к выводу, что данные Ключевского нуждаются в уточнении: на самом деле число монастырей, основанных в XVI в., было больше.

<sup>350</sup> - Знаменский. Руководство по истории Русской Церкви (1896). С. 279. В начале XVIII в. в России был 1201 монастырь. Верховский. Населенные недвижимые имущества Св. Синода... (1909), в приложении 8 названо более 500 монастырей, имевших населенные имущества. Но Табель 1762 г., составленная Св. Синодом, насчитывает 954 монастыря; из этого числа надо вычесть около 70 монастырей Южной России. Завьялов. Вопрос о церковных имениях при имп. Екатерине II (1900). С. 346–348. Часть монастырей Черниговской епархии в XVII в. находилась под управлением Московского патриархата. К сожалению, мы не смогли проверить эти данные, ибо при окончательной подготовке текста настоящей книги в нашем распоряжении не было работы В. Зверинского, а наши первые выписки из нее были потеряны. Из-за этого мы не можем также при характеристике монастырской колонизации приводить точные данные о количестве новооснованных монастырей в каждой области (за исключением Понизовья – данные по этой области у меня сохранились). Но мы надеемся, что здесь учтены важнейшие из новооснованных обителей, то есть те, которые позже играли определенную роль в истории русского монашества. В заключение замечу, что сам Св. Синод в XVIII в. сообщал очень противоречивые сведения о количестве монастырей, и это отчасти может служить извинением для историков.

<sup>351</sup> - О различных областях Московского государства, об их политическом и хозяйственном значении в начале XVII в. см. Платонов. Очерки по истории Смуты (1899); Чечулин. Города Московского государства (1889); Яковлев А. Засечная черта Московского государства (1916); Смирнов П. Города Московского государства в XVII в. (1918).

<sup>352</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 2, 14; Булгаков. Настольная книга. С. 76–82.

<sup>353</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 20, 23, 15. Булгаков. С. 60, 73–74.

<sup>354</sup> - Булгаков. С. 103; Словарь исторический о святых (1862). С. 187; Успенский В. Описание Ниловой пустыни (1886).

<sup>355</sup> - Муравьев А. Святая гора и Оптиная пустынь (1852); Четвериков С. Оптиная пустынь (1926).

<sup>356</sup> - При жизни прп. Антоний получил в дар от царя (1544) более 12 квадратных километров земли (СГКЭ. 1. 1. № 97). В 1764 г. монастырь владел 3333 крестьянскими дворами. ИРИ. 3. С. 103–104. Макарий, еп. Историческое описание об Антониевом Сийском монастыре, в: Чтения. 1878. 3; ср.: Рункевич. Описание Архангельской епархии, в: ПБЭ. 1. С. 1113–1117. О хозяйстве монастыря: Вкладные книги Антониева Сийского монастыря. Изд. А. Ф. Изюмовым, в: Чтения. 1917. 2. Ср.: Макарий. 2-е изд. 7. С. 42.

<sup>357</sup> - Макарий, еп. Историческое описание Красногорского монастыря, в: Чтения. 1880. 3. Ср.: Макарий. 2-е изд. 7. 41. В 1763 г. этот монастырь был очень беден и ежегодно получал от Св. Синода вспомоществование (ругу) – 25 рублей. Завьялов. С. 385.

<sup>358</sup> - ИРИ. 4. 530. Барсов. Олонецкий монастырь Клименецкий, в: Чтения. 1870. 4.

<sup>359</sup> - Булгаков. С. 61–62.

<sup>360</sup> - ИРИ. 2. С. 279.

<sup>361</sup> - Там же. 6. С. 412–413.

<sup>362</sup> - Там же. 5. С. 134; Булгаков. С. 184; Голубинский. История канонизации. С. 136; Ключевский. Жития. С. 324.

<sup>363</sup> - ИРИ. 6. С. 593.

<sup>364</sup> - Зверинский. 2. № 1144.

<sup>365</sup> - Зверинский. 2. № 868 и 557.

<sup>366</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 34. ср. мою статью: Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität, в: Kyrios. 5 (1940/41). S. 208.

<sup>367</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 38.

<sup>368</sup> - Первоклассный Псково-Печерский монастырь (1893); Макарий. 2-е изд. 7. С. 39.

<sup>369</sup> - ИРИ. 3. С. 413; Макарий. 2-е изд. 7. С. 18–19.

<sup>370</sup> - Ср.: Приходно-расходные книги Болдинского Дорогобужского монастыря, в: РИБ. 37 (1923).

<sup>371</sup> - ИРИ. 5. С. 588.

<sup>372</sup> - Характерная для Московского государства нечеткость границ административных областей связана была с неясностью в разграничении функций отдельных Приказов. В основном Понизовье управлялось «Казанским дворцом» – особым Приказом с очень неопределенной компетенцией, которая в XVII в., в связи с появлением новых территориальных административных учреждений (Приказов и особенно «четей»), постоянно менялась; это обстоятельство имело значение и для подсудности монастырских владений тем или иным Приказам, особенно в то время, когда Монастырский приказ (1649–1677) наделен был самыми разными правами в этом вопросе. Учрежденный незадолго до 1574 г., Казанский дворец просуществовал до административной реформы Петра Великого (1708). См.: Перетяткович Г. Поволжье в XVI и XVII в. (1877); Платонов. Очерки по истории Смуты. Гл. 1. § 6 (изд. 1937. С. 78–86); Милюков П. Государственное хозяйство первой четверти XVIII в. и реформа Петра Великого (1890). С. 366–373; Неволин В. Соч. 6. С. 179.

<sup>373</sup> - Этот вопрос исследован нами в статье, которая предназначалась для журнала «Kyrios», однако война помешала ее публикации. Здесь использованы материалы этого исследования.

<sup>374</sup> - Ср.: мою работу: Zur Geschichte der russischen Ostpolitik des 15. und 16. Jahrhunderts. 1. Die Eroberung des Kazaner Reiches, в: JGO (1941).

<sup>375</sup> - Зверинский. 3. № 1248; ДРВ. 17. С. 146.

<sup>376</sup> - О попытках Турции вырвать Астрахань из рук Москвы, предпринятых в 1569 г., см.: Садиков П. Поход татар и турок на Астрахань в 1569 г., в: Ист. зап. 22 (1947). С. 132–165.

<sup>377</sup> - Об основании городов ср.: Неволин. Ук. соч. С. 70.

<sup>378</sup> - На эту последнюю черту надо обратить особое внимание. Основание монастырей было для царя и митрополита одновременно и государственной, и миссионерской задачей. Казанская епархия создана в 1555 г.; первый архиепископ ее, Гурий (1555–1563), был ранее настоятелем Троицкого Селижаровского монастыря и постриженником Иосифо-Волоколамского монастыря. Сразу после завоевания Казани Иван IV основал Успенский монастырь, впоследствии известный под наименованием Зилантова монастыря, поскольку архиепископ Гурий в 1560 г. перенес эту обитель на Зилантову гору. Зверинский. № 1286 и 196. В 1556 г. Гурий благословил архимандрита Варсонофия на строительство второго монастыря – Спасо-Преображенского (Каринский. Очерки древней Казани (1879). С. 96). Преемник Гурия архиепископ Герман (1564–1568) построил за городом Иоанно-Предтеченский монастырь (Зверинский. № 843). В 1579 г. на средства царя был основан первый женский монастырь – Богородицкий (там же. № 55). При архиепископе Вассиане (1575) был построен Феодоровский Троицкий монастырь (там же. № 555). Итак, за 25 лет в Казани появилось 5 обителей. В Свияжске, который был административным центром языческого черемисского края, было основано 3 монастыря (Зверинский. № 657, 874, 2148). Посмотрев на карту, мы увидим, что монастыри создавались в основном в городах между Волгой и Сурой, южную границу этого района образует река Алатырь до города Тетюши. Лишь два монастыря было основано южнее этой линии: один – в Астрахани, на самом Каспийском море, и другой – в окрестностях Нижнего Ломова, на юго-восточной границе прежнего Рязанского княжества. Область, лежащая между Волгой и Сурой, в это время интенсивно осваивалась московским правительством. Об этом см.: Арзамасские поместные акты. Изд. С. Веселовским (1916), № 390; Эмаусский А. Из истории борьбы за землю и крестьян в Арзамасском уезде в XVI-XVII вв., в: Труды Кировского научно-исследовательского института краеведения. 7. 3 (1934). С. 7, 9; Гераклитов А. Арзамасская мордва по писцовым и переписным книгам XVII и XVIII вв., в: Ученые записки Саратовского унив. 8. С. 2. В 1568 г.

Иван IV велел игумену Кириллу построить в Астрахани Троицко-Николаевский монастырь и оказывал этой обители денежную поддержку; Россия. 6. С. 544; несколько лет спустя (1573, 1575 и 1588) этот монастырь получил жалованные грамоты на рыбные ловли и солеварение. АИ. 1. № 184, 193, 223.

<sup>379</sup> - Это были монастыри в трех укрепленных городах: в Астрахани – 5, в Царицыне – 2, в Саратове – 3 обители. Эти монастыри мало служили миссионерским задачам, они, как мы считаем, были построены для украшения пограничных городов и для того, чтобы повысить авторитет Московского царства у кочевых народов поволжских степей.

<sup>380</sup> - Основание городов и раздача земель служилым людям способствовали политическому усилению Московского государства. Ср.: Перетяткович. Ук. соч. С. 107; Чечулин. Ук. соч. С. 202–206; Писцовые книги Казани 1565–1568 и 1646 годов, в: Материалы по истории народов СССР. 2 (1933). Таблицы 1–3, 9–11; Корсаков Д. Каких городов служилые люди были помещиками и вотчинниками в Казанском крае в XVI и XVII вв., в: Труды Археологического съезда. 1 (1884). С. 173. В Понизовье послано было также много ремесленников; Романов К. Псков, Новгород и Москва в их культурно-художественных взаимоотношениях, в: Известия Академии материальной культуры. 4 (1925). С. 239.

<sup>381</sup> - Покровский И. Из истории казанских монастырей до 1764 г. (1902). С. 6.

<sup>382</sup> - Зверинский. № 1143; Покровский. Ук. соч. С. 7, 21; согласно Знаменскому (Описание Седмиезерской Богородицкой пустыни, в: Прав. соб. 1869. 2. С. 214, 231, 232), пустынь получила первый дар вскоре после 1645 г., второй последовал в 1686 г.; по ревизии 1744 г. у нее было 513 крестьян. Милютин. О недвижимых имуществах, в: Чтения. 1860. 3. С. 145.

<sup>383</sup> - Зверинский. 2. № 1110; Покровский. Ук. соч. С. 9. В 1744 г. эта пустынь владела уже 506 крестьянами. Милютин. Ук. соч. С. 145.

<sup>384</sup> - Зверинский. 3. № 2154.

<sup>385</sup> - Там же. № 1249. Горский. Описание. С. 204.

<sup>386</sup> - Зверинский. 3. № 1267.

<sup>387</sup> - Рябинский К. Малоюнгинский монастырь, в: Изв. Каз. 13. С. 3.

<sup>388</sup> - Зверинский. 3. № 1169.

<sup>389</sup> - Там же. № 1324. В Нижегородском уезде, который лишь до начала XVII в. административно входил в Понизовье, в XVII в. по почину основателей создано было 2 обители: инок Иона основал Спасский монастырь (1658), примерно в 85 верстах к югу от города (Зверинский. 3. № 1192), и инок Пафнутий основал Покровский монастырь в селении Балахна (Зверинский. 2. № 1061).

<sup>390</sup> - О первых шагах русской колонизации Вятки см. Платонов. Очерки (1899). С. 171 и след. Св. Стефан основал здесь четыре монастыря. Зверинский. 2. № 1959; 1. № 524; 3. № 1330. Ср.: Макарий. 4. С. 142, 211. В XV в. здесь был основан лишь один монастырь – Троицкий Печерский, его основателем был Пермский епископ. Макарий. 2-е изд. 7. С. 46.

<sup>391</sup> - ИРИ. 6. С. 437.

<sup>392</sup> - Stdhlin. 1. S. 287, 285–287. О колонизации Сибири см.: Огородников В. 2 т. (1920–1924); Бахрушин С. (1927) и новую работу: Сунков В. (1946), которая мне недоступна. А также: Wirth A. Geschichte Sibiriens und der Mandschurei (1899). S. 101–105, 112 и след.

<sup>393</sup> - Мои заметки о новооснованных монастырях потеряны. Материал собран в: Зверинский. 2–3. Данные, приводимые Булгаковым (ук. соч.), по моему мнению, неполны; неполны и описания епархий в ПБЭ. Поэтому приводимые мною сведения нуждаются, возможно, в перепроверке.

<sup>394</sup> - Я назову лишь важнейшие работы: Платонов. Очерки (1899); Багaley Д. в: Чтения. 1886–1887; Доброклонский А. в: Чтения. 1888; Ясинский А. (1900); Яковлев А. (1916); а также: Миклашевский И. К истории хозяйственного быта Московского государства. 1. Заселение и сельское хозяйство южной Украины XVII в. (1894).

<sup>395</sup> - Рожков Н. (1898); Лаппо-Данилевский. Организация прямого обложения в Московском государстве (1890); краткая,

но хорошая характеристика в работе: Гневушев А. Землевладение и сельское хозяйство Моск. государства в XVI-XVII вв., в: Русская история в очерках и статьях. Изд. М. Довнар-Запольского. 3 (1912). С. 267–311.

<sup>396</sup> - Эта таблица составлена на основе разных источников; мы считаем ее несовершенной, ибо работа Зверинского была недоступна нам при окончательном редактировании книги; возможно, что общее число монастырей было больше – в основном, как мы считаем, за счет негородских монастырей, исчезнувших в течение XVII в., вскоре после своего основания.

<sup>397</sup> - При возведении укрепленных линий правительство требовало, чтобы монастыри посылали своих крестьян на строительные работы. См., например: РИБ. 10. С. 268–269; ср. также: Яковлев. Ук. соч., где содержится много сведений об этом. О таких же мероприятиях правительства в Понизовье см.: Акты исторические и юридические. Собр. С. Мельниковым. 1 (1859). С. 22, 23, 24.

<sup>398</sup> - На административном языке Украина в XVII в. называлась Малороссией. Наименование Польская Украина относилось, главным образом, к Белгородской и Харьковской земле. Слово «Украина» значит «лежащая у края» «поля», то есть степи.

<sup>399</sup> - ДАИ. 9. С. 270–288. Ср. также: Багалеи. Ук. соч. С. 197; Яковлев. Ук. соч. С. 284.

<sup>400</sup> - В Воронеже (основанном в 1586 г.): 1620 г. – Акатовский монастырь, основан игуменом Кириллом (Зверинский. 2. № 609); 1623 г. – Покровский женский монастырь (там же. № 1060). До 1620 г. основан Богородицкий монастырь в городе Задонске (там же. 1. № 59). Около 1640 г. построен Успенский Дивногорский монастырь в 20 км от города Острогжска (там же. 1. № 169). Незадолго до 1646 г. строгий подвижник по имени Константин основал Спасо-Преображенский женский монастырь (обычно называемый Толшенским) на берегу реки Усмани, в 40 км от Воронежа (там же. 2. № 1222). По приказу царя Михаила в 1613 г. был построен Успенский монастырь, в 3 км от города Валуйки (там же. 2. №

1329). Седьмой монастырь, Предтеченский, был основан по приказу Петра Великого в 1697 г. в завоеванной крепости Азове; в 1711 г., после того как Россия потеряла Азов в результате неудачного Прутского похода Петра, этот монастырь был перемещен в Воронеж. Ср.: Булгаков. Ук. соч. С. 63.

<sup>401</sup> - Николаевский Чернеевский монастырь, в 20 км от города Шацка (Зверинский. 2. № 569); вероятно, в XVI в. возник и Троицкий монастырь на берегу Дона у города Лебедяни; первые точные сведения о нем относятся к 162021 г. (там же. 1. № 529).

<sup>402</sup> - Зверинский. 2. № 644 и 1141.

<sup>403</sup> - Зверинский. 2. № 1057; Денисов. Ук. соч. № 630.

<sup>404</sup> - Зверинский. 1. № 92; Денисов. Ук. соч. № 626. Эту пустынь уже в конце XVII в. покинули монахи, и она находилась в запустении; в 1721 г. она была возобновлена архимандритом Питиримом (из Петропавловского монастыря в Брянске), в 1764 г. упразднена, но монахи продолжали жить в ней, и позже, в 1817 г., «официально» снова возобновлена. Пустынь была очень известна в конце XVIII в. благодаря подвизавшимся там старцам. См. главу XV.

<sup>405</sup> - Булгаков. Ук. соч. С. 74. Упомяну еще два новооснованных монастыря: 1) Богородицкую Глинскую пустынь около города Путивля (1557) и 2) Богородицкую Молчанскую пустынь (обычно называемую Софрониевой) в 25 км от Путивля, основанную в XV в. и возобновленную в 1593 г. Зверинский. 2. № 933. Обе пустыни прославились своими старцами. Ср. главу XV.

<sup>406</sup> - В 1654 г. был основан Свято-Троицкий монастырь около поселения Ахтырка, известный благодаря чудотворной иконе Божией Матери Ахтырской; в 1663 г. – Преображенский монастырь, примерно в 10 км от Харькова, прославившийся благодаря иконе Божией Матери Озерянской. Булгаков. Ук. соч. С. 100. Самым южным монастырем был Николаевский (1680) у поселка Новомосковского на берегу реки Самары (к северу от города Екатеринослава, ныне Днепропетровска). Булгаков. Ук. соч. С. 65.

<sup>407</sup> - Упомянем лишь особенно интересные случаи. Из жития прп. Адриана Пошехонского (конец XVI в.) видно, что в 1543 г. он основал пустынь вблизи города Пошехонье; она была разрушена крестьянами (ИРИ. 3. С. 70). Прп. Александр Свирский (1533), который уже при жизни почитался как святой, вынужден был оставить одну из основанных им пустыней (там же. 6. С. 115). Ср. также его житие, в: ВЧМ. 7 декабря. Прп. Леонид Лужский, или Устьнедумский († 1654), вознамерившись построить церковь (1603), тоже натолкнулся на сопротивление местного населения (ИРИ. 1. С. 114). Прп. Симон Воломский († 1644) построил церковь, но окрестные жители, боявшиеся, что впоследствии он построит тут монастырь, сожгли ее (там же. 3. С. 608). И языческое население с большим недоверием относилось к миссионерским трудам подвижников, как это видно из житий св. Трифона Печенгского († 1583) и Трифона Вятского (ИРИ. 4. С. 582; 6. С. 437). О враждебном отношении к основателям монастырей рассказывают также жития прп. Димитрия Прилуцкого, Стефана Махрищского, Макария Желтоводского, Макария Калязинского (все XIV в.). Павлов. Очерк. С. 20. Св. Агапит Маркушевский († 1584) был вообще убит соседними крестьянами, когда получил для своей пустыни грамоту из Москвы на владение землей (ИРИ. 5. С. 51). В этих спорах часто бывали виноваты сами монастыри, потому что они противоправно занимали землю крестьян. См. подобные примеры в истории Кирилло-Белозерского монастыря. Никольский. Ук. соч. 1. С. 2, 8–10.

<sup>408</sup> - Исследуя вопрос о монастырских владениях, В. О. Ключевский замечает: «Монастырское землевладение было вдвойне неосторожной жертвой, принесенной набожным обществом недостаточно ясно понятой идее иночества, оно мешало нравственному благоустроению самих монастырей и в то же время нарушало равновесие экономических сил государства» (Geschichte RuЯlands. 2. S. 294). Русские монастыри уже во времена прп. Феодосия Печерского владели землей. Ср. житие Феодосия: 1. в: Яковлев. Ук. соч. (1873. XII); 2. в: Чтения (1889). 1. С. 25. Монашество придерживалось мнения, что такое владение не противоречит духу иноческих

обетов, и основывало свои взгляды на этот счет на существовании монастырских земельных владений в Византии, где управление ими осуществлялось на основе «Церковного устава патриарха Алексия». См.: Описание. 3. № 330 (устав). С. 231. Ср.: Голубинский. 1. 2. С. 597. Древнерусские летописцы именовали княжеские пожалования земельных угодий монастырям «богоугодными деяниями» (например: ПСРЛ. 1. С. 65, 85, 92, 129, 187; 2. С. 11–113, 154 и др.). Но нельзя забывать, что летописцы эти были исключительно монахами. Уже в XII в. было обычным явлением, когда монастыри владели землей, с которой они кормились. Горбунов. Льготные грамоты, жалованные монастырям и церквам, в: Архив. Изд. Н. Калачовым. 5 (186061). С. 4–5. Но нужно сразу заметить, что некоторые представители епископата, например, митрополит Климент Смолятич (1147–1154), были против монастырских владений и указывали на происходящую от них порчу монашеской жизни. Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича (1892). С. 104, 220. Голубовский. История Смоленской земли до начала XV столетия (1895). С. 238. О способах приобретения в XII–XV вв. см.: Горбунов. Ук. соч. С. 11–19; Милютин. Ук. соч. С. 42; Горчаков. О земельных владениях (1871). С. 83–109; Мейчик. Грамоты XIV–XV вв. (1883). С. 3.

<sup>409</sup> - Вообще о появлении иммунитета в Древней Руси см.: Павлов-Сильванский. Соч. 3 т.; Владимирский-Буданов. Обзор (1888). С. 153, 195 и след., а также: Сергеевич, Загоскин, Павлов. Курс церковного права. С. 158; Суворов Н. Курс церковного права; Макарий. 8. С. 191, 267, 285.

<sup>410</sup> - Ханские ярлыки очень точно определяют права и привилегии духовенства на земельные владения, ср., например, ярлык Менгу-Темира (ок. 1267–1279), в: СГГД. 2. № 2. О ярлыках см. работу: Приселков М. Ханские ярлыки русских митрополитов (1916); а также старое исследование: Григорьев. О достоверности ханских ярлыков (1842) и Hermann. Op. cit. S. 69–71.

<sup>411</sup> - О древнейших жалованных грамотах (XIII–XV вв.) см.: Горбунов. Ук. соч. и Милютин. Ук. соч.

<sup>412</sup> - О различных видах документов: Горбунов. Ук. соч. и Шумаков С. Обзор грамот Коллегии экономии. Ч. 4, в: Чтения. 1917. 2. С. 17 и след.; Владимирский-Буданов. Обзор (1888). С. 195 и след.; Hermann. Op. cit. S. 69–71; важна также работа: Веселовский С. К вопросу о происхождении вотчинного режима (1926). С. 26 и след., 84–89, 90.

<sup>413</sup> - Ср.: Горчаков. О земельных владениях. С. 105. Из ряда древнейших, особенно примечательных жалованных грамот назовем лишь некоторые; например, жалованную грамоту князя Ивана Калиты (XIV в.) Юрьевскому монастырю: ААЭ. 1. № 4 и 5; князей Белозерских Ферапонтову монастырю (1450): ААЭ. 1. № 47; ср. также: № 20, 21, 51, 53; все эти грамоты поддерживают колонизационные мероприятия монастырей – возделывание нераспаханной земли, привлечение новых поселенцев и постройку новых деревень. О правах старожилов ср.: ААЭ. 1. № 34 и 35. Особенно обстоятельна жалованная грамота князя Василия Ярославского (1321–1345) Спасскому монастырю (ок. 1325) в: Исторические акты Спасского монастыря в Ярославле. Изд. Вахрамеевым. 1. № 1; она была позже восполнена и подтверждена великим князем Иваном (ок. 1464–1466): ОАМЮ. 4. № 147. Типичны для XVI в. следующие жалованные грамоты: 1551 г. – Юрьевскому монастырю (ДАИ. 1. № 46); 1560 г. – Михайловскому женскому монастырю (ДАИ. 1. № 113); 1556 г. – Троицкому Печенгскому монастырю (СГКЭ. 2. № 136); 1554 г. – Коневскому монастырю (ДАИ. 1. № 48); 1560 г. – Спасо-Каменному монастырю (там же. 1. № 115).

<sup>414</sup> - См.: Милютин. Ук. соч.; Дьяконов. Очерки (1898); Греков В. Юрьев день и заповедные лета, в: Известия АН СССР (1926). № 1–2; он же. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в. (1946). Льготные грамоты на приказном и разговорном языке назывались также обельными грамотами; обелять – значит освобождать от податей, которые обязаны были платить крестьяне, живущие на черной, т. е. обложенной податями земле.

<sup>415</sup> - См. несудимые грамоты: Важскому монастырю (1548). ДАИ. 1. № 44; Николаевскому Корельскому монастырю (1542). АИ. 1. № 141; Строкиной пустыни (1547). Там же. № 147;

Троицкому монастырю в Астрахани (1573). Там же. № 184; Коневскому монастырю (1578). ДАИ. 1. № 122; Троице-Сергиеву монастырю (1535 и 1551), в: Акты. Изд. Федотовым-Чехоским. 1. № 57 и 75; Ферапонтову монастырю (1534). Там же. № 42; Покровскому монастырю в Суздале (1528). АИ. 1. № 131; Чухломскому монастырю (1518). АИ. 1. № 125; Антониеву-Сийскому монастырю (1545). СГКЭ. 1. № 109; Волоколамскому монастырю при жизни прп. Иосифа (1500). ААЭ. 1. № 136. По XV в. назовем несудимые грамоты: Кирилло-Белозерскому монастырю. ААЭ. 1. № 95; Троице-Сергиеву монастырю (1494). Там же. 1. № 131. Монастырские владения, а также боярские наследственные вотчины уже в XIV и XV в., по мнению исследователей, обладали иммунитетными правами: Пресняков. Княжье право (1909). С. 296; Сергеевич. Ук. соч. 1. С. 328 и, особенно: Павлов-Сильванский. Соч. 3. С. 281, 295; Павлов. Курс церковного права (1902). С. 158–160.

<sup>416</sup> - Петров В. Соборное уложение 1584 г. об отмене тарханов, в: Сборник в честь С. Ф. Платонова (1922).

<sup>417</sup> - Например, уставные грамоты в: ААЭ. 1. № 9 – дана великим князем митрополиту Киприану (1392), и № 11.

<sup>418</sup> - Например в: АЮ. 1. № 8, 12, 16, 17 и др.

<sup>419</sup> - Например в: АЮ. 1. № 32, 63; часто в качестве данной грамоты выступало завещание; древнейшим примером служит завещание имения Васильевскому монастырю в Суздале (1253), в: АЮ. 1. № 439; или Чухченемскому монастырю (XV в.), в: СГКЭ. 1. № 24, 19, 26, 11, 27 и др. Ср. мою работу: Studien zum Klosterwesen RuЯlands. 2. Zum Problem des Klosterbesitzes im 15. und 16. Jahrhundert, в: Kyrios. 4 (1939). Вотчина – это наследственное имение, в отличие от поместья, которое жаловалось в условную собственность, за службу; западноевропейские аналоги – аллод и бенефиций.

<sup>420</sup> - Например в: АЮ. 2. № 156; СГКЭ. 1. № 45, 49, 156.

<sup>421</sup> - Например в: АЮ. 2. № 178, 179, 180 и др. Эти заезжие грамоты служили источниками для жалованных грамот и часто вносились в них.

<sup>422</sup> - Например в: АЮ. 2. № 126; СГКЭ. 1. № 3, 6, 10 (XV в.). Они особенно характерны для 2-й половины XVI и 1-й половины XVII в.

<sup>423</sup> - Писцовые книги – это своего рода кадастровые описания земельных угодий, с переписью населения (владельцев дворов) и описанием их владений. Появление и характер писцовых книг связан с податным обложением. Первая всеобщая перепись населения (собственно, дворов) в Древней Руси была предпринята татарами в 1257 и 1275 гг. ПСРЛ. 1. 2 (2-е изд.). С. 474; 10. С. 152. Первая перепись дворов в Московском государстве была проведена в 1538–1547 гг. и называлась она «большое письмо». Эта перепись признана была негодной, и в 1551–1580 гг. состоялась новая перепись – «новое письмо», с кадастровым описанием земельных угодий, причем писцы составили тогда писцовые книги. Часть из них сохранилась доньше и представляет собой ценный источник по истории поземельных отношений в Московском государстве, в особенности по истории монастырских и церковных земельных владений. В XVII в. было проведено две переписи: одна – в 20-е гг., а другая – с 1646 по 1678 г. (ААЭ. 4. № 14). Первая перепись проводилась на старой основе: главной единицей описания была территориальная единица – соха, с описанием земли и ее качеств. В 1646–1678 гг. были составлены переписные книги тягловых дворов, без описания земель. Соха в поместьях служилых людей составляла 800 четвертей, а в церковных и монастырских владениях – 600 четвертей, то есть обложена была более высокой податью. Четвертью или четью называли тогда площадь, засеваемую одной четвертью (150 литров) ржи; четверть соответствовала половине десятины (1 десятина 1,9 гектара); 400–1000 четвертей, в зависимости от качества почвы, составляли соху; различалось три вида почвы: «добрая», «средняя» и «худая». Соха составляла основную единицу обложения – посошной подати – в Московском государстве до конца 20-х гг. XVII в. Эта система возникла в середине XVI в., когда был изменен порядок раздачи поместий служилым людям (Уложение 1556 г.). Источники содержатся в Летописи: ПСРЛ. 13. С. 268–269. Ср.: Бородин А. Уложение о

службе 1556 г., в: Сборник в честь С. Ф. Платонова (1922). С. 143–153. Всестороннее исследование кадастровой описи («сошного письма») содержится в работе: Веселовский С. Сошное письмо. 2 т. (1915–1916), см. здесь: 1. С. 97; 2. С. 348, 363 и след. А также: Никитский А. К вопросу о мерах в Древней Руси, в: ЖМНП. 1894. 4. С. 414–415; Рожков. Соха, в: Энциклоп. словарь Граната. 40. 3 (1925). С. 275; Лаппо-Данилевский А. Организация прямого обложения в Московском государстве (1890). С. 220, 229–233; Милюков П. Спорные вопросы финансовой истории Московского государства (1892). С. 35–76 (в этом сочинении подвергаются критике утверждения Лаппо-Данилевского). О писцовых книгах как историческом источнике см. Рожков. Сельское хозяйство Московской Руси (1899). С. 221–231; Кауфман А. К вопросу о статистическом методе в историко-экономических исследованиях. К вопросу об использовании писцовых книг как исторического материала. 1. 1 (1913). С. 10–39; Гневушев А. Статистический метод при обработке писцовых книг Московского государства, в: Новый исторический журнал. 2 (1914). № 3. С. 16 и след. Хороший краткий очерк результатов исследования дан в книге: Яковлев А. Приказ сбора ратных людей (1917). Гл. 1.

<sup>424</sup> - См. монографию: Платонов С. Ф. Иван Грозный (1923. Берлинское изд. 1924), где Платонов во вступлении дает критический очерк историографии по Ивану IV и предлагает свою, основанную на долгих исследованиях, характеристику личности Ивана, вызывавшей столько споров у историков. В 4-й главе многосторонне исследуется происхождение опричнины. Ср. также: Платонов. Очерки (1899) и он же. История России (1927). С. 157; а также Stdhlin K. 1. S. 270–278, который в основном опирается на Платонова. Нужно заметить, что изображение и характеристику опричнины у Ключевского в его «Истории России» (Geschichte RuЯlands. 2), как доказали Платонов и его ученики, нельзя считать удовлетворительными. См. также книгу: Виппер В. Иван Грозный (1922), недавно вышедшую на английском языке. Еще можно назвать работу И. Будовника, где учтена почти вся литература об Иване IV и опричнине.

<sup>425</sup> - Об этом см.: Любавский М. Лекции по древней русской истории до конца XVI в. 3-е изд. (1918). С. 255–270; Рождественский С. Служилое землевладение в Московском государстве (1897).

<sup>426</sup> - Платонов. Иван Грозный (1924). С. 116. Об общих причинах и протекании кризиса см.: там же. С. 117–127; Греков. Юрьев день. С. 75, автор подчеркивает значение Ливонской войны; Ключевский. Боярская Дума (5-е изд.). С. 305 и след.; для правильного понимания социальных и экономических отношений в Московском государстве во 2-й половине XVI в. рекомендуем ознакомиться с «Очерками» Платонова; кроме того: Рожков. Сельское хозяйство (1899), где исследуются почти все стороны сельскохозяйственной структуры и причины кризиса.

<sup>427</sup> - В 1391 г., накануне кончины прп. Сергия, монастырь получил в дар соляные копи в Солигаличском уезде. АЮ 1. № 63. В середине XV в. у монастыря было там уже три солеварни. ААЭ. 1. № 52. Кроме того, существует несудимая грамота монастырю от великого князя Димитрия (1363–1389), которая доказывает, что у монастыря уже были земельные владения. Горский. Описание. 1 (1890). С. 210.

<sup>428</sup> - В сравнительно длительный период настоятельства Никона монастырь пожалованиями и покупками приобрел 24 владения. Там же. С. 211–212. Рожков. Ук. соч. С. 405. Древнейшая грамота на земельные владения относится к 141415 г. ААЭ. 1. № 19.

<sup>429</sup> - Рожков. Ук. соч. С. 377, 402, 405, 410–415. По описи 1592–1594 гг. у монастыря было 142999 четвертей обрабатываемой земли: Готье. Замосковский край (1937). С. 116; а еще залежные земли, леса, рыбные ловли и солеварни. Кроме того, надо учесть еще и земли в пяти уездах, описи которых утеряны. На монастырской земле стояло 3988 крестьянских и 502 бобыльих двора. Там же. Из этих владений в XV в. приобретено было 17,3%, в XVI в. – 66,8%; 15,9% – неизвестно когда. Рожков. Ук. соч. С. 406, 410–413. С 1432 по 1633 г. монастырь выплатил 16934 рубля, приобретая новые земельные владения. Горский. Ук. соч. С. 217.

<sup>430</sup> - Рожков. Ук. соч. С. 132. Дьяконов. Очерки (1898). С. 296; Готье. Ук. соч. С. 332.

<sup>431</sup> - Там же. С. 329. По описи 1614–1616 гг. залежные земли составляли 54604 четверти, а в 1624–1640 гг. лишь 34980 четвертей, то есть меньше, чем в 1592–1594 гг. (в ту пору – 40062. Там же. С. 116). Увеличилось и число крестьянских дворов: в 1614–1616 гг. (то есть вскоре после Смуты) было лишь 623 крестьянских и 426 бобыльих двора, а в 1624–1640 гг. числа эти выросли до 1536 и 1199. Там же.

<sup>432</sup> - Бобылем вначале назывался крестьянин, у которого не было своей земли, безземельный крестьянин; но в XVII в. очень часто бобылями называли и крестьян с землей. Дьяконов. Очерки (1889). С. 218 и след. Вопрос о бобылях как особой категории крестьянского населения является одним из спорных вопросов истории русского крестьянства. Ср.: Шумаков С. Темные пункты в истории русского права, в: ЖМНП. 1904. 4. Особенно с. 206; Веселовский С. Сошное письмо. 2. С. 517; Сергеевич. Древности. 3 (1903). С. 135–136, 467. Сташевский Е. Очерки по истории царствования царя Михаила Федоровича. 1 (1913). С. 47–49; Греков Б. Крестьяне на Руси (1946). С. 734. Ср. также: Ключевский. Происхождение крепостного права в России, в: Опыты. 1. С. 252.

<sup>433</sup> - Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь. 1. 1 (1897). Приложения VIII-XXV.

<sup>434</sup> - Рущинский. Ук. соч. С. 139. О стоимости тогдашнего рубля см.: Ключевский. Русский рубль XVI-XVIII вв. в его отношении к нынешнему, в: Чтения. 1884. Ср.: idem. Geschichte RuЯlands. 2. S. 337.

<sup>435</sup> - Важнейший материал по хозяйственной истории Троице-Сергиева монастыря заключен в его собственных хозяйственных книгах («дозорных», «сводных» и др.), в: Памятники социально-экономической истории Московского государства XVI-XVII вв. Изд. С. Веселовским и А. Яковлевым. 1 (1929).

<sup>436</sup> - Иосифово «Сказание о святых отец», в: ЛЗАК. 2. С. 82.

<sup>437</sup> - Подробности об этой эпохе упадка подвижничества содержатся в работе Н. Никольского (см. библиографию к главам III и IV).

<sup>438</sup> - По эпохе 1397–1521 г. Н. Никольский установил 60 пожалований и 41 покупку земельных владений. Никольский. 1. 2 (1910). С. 6, 11. Купчая прп. Кирилла (1427). АЮ. 1. № 72; 1430 г. Там же. № 6; игумен Кассиан (1448–1468) приобрел рыбную ловлю. Там же. № 73; игумен Филофей (1469) приобрел еще одну. Там же. № 74. 1519 г. – приобретение нескольких деревень и починков с землей. Там же. № 77. 1539 г. – продажа нескольких деревень Савво-Сторожевскому монастырю. Там же. № 80. Кормовые книги монастыря показывают, что очень велики были «вклады по душе». Во времена Василия III (1505–1533) было пожаловано 1000 рублей, при Иване IV (1547–1584) – 28201 рубль, в 1-й четверти XVII столетия – 5444 рубля. Никольский. Там же. 1. 2. С. 170; кроме того, было подарено множество золотых, серебряных и других ценных вещей. Кормовая книга, в: Записки ОРСА. 1 (1851). С. 46–139.

<sup>439</sup> - Никольский. Там же. 1. 1. Приложения XLII, LVI, LXXV, LXVII; 1. 2. XI–XIII. Греков. Крестьяне на Руси (1946). С. 605; в 1568 г. монастырь купил солеварню и рыбную ловлю в Двинском уезде. АЮ. 1. № 85; в 1577 г. было куплено еще две солеварни. Там же. № 88 и 98; в 1598 г. куплена земля в городе Каргополе. Там же. № 96.

<sup>440</sup> - ААЭ. 1. № 377.

<sup>441</sup> - АИ. 1. № 163.

<sup>442</sup> - Рожков. Ук. соч. С. 394, 391; ААЭ. 1. № 285.

<sup>443</sup> - Смирнов. Ук. соч. 1 (1917). С. 111; АИ. 3. № 61.

<sup>444</sup> - Никольский. Там же. 1. 1. Приложения VIII–XXV; по 1637 г. ср.: ААЭ. 3. № 274 и АИ. 3. № 198, где, вероятно, ошибочно, насчитывается лишь 2101 крестьянский двор; распаханная земля оценивается в 25490 четвертей.

<sup>445</sup> - Главный источник: Исторические акты ярославского Спасского монастыря. Изд. Вахрамеевым. 3 т. (1896). Хозяйство этого монастыря исследовано нами в: Zur Geschichte der

Wirtschaft des Spasskij-Klosters in der Stadt Jaroslavl' im 16. – 17. Jahrhundert (рукопись).

<sup>446</sup> - ПСРЛ. 1. С. 186. 190; 10. С. 69.

<sup>447</sup> - Преображенский Г. Монастыри и храмы города Ярославля (1901). С. 3, 7; Макарий. 7. С. 171; Ключевский. Жития. С. 74.

<sup>448</sup> - Строев. Списки иерархов и настоятелей монастырей Рус. Церкви (1877). С. 377.

<sup>449</sup> - АИ. 1. № 3, 4. ОАМЮ. 4. № 147, 149, 253; АЮ. 2. № 481.

<sup>450</sup> - АИ. 1. № 10; 2. № 13–15.

<sup>451</sup> - Там же. 2. № 19–21.

<sup>452</sup> - Там же. 2. № 32, 33, 30, 31, 35, 26, 27, 28.

<sup>453</sup> - Приговоры от 9 октября 1573 г. и 1 октября 1584 г. (ААЭ. 1. № 308; СГГД. 1. № 208) запрещали вкладывать имения в монастыри на помин души, поощряя обмены такого рода. Даже в 1674 г. монастырь совершил очень выгодный для себя обмен с князем И. П. Пронским. Холмогоров. Русская десятина (1891). С. 64.

<sup>454</sup> - Книги 1627–1629, 1629–1631 гг. АИ. 3. Расчет произведен нами. Если на каждую десятину приходится около 20 копен (Ключевский. Курс. 2 (1908). С. 366), то у монастыря было не менее 937 14 десятины (!) покосов.

<sup>455</sup> - Там же. 3. С. 130–252, 253–255. Расчет выполнен нами.

<sup>456</sup> - Поскольку из-за податей раздел дворов между сыновьями производился в ту пору редко, то на счет таких разделов можно отнести самое большее 10–15% увеличения числа дворов; значит, вновь приобретено было более 600 дворов.

<sup>457</sup> - Сивков. К истории землевладения. С. 222.

<sup>458</sup> - В основе нашего описания лежит сочинение К. Щепетова, опирающееся на богатый архивный материал Иосифова монастыря, – «Сельское хозяйство в вотчинах Иосифо-Волоколамского монастыря в конце XVI в.», в: Ист. зап. 18 (1946). Монастырь имел полную несудимую грамоту –

тархан, что способствовало его обогащению, ибо освобождало его от всех податей. Там же. С. 96.

<sup>459</sup> - Там же. С. 95. В том числе от великих князей и царей – 10031 рубль; от князей 4389 рублей; от духовенства (митрополитов и епископов) – 7195 рублей; от бояр и служилых людей – 9345 рублей. Один только царь Иван IV пожаловал 7000 рублей, 4300 рублей составляли вклады на помин души убитых в опричнину воевод, бояр, князей, дворян, боярских детей и всех в заточении скончавшихся. Сын царя Ивана царь Феодор пожаловал монастырю 1035 рублей; царь Борис – 800 рублей; царица Ирина – 500 рублей, все это на помин души. Интересно, что в XVII в. в монастырь не стекалось столько даров, как раньше; это, по нашему мнению, объясняется тем, что он уже не играл такой огромной «национально-церковной» роли, как в предшествующее столетие.

<sup>460</sup> - Там же. С. 94. Монастырские власти тратили деньги экономно: из 153 новых приобретений лишь 23 владения были куплены; 12 – выменено, а 118 – получены как вклады на помин души.

<sup>461</sup> - Там же. С. 96. Геронтий. Волоколамский Иосифов монастырь. С. 46. Троице-Сергиев монастырь лишь в 1510 г. смог приступить к сооружению каменной стены, то есть почти через 200 лет после своего основания. Горский. Описание. С. 7. У Иосифова монастыря в 1592 г. был очень богатый скотный двор: 292 коровы, 62 теленка, 117 быков, 153 овцы; в конюшнях стояло 385 лошадей. Щепетов. Ук. соч. С. 134, 137.

<sup>462</sup> - Там же. С. 94, 115.

<sup>463</sup> - Рожков. Ук. соч. С. 418; в основном владения были приобретены у служилых людей, как вклады или покупкой. Царь пожаловал монастырю 19 деревень, частные лица – 53 деревни. Там же. С. 421.

<sup>464</sup> - Щепетов. Ук. соч. С. 96. Ямские деньги и стрелецкие хлебные сборы были обязательными для всех монастырей. Тархан дозволял Иосифову монастырю беспошлинно покупать и ввозить в монастырь различное продовольствие и другие

товары: хлеб, соль (!), рыбу, масло, растительное масло, мед, полотно, меха и прочее. Там же. С. 97.

<sup>465</sup> - Там же.

<sup>466</sup> - Там же. С. 99; Рожков. Ук. соч. С. 146.

<sup>467</sup> - Щепетов. Ук. соч. С. 100–102. Эту перемену в системе ведения хозяйства можно обнаружить и в других монастырях. Рожков. Ук. соч. С. 132; по XVII в. ср.: Готье. Ук. соч. (1937). С. 329, 251. Различные хозяйственные книги («посевные», «умолотные» и др.), которые обязаны были вести монахи-управляющие (посельские старцы) или миряне-приказчики, отличаются большой точностью; в них вписывалась каждая мера хлеба, каждая копна сена; точно так же регистрировались и крестьянские оброки; о каждом гроше, который задолжал крестьянин, ему напоминалось при сборе урожая или при повторной ссуде. Такой же характер имеют и хозяйственные книги других монастырей, например, Коряжемского, Болдинского, Антониева-Сийского.

<sup>468</sup> - Ср.: РИБ. 35 (1917). № 263; Дьяконов. Очерки (1898). С. 49, 52, 54, 59; Ключевский. Курс. 2. С. 342 и след., 326.

<sup>469</sup> - Никольский. Ук. соч. 1. 1. Приложение VIII.

<sup>470</sup> - В старых работах Перетятковича (1877 и 1882) о монастырских владениях говорится не очень подробно. Источники, опубликованные позднее, дают возможность составить более полное представление о монастырском хозяйстве.

<sup>471</sup> - Рожков. Ук. соч. С. 374.

<sup>472</sup> - Там же. С. 25; Васильев А. К истории землевладения в Свияжском уезде, в: Изв. Каз. 12 (1894). С. 605, 608. Ср.: Перетяткович. Ук. соч. (1877). С. 21. Другой монастырь в Свияжске, Успенский, имел большие доходы благодаря беспошлинной торговле солью. ААЭ. 1. С. 382. У Троице-Сергиева монастыря тоже были вотчины в Понизовье, в 159394 г. у него в Казанском уезде было 1275 десятин одной только пашни, 3125 десятин леса и 41 десятина выгонов. Рожков. Ук. соч. Казанский Зилантов монастырь с 1552 по 1598 г. значительно расширил свои владения. Любопытно, что

владения монастыря росли благодаря умелому хозяйствованию на заброшенной земле, которая раньше версталась в поместья казанским служилым людям. Грамоты Зилантова монастыря. С. 270, 278, 281–285; АИ. 1. № 191; Рыбинский. Краткая история города Казани. 1 (1898). С. 48.

<sup>473</sup> - Ср. примеры таких договоров Покровского монастыря в Тетюшах с крестьянами, в: Акты. Изд. С. Мельниковым. 1 (1859). № 27, 31–37.

<sup>474</sup> - Например: РИБ. 14. № 275 или 302; ср.: Дьяконов. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси (1912. 4-е изд.). С. 105.

<sup>475</sup> - О разных порядных записях, например на Севере, см.: Богословский. Земское самоуправление. 1; Дьяконов. Очерки (1898). С. 163–165. Ср. также: Греков. Крестьяне на Руси. С. 725. А также: Акты, относящиеся к истории тяглого населения. Изд. М. Дьяконовым (1897). 1.

<sup>476</sup> - Как утверждает Ключевский. Курс. 1 (1906). С. 24.

<sup>477</sup> - Последствия Смуты сказались больше в западных уездах Понизовья – в Арзамасском, Алатырском и Свияжском. Платонов. Очерки. С. 329, 513; ср. также послание митрополита Ермогена (от 24 декабря 1606) в: ААЭ. 2. № 61 и воеводы Г. Г. Пушкина. Там же. № 160; а также: ААЭ. 2. № 104, 144, 149, 156; АИ. 2. № 112, 113, 141, 145.

<sup>478</sup> - Подробности см. в: Веселовский С. Семь сборов запросных и пятинных денег в первые годы царствования Михаила Феодоровича, в: Чтения (1909). 1. С. 150; Готье. Замосковский край (1906). С. 213, 230; Никольский. Ук. соч. 1. 2 (1910). С. 261, 266. За время Смуты возникло даже пять новых монастырей: Зверинский. 3. № 1449, 2154, 1249; 2. № 1110; Покровский. К истории монастырей. С. 7. Характерно, что постоянно росли земельные владения Казанской кафедры. По описи 1623 г. можно судить о том, насколько умножились эти владения с 1603 по 1623 г. В 1612 г., например, Казанскому митрополиту Ефрему (1606–1613) удалось получить новые владения «по приговору всея земли Казанского государства (!)»;

см. этот замечательный документ в: Чтения. 1896. 3. Отд. 5. С. 9.

<sup>479</sup> - Сведения извлечены нами; см. «Материалы» в: Покровский. К истории казанских монастырей до 1764 г., в: Изв. Каз. 18 (1902). Приложения I-XXV.

<sup>480</sup> - Смирнов. Города Московского государства. 1. 2 (1919). С. 298, 290.

<sup>481</sup> - Переписная книга 1646 г. (с пробелами) в: Никольский. Ук. соч. 1. 1 (1897). Приложения IV-XXV. По Казанскому уезду данные лишь о 5 монастырях.

<sup>482</sup> - Сведения извлечены нами, ср. «Материалы» в: Покровский. Ук. соч. Приложения X-XXV.

<sup>483</sup> - Там же. Приложения I-XXV.

<sup>484</sup> - В 1696 г., уже при царе Петре Великом епархиальные кафедры и монастыри обязаны были на свои средства строить корабли для похода на Азов. Елагин С. История русского флота. Период Азовский (1864). С. 51. Земли духовенства были разделены на 17 «кумпанств», по 8000 крестьянских дворов в каждом; Казанский митрополит составлял целое отдельное кумпанство с 1126 крестьянскими дворами и выплатил 9800 рублей. Там же. С. 54, 61. Для этой цели был произведен подсчет крестьянских дворов. При этой описи по Понизовью учтены были 4 монастыря. Сравним число дворов в 1696 г. с данными 1646 и 1678 гг.

<sup>485</sup> - Милютин. Ук. соч., в: Чтения. 1860. 3. С. 132, 142–143, 151.

<sup>486</sup> - Завьялов. Вопрос о церковных имениях при имп. Екатерине II (1900). С. 246–347. Канцелярия Синода использовала данные 1744 г., что видно из сличения обеих переписей.

<sup>487</sup> - Clemens Adam, в: Op. cit. P. 152; Horsey, в: Russia of the close of the XVI century. London (Изд. общества Харклита). Цит. по: Макарий. 8. С. 229; Petrejus. Regni Muschcowitici Sciographia. Stockholm, 1615 (немецкое издание: Historien und Bericht von dem GroЯfurstentum Muschcow durch Petrum Petrejum de

Erlesunda. Leipzig, 1620; по-русски: История о великом княжестве Московском, в: Чтения. 1867. 2. С. 418).

<sup>488</sup> - Платонов. Лекции (1915. 9-е изд.). С. 165. Мелкие земельные владения, главным образом мелкие вотчины, продавались или закладывались монастырям. Веселовский. Село и деревня в северо-восточной Руси в XIV-XVI вв. (1936). С. 56. Ср. множество документов: Тверские акты. Изд. С. Шумаковым. 1 (1896) и Углицкие акты (1899); этот процесс продолжался и в XVII в.

<sup>489</sup> - Рожков. Ук. соч. С. 399, 400. По XVII в. см.: Готье. Ук. соч. (1937). С. 251–255, 329, 351.

<sup>490</sup> - Рожков. Ук. соч. С. 385.

<sup>491</sup> - Богословский. Ук. соч. С. 65–77.

<sup>492</sup> - Гневушев. Ук. соч.; Багалеи. Ук. соч.

<sup>493</sup> - Подробнее об этом см.: Смирнов. Ук. соч. 1 (1917). С. 108–134.

<sup>494</sup> - Там же. С. 170–231.

<sup>495</sup> - См. эту роспись в: Никольский. Ук. соч. 1. 1 (1897).  
Приложения VII-XXV.

<sup>496</sup> - Роспись 1661 г. (Роспись 170 г.) в: Записки ОРСА. 2 (1861). С. 401–422; у 348 монастырей было меньше чем по 100 дворов.

<sup>497</sup> - Сивков. Ук. соч. С. 221–225.

<sup>498</sup> - Население Московского государства в 1480 г. составляло примерно 2,1 миллиона душ; через сто лет, в конце XVI в., оно составляло 4,3 миллиона, а в конце XVII в. – примерно 12,6 миллиона. Покровский. Население, в: ЭС. 40. Милюков в середине XVI в. насчитывает 10–11,5 миллиона, а в конце XVII в. – 17–18 миллионов. Милюков. Очерки по истории русской культуры. 1 (6-е изд.). С. 26.

<sup>499</sup> - Жития некоторых святых повествуют о том, как хозяйственные заботы влияли на весь строй монастырского быта; напр., рассказ монаха Иннокентия о последних днях земной жизни Пафнутия Боровского: Иннокентий пишет, что и на смертном одре Пафнутий занят был повседневными заботами. Ключевский. Жития. С. 437.

<sup>500</sup> - Кроме уже упомянутых работ Сергеевича (3), Владимирского-Буданова и Павлова-Сильванского, см. также: Загоскин Н. История права в Московском государстве (1877). Дьяконов М. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси (1908. 2-е изд. 1912); Беляев И. Формы землевладения в Московском государстве, в: Временник. 11 (старая, но ценная работа); Блюменфельд. Формы землевладения в Древней Руси (1884); Рождественский. Служилое землевладение в Московском государстве в XVI в. (1897); Веселовский С. К вопросу о происхождении вотчинного режима (1926); он же. Монастырское землевладение в Московской Руси во 2-й половине XVI в., в: Ист. зап. 10 (1941) (к сожалению, работа мне недоступна).

<sup>501</sup> - Ср. в особенности: Веселовский. К вопросу (1926).

<sup>502</sup> - Термин «белый» на приказном языке обозначал человека, свободного от податей; обелить значило освободить от податей; белопоместец – это владелец белой земли, за которую он не платил податей государству. Право на владение такой землей связано было с обязанностью служить государству. Тяглые люди жили либо на белой земле, либо на государевой земле и за право пользования и той и другой землей они платили подати. Таким образом, право тяглых людей по отношению к земле было только правом пользования чужой землей. Тяглые люди, которые жили на государевой земле и составляли городские общества и сельские общины, именовались черными людьми. Это были в основном государственные крестьяне и посадские люди. Нужно отметить еще и такое обстоятельство: крестьяне, которые жили на земле служилых людей или на церковной земле и несли определенные повинности перед го-сударством, на приказном языке именовались не черными людьми, а по характеру земли, на которой они жили и работали, – помещичьими или монастырскими людьми. Для этой категории крестьян владелец земли был посредником между ними и государством в отношении повинностей, а также, на основании несудимых грамот, получал и судебные права. Черные же люди исполняли свои повинности государству через общины, в которые они

входили. См. об этом лучше всего в: Дьяконов М. Очерки (1908). Государевой черной землей на языке Приказов называлась земля, которой пользовались тяглые черные люди, а выражение «государева земля» относилось к той земле, которую государство верстало служилым людям в поместья на время их службы и в зависимости от характера службы. Ср.: Рождественский. Ук. соч. Впрочем, вся земля оставалась всегда государевой землей – землей царя и великого князя, ср., например, § 84 Уложения 1550 г. АИ. 1. № 155. В правовом сознании подданных Московского государя и на языке правовых документов высшим собственником всей земли было государство или царь: отсюда идут древнерусские выражения: «земля царева, а я ей хозяин», «земля Божья да царя и великого князя, а поля и урожай наши».

<sup>503</sup> - См. об этом: Богословский. Ук. соч. 1. С. 91 и след. Одним из таких черных монастырей была, напр. Челмогорская пустынь. Как видно из донесения игумена от 1676 г., у пустыни не было крестьян; монастырская земля частично сдавалась в аренду, а частично обрабатывалась самой братией и работниками, нанимавшимися на время жатвы; все скромные по размерам владения монастыря были черной землей. РИБ. 14. С. 442.

<sup>504</sup> - Богословский. Ук. соч. С. 93, 96. На юге, называвшемся «диким полем», всякий участок земли формально был собственностью царя (государевой землей), в действительности же вся земля распределялась здесь между служилыми людьми; новооснованные монастыри получали тут очень немного земли. Ср.: Некрасов Н. Очерки по истории Рязанского края в XVI в., в: ЖМНП. 1914. 4; Белоцерковский Г. Тула и Тульский уезд в XVI и XVII вв., в: Унив. Киев. 1914–1915. Хотя там не было черной земли, но подати государству платили и крестьяне, и монастыри, и отчасти даже служилые люди. Доброклонский А. Солотчинский монастырь, в: Чтения. 1888. 1. С. 48, 61, 62–68.

<sup>505</sup> - Горский. Описание. 1. С. 324. В несудимой грамоте сделана была важная перемена: настоятель монастыря, который раньше (в нецерковных делах) был подсуден царю, теперь становился подсудным патриарху. Во времена царя

Бориса крестьяне, жившие в монастырских владениях, получили некоторые новые льготы. Там же. С. 225.

<sup>506</sup> - Смирнов. Ук. соч. С. 96.

<sup>507</sup> - Нужно отметить, что нередко хозяйственное положение крестьян было настолько хорошим, что за ними не числилось никакой задолженности монастырю. Таково было положение крестьян Иосифо-Волоколамского монастыря, особенно в 1573–1581 гг., когда вокруг свирепствовал сельскохозяйственный кризис, потрясший московский центр; примечательно, что крестьянам, уходившим с монастырской земли по истечении урочных лет без долгов, монастырские власти выдавали деньги на выход. Приходно-расходные книги Волоколамского монастыря конца XVI в., в: Ист. арх. 2. С. 72, 76, 83 и др.

<sup>508</sup> - См.: Беляев И. Крестьяне на Руси (1860); Дьяконов М. Очерки (1898); Греков Б. Крестьяне на Руси (1946). О возникновении крепостного права: Греков. Там же; Engelmann I. Die Leibeigenschaft in RuЯland (1884); Ключевский В. Происхождение крепостного права в России, в: Рус. м. 1885. 10, а также в: Опыты и исследования (1918); idem. Geschichte RuЯlands. 2. Глава 17; Дебольский Н. К вопросу прикрепощения владельческих крестьян, в: ЖМНП. 1895. 11; Беляев П. Древнерусская сеньория и крестьянское закрепощение, в: ЖМНП. 1916. 8–9.

<sup>509</sup> - Дьяконов. Очерки (1898). С. 16–39. Греков. Ук. соч. С. 630, 641, где он дополняет некоторые утверждения Дьяконова; а также: Смирнов И. К вопросу о старожильцах, в: Вопросы истории. 1946. 8–9 (работа мне недоступна).

<sup>510</sup> - Дьяконов. Там же; Никольский. Ук. соч. 1. 2. С. 37 и след.; Щепетов. Ук. соч. С. 97. Уже в XV в. в жалованных грамотах упоминаются старожильцы в отличие от крестьян, позже поселившихся на монастырских землях. Ср., напр.: ААЭ. 1. № 20, 21, 51, 53; а также № 5, 34, 35. Послание митрополита Киприана (1391) дает отчетливое представление о тех работах, которые крестьяне обязаны были выполнять для монастыря. ААЭ. 1. № 11.

<sup>511</sup> - Мы располагаем рядом документов XVI и XVII вв., говорящих о бегстве крестьян из черных деревень и из поместий служилых людей. ААЭ. 1. № 234 (1552). 258 (1561); АЮ. № 177, 178, 183 (XVI в.); 189, 194, 196 (XVII в.). По Троице-Сергиеву монастырю: Свозные книги (1614), в: Памятники соц. – эконом. истории. 1 (1929); по Иосифову монастырю: Приходно-расходные книги, в: Ист. арх. 2. С. 70, 74, 83, 84.

<sup>512</sup> - Примеры поручных: АЮ. № 177, 178 (XVI в., по Вяжицкому монастырю); РИБ. 12. С. 458, 1366, 1468 (по Прилуцкому монастырю); Акты. Изд. Мельниковым. 1. № 21, 23, 26, 27 и др. (по Покровскому монастырю в Понизовье). В хозяйстве отдельных монастырей в разных имениях крестьяне выполняли разные повинности, это зависело от местных условий, см., напр.: ААЭ. 1. № 348 (Троице-Сергиев монастырь). Доброклонский. Ук. соч. С. 61, 69–85; Дьяконов. Очерки (1898). С. 131, 163. Расчетные книги: Иосифова монастыря, в: Ист. арх. 2; Болдинского монастыря, в: РИБ. 37; Корнилиева-Комельского монастыря, в: ЛЗАК. 5 (1871); Акты Коряжемского монастыря, в: ЛЗАК. 23 (1910).

<sup>513</sup> - РИБ. 12. С. 198 (1634), 201 (1637); АИ. 3. № 240 (1627). Дьяконов. Очерки (1898). С. 147 и след.; Греков. Крестьяне на Руси. С. 694.

<sup>514</sup> - Древнерусское слово «бобыль» мы переводим на немецкий язык словом «Unglückliche» («несчастный»); в документах эти крестьяне часто называются «невзгодниками». Ср.: Дьяконов. Очерки (1898). С. 206–240; Богословский. Ук. соч. 1. С. 136.

<sup>515</sup> - Ср. также: Рождественский С. Сельское население Московского государства в XVI-XVII вв., в: Русская история в очерках. Изд. М. Довнар-Запольского. 3 (1912). С. 41–44.

<sup>516</sup> - Ср. примеч. 503, а также следующие работы: Одинец Д. Потеря права перехода владельческими крестьянами Московского государства, в: Сборник в честь П. Н. Милюкова. Paris, 1929; Михайлов П. Институт старожильства и крепостное право, в: ЖМНП. 1912. 1; он же. К вопросу о происхождении земельного старожильства. Там же. 1910. 6.

<sup>517</sup> - ААЭ. 1. № 48; ДАИ. 1. № 198. О роли Юрьева дня в русском крестьянском календаре см.: Калинин И. Церковно-народный месяцеслов на Руси, в: Записки Географического общества по отделу этнографии. 1 (1877). С. 325.

<sup>518</sup> - АИ. 1. № 59; ААЭ. 1. № 64, 83.

<sup>519</sup> - Об отступлениях от него на практике см., например: АЮ. № 186 и 290.

<sup>520</sup> - Стоглав (Казанское изд. 1862). С. 412–414; АИ. 1. 165; ААЭ. 1. № 257.

<sup>521</sup> - ААЭ. 1. № 234 (по уездам Важскому и Шенкурскому, 1552); АИ. 1. № 193 (по Троицкому монастырю в Астрахани, 1575); Дьяконов. Очерки (1898). 6 (по Богородицкому монастырю в Свияжске, 1576). Материал по этому вопросу содержится также в писцовых книгах XVI в. Ср.: Неволин. О пятинах и погостах. С. 167.

<sup>522</sup> - Дебольский. Ук. соч., в: ЖМНП. 1895. 1. С. 99; Греков. Юрьев день. С. 78; он же. Очерки хозяйства Новгородского Софийского Дома, в: ЛЗАК. 34 (1927). С. 113; Одинец. Ук. соч. С. 205.

<sup>523</sup> - РИБ. 14. С. 135. По XVII в. у нас масса документов о таких тяжбах: АИ. 3. № 286 (1621). 160 (1629); ААЭ. 3. № 141 (1623); РИБ. 35. № 263 (1616). Ср. также: Дьяконов. Очерки (1898). С. 52–59.

<sup>524</sup> - Этот указ ранее ошибочно считался началом окончательного прикрепления крестьян к земле и крепостного права. Указ не сохранился и восстановлен на основе позднейших документов. Ср.: Владимирский-Буданов. Ук. соч. С. 139.

<sup>525</sup> - Там же. С. 139; Рождественский. Ук. соч., в: Русская история в очерках. 3. С. 63. Определения 1597 г. были в последующие годы подтверждены и дополнены новыми указами: от 28 ноября 1601 г., от 1 февраля 1606 г. и от 9 марта 1607 г. Владимирский-Буданов. Там же. С. 139 и след.; Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands. 2. S. 342–344; Дьяконов. Очерки (1898). С. 49.

<sup>526</sup> - См. о беглых крестьянах монастырские книги: Сводные книги Троицко-Сергиева монастыря, в: Памятники социально-эконом. истории Моск. госуд. XVI-XVII вв. 1 (1929); ААЭ. 3. № 66 (1615); АМГ. 2. № 143. Ср.: Рождественский. Из истории «урочных лет» для сыска беглых крестьян в Московском государстве в XVII в., в: Сборник в честь В. О. Ключевского (1909). С. 152–154.

<sup>527</sup> - АМГ. 2. № 143.

<sup>528</sup> - От монастырских слуг нужно отличать группу людей, которые были совсем не слугами, хотя в документах они тоже именуется «монастырскими людьми», – они были заняты в управлении монастырским хозяйством, а происходили в основном из боярских детей и дворянства. О них речь пойдет ниже, при характеристике системы управления имениями.

<sup>529</sup> - Особенно много говорится о монастырских слугах в грамоте митрополита Геронтия. ААЭ. 1. № 113 (1478).

<sup>530</sup> - Арсений, архим. Доклады, в: Чтения. 1867. 3; Доброклонский. Ук. соч. С. 11–12; Ист. акты Спасского мон. в Ярославле. 3. С. 77. Тихомиров М. Монастырь-вотчинник XVI в., в: Ист. зап. 3. С. 149–152 (об Иосифове монастыре).

<sup>531</sup> - См. главным образом: Дьяконов. Очерки (1898). С. 295–321 (с библиографией). Греков. Крестьяне на Руси. С. 695 и след.

<sup>532</sup> - Ср. обширный список источников о детенышах у Дьяконова. Ук. соч. С. 295, 298; Доброклонский. Ук. соч. С. 33; Перетяткович. Поволжье в XVII и XVIII вв. (1882). С. 93, 117.

<sup>533</sup> - В 1547 г. по Иосифову монастырю: Греков. Ук. соч. С. 695; в 1576 г. по Троице-Сергиеву монастырю: Писцовые книги Московского государства. 1. Отд. 1. С. 68, 73, 82, 76, 611, 642 и др.

<sup>534</sup> - Греков. Ук. соч. С. 695, 710; Дьяконов. Очерки (1898). С. 303 – почти аналогично.

<sup>535</sup> - Греков. Ук. соч. С. 711.

<sup>536</sup> - ААЭ. 3. № 262. Выговоры царя были оправданны: по монастырскому уставу дети мужского пола не должны жить или оставаться в монастырях. Стоглав строго запретил это

обыкновение: Стоглав. Казанское изд. С. 229, 233, 236. О сиротах в Троице-Сергиевом монастыре, число которых доходило до 600, см.: Арсений. Ук. соч. С. 8, 56.

<sup>537</sup> - Дьяконов. Очерки (1898). С. 333.

<sup>538</sup> - Там же. С. 298, 303, 306; Доброклонский. Ук. соч. С. 33.

<sup>539</sup> - Тихомиров. Ук. соч. С. 151.

<sup>540</sup> - Историч. акты Спасского мон. 3. С. 77–85; Никольский. Ук. соч. 1. 2. Приложение «Д».

<sup>541</sup> - Доброклонский. Ук. соч. С. 74.

<sup>542</sup> - Приходно-расходные книги Болдинского мон., в: РИБ. 37. С. 20–22, 36–38, 43–46, 64–69 и др.

<sup>543</sup> - Ключевский. Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае, в: Моск. унив. Известия. 186667. № 7. С. 574; а также в: Опыты исследования (1913).

<sup>544</sup> - Савич. Главнейшие моменты. С. 55.

<sup>545</sup> - Например, Солотчинский монастырь в Рязанском уезде: Доброклонский. Ук. соч. С. 89–93; или Болдинский монастырь в Смоленской земле: РИБ. 37. С. 188, 192, 219, 240 и др., а также Благовещенский монастырь в Нижнем Новгороде: РИБ. 2. № 51; ср.: Акты Коряжемского монастыря, в: ЛЗАК. 23 (только описание актов).

<sup>546</sup> - Сторожев. Монастырское землевладение на Вологде, в: Сборник в честь В. О. Ключевского (1909). С. 362, 366. Там держали свои лавки и дальние монастыри.

<sup>547</sup> - Уже в конце XV в. Кириллов монастырь ежегодно закупал в Вологде не менее 2400 пудов зерна. ААЭ. 1. № 126, ср. № 283; Никольский. Ук. соч. 1. 1. Отд. «Д». С. 248. У монастыря в разных городах были лавки по продаже соли. ААЭ. 1. № 378; в 1566 г. только в одной лавке в городе Дмитрове монастырь продал до 10000 пудов соли. Там же. № 271; ср.: Макарий. 8. 2-е изд. 8. С. 267.

<sup>548</sup> - В собраниях документов (АИ, ААЭ, СГГД) содержится обширный материал по этому вопросу; ср.: замечания Хенслера о торговой деятельности монастырей, в: Чтения. 1874. 4. С. 24. О монастырской торговле в Астрахани: АИ. 1. № 193; а также: Кулишер. История русского хозяйства. 2 (1925). С. 324. Троице-

Сергиев монастырь, например, вывозил в Астрахань муку, которая молотась на его мельницах из его собственного зерна. Готье. Ук. соч. С. 537.

<sup>549</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 41.

<sup>550</sup> - Ключевский. Хозяйственная деятельность Соловецкого мон., в: Опыты и исследования. С. 11; Савич. Соловецкая вотчина (1927). С. 148. О земельных владениях монастыря см.: Богословский. Ук. соч. 1. С. 73–75.

<sup>551</sup> - Ключевский. Ук. соч. в: Опыты. С. 36 (в: Моск. унив. Изв. 7. С. 574). Об объеме соляной торговли монастыря говорят следующие данные: в 1588 г. в Вологду был отправлен 81201 пуд, в 1598 г. – 92990 пудов, в 1608 г. – 123137 пудов. Савич. Ук. соч. С. 148. В Вологде монастырь покупал самое разное зерно, которое на тех же судах доставлялось в монастырь. Так, в 1608 г. монастырь закупил 15000 четвертей ржи для собственного потребления, в это время у него было 827 постоянных и 286 сезонных работников. Там же. С. 110, 142, 154, 213, 221.

<sup>552</sup> - Там же. С. 167.

<sup>553</sup> - Иерофей, архим. Брянский Свенский Успенский монастырь Орловской губернии (1866). С. 47.

<sup>554</sup> - Много материала по этому вопросу содержится во вкладных книгах, см., напр.: Вкладные книги Антониева Сийского монастыря. Изд. А. Изюмовым, в: Чтения. 1917. 1. Материал по этому вопросу дают и монастырские обиходники.

<sup>555</sup> - Рождественский. Служилое землевладение. С. 87; Павлов. Очерк секуляризации. С. 150.

<sup>556</sup> - Авраамий Палицын, впоследствии знаменитый келарь Троице-Сергиева монастыря, поступая в обитель, внес свою деревню, богослужебные книги и золото. Шумаков. Сотницы, в: Чтения. 1902. 2. С. 226.

<sup>557</sup> - Павлов-Сильванский. Феодализм в удельной Руси, в: Соч. 3. С. 338. Во вкладных записях часто встречается формулировка: «а жить мне в той вотчине до скончания живота». Ср.: Рождественский. Служилое землевладение. С. 104–107.

<sup>558</sup> - Павлов-Сильванский. Ук. соч. С. 389; Рождественский. Ук. соч. С. 107, 105.

<sup>559</sup> - Ср. мнение Ключевского о монастырской торговле, в: Боярская Дума (1884). С. 288.

<sup>560</sup> - I Всел. Собор, 17-е правило; VI Всел. Собор, 10-е правило и Лаодикийский Собор, 4-е правило. Эти правила содержатся и в Номоканоне Иоанна Схоластика, который был известен в Московской Руси. В 1416 г. митрополит Фотий направил послание псковскому духовенству, в котором он сурово осуждал это бесчинство. АИ. 1. № 22, а также: Стоглав. Казанское изд. С. 345; Уложение 1649 г. Гл. 10. В 1727 г. духовенству было разрешено по истечении срока ссуды взимать по 6% годовых. Милютин. Ук. соч., в: Чтения. 1859. 4. С. 101. Это разрешение было подтверждено указом от 13 мая 1754 г. ПСЗ. № 10235. Из многочисленных документов XV-XVI вв. видно, что монастыри и монахи лично брали проценты. Ср.: АЮ. № 15, 71, 232, 238, 241, 243, 245, 248, 255, 267 и др.; ДАИ. 1, № 51, 55. Подробнее об этом см. мою статью в: Kyrios. 4 (1939). S. 29–38.

<sup>561</sup> - Отдельные примеры: АЮ. № 234, 236, 237, 241 (все три по Кириллову монастырю), 254; АИ. 1. № 104, 106, 163; ДАИ. 1. № 157; АИ. 3. № 138; 5. № 32 и др.

<sup>562</sup> - ААЭ. 2. № 42 (1646); 4. № 26 (1648); ДАИ. 1. № 21, 113 и др. АЮ. № 108. В Уложении 1649 г. (гл. 16, § 4–5) была сделана попытка запретить такие обмены, но она не имела успеха.

<sup>563</sup> - РИБ. 32. № 229 (1567 г. по Коряжемскому монастырю) или РИБ. 35. № 470 (1638 г. по Прилуцкому монастырю).

<sup>564</sup> - Следует пояснить самые разные значения слова «старец» в древнерусской церковной литературе. Во-первых, старцем часто называли просто пожилого монаха, без священного сана – не иеромонаха; в этом смысле говорят о старце Филофее, авторе сочинений о Москве – третьем Риме; во-вторых, старцами именовались так называемые соборные старцы – те монахи, которые совместно с игуменом управляли монастырем и несли особые послушания; и наконец, старцами

называли также тех пожилых и опытных иноков, которые духовно окормляли послушников и других монахов – это старцы в собственном смысле слова. Примером употребления слова «старец» в разных значениях может служить послание Новгородского архиепископа Симеона Снетогорскому монастырю, где в двух местах слово «старец» обозначает духовного наставника, а в двух других – соборного старца. РИБ. 6. № 45; ср. также: Смирнов. Древнерусский духовник, в: Чтения. 1914. 2. С. 26.

<sup>565</sup> - И. А. Христорождественская церковь в Сергиевом Посаде, в: Чтения. 1891. 3. С. 4–8, 17, 28, 33. Список таких монастырских людей см.: Арсений. Ук. соч., в: Чтения. 1867. 3.

<sup>566</sup> - Это видно, например, из документов Солотчинского монастыря. Доброклонский. Ук. соч. С. 28–29. О монастырских стряпчих см.: Введенский А. Трудовая деятельность стряпчих в северорусских монастырях XVI-XVII вв., в: Север (1923). С. 36–64 (к сожалению, мне недоступна).

<sup>567</sup> - И. А. Христорождественская церковь. С. 8; Щепетов. Ук. соч. С. 115.

<sup>568</sup> - Доброклонский. Ук. соч. С. 24 и след.; ср.: Макарий. 2-е изд. 8. С. 260–262.

<sup>569</sup> - Горчаков. Монастырский приказ. С. 40 и след.

<sup>570</sup> - О взимании податей с монастырских владений см.: Рожков. Сельское хозяйство. С. 221–231; Веселовский. Сошное письмо. 1. 1. С. 300; Владимирский-Буданов. Ук. соч. С. 189; Доброклонский. Ук. соч. С. 61.

<sup>571</sup> - Дьяконов. Очерки (1898). С. 312–316. Он же. Живущая четверть в исторической литературе, в: Рус. ист. журнал. 5 (1918). С. 154–176; Веселовский. Ук. соч. 1. Гл. 1; 2. С. 660. Лаппо-Данилевский. Организация прямого обложения. С. 530 (между прочим, эта работа представляет большую ценность и для историков Церкви). Указ 1630 г. напечатан в: Сторожев. Указная книга Поместного приказа. С. 101–103.

<sup>572</sup> - ААЭ. 1. № 28, 131; АЮ. 1. № 31. 4; АИ. 1. № 71, 74; ср.: Рождественский. Служилое землевладение. С. 138.

<sup>573</sup> - Там же. С. 138; ААЭ. 1. № 200; АИ. 1. № 143; Милюков. Спорные вопросы. С. 17.

<sup>574</sup> - Рождественский. Ук. соч. С. 140–143; Смирнов. Города Моск. государства. 1 (1917). С. 108; Сторожев. К истории сельскохозяйственного быта костромских Ипатьевского и Богоявленского монастырей, в: Чтения. 1894. С. 137.

<sup>575</sup> - Рождественский. Ук. соч. С. 144; такую же точку зрения выразил и Милюков (Спорные вопросы. С. 48, 79).

<sup>576</sup> - ААЭ. 3. № 34, 97–99; ДАИ. 2. № 26, 33 (Кириллов монастырь); ААЭ. 3. № 97 (Псково-Печерский монастырь); ААЭ. 2. № 160 (Прилуцкий монастырь).

<sup>577</sup> - Авраамий Палицын. Сказание, в: РИБ. 13.

<sup>578</sup> - ААЭ. 2. № 135. Особенно большие суммы были взяты из ризницы Троице-Сергиева монастыря; царь Борис взял 15400 рублей, Лжедмитрий – 30000 рублей, царь Василий Шуйский – 20000 рублей, что по тем временам составляло огромное состояние. Макарий. 10. С. 223. Иностранцы, приезжавшие в Москву после Смутного времени, писали о взимании денег с монастырей. Рущинский. Ук. соч., в: Чтения. 1871. 3. С. 144.

<sup>579</sup> - АИ. 4. № 3; Макарий. 11. С. 204; ДАИ. 10. № 34; РИБ. 12. С. 1046–1065, 1188–1215; Милютин. Ук. соч., в: Чтения. 1861. 2. С. 465, 471–477. Так, царь Алексей во время Польской войны взял у Троице-Сергиева монастыря 100000 рублей, у Кириллова монастыря – 10000 рублей, Патриаршая область (в том числе монастыри) выставила 10 000 ратников.

<sup>580</sup> - ААЭ. 1. № 298; Стоглав. Казанское изд. С. 235, 297; АИ. 1. № 154. 2; ААЭ. 4. № 315. ПСЗ. 3. № 1664; Горчаков. Монастырский приказ. С. 41–55.

<sup>581</sup> - АИ. 1. № 115 (1505), 147 (1547); ААЭ. 1. № 164 (1517), 179 (1534); АЮ. 1. № 30. 4 (1554) и др.

<sup>582</sup> - АЮ. 1. № 30. 4; 209. 5; 211; Стоглав. Казанское изд. Гл. 5 и 72.

<sup>583</sup> - ДРВ. 14. С. 196; Стоглав. Казанское изд. С. 235, 297.

<sup>584</sup> - Там же. Гл. 5 и 67; ДАИ. 1. № 46, 48, 114, 130. Примеры несудимых грамот: 1471 г. – Кириллову монастырю. ААЭ. 1. № 95; 1494 г. – Троице-Сергиеву монастырю. Там же. № 131; 1500

г. – Иосифову монастырю. Там же. № 136; 1535 г. и 1551 г. – Троице-Сергиеву монастырю. АЮ. 1. № 97 и 75; 1542 г. – Николаевскому Корельскому монастырю. АИ. 1. № 141; 1547 г. – Строкинской пустыни. Там же. № 147; 1573 г. – астраханскому Троицкому монастырю. Там же. № 184 и др. Примеры передачи судебной власти по духовным делам архиереям: ААЭ. 1. № 386; 2. № 16, 62; 3. № 67; АИ. 2. № 58, 69, 77, 86; АИ. 2. № 65; ДАИ. 2. № 37 и др. Но очень часто несудимой грамотой судебная власть по духовным делам вручалась лично епархиальному архиерею, а не его судебным чиновникам (десятильникам), например: ДАИ. 1. № 44 (1548); ср.: Макарий. 2-е изд. 8. С. 223.

<sup>585</sup> - Макарий. 2-е изд. 8. С. 263–265.

<sup>586</sup> - Там же. С. 265; Горчаков. Монастырский приказ. С. 43, 48, 54–57, 66 и след.

<sup>587</sup> - Там же. С. 91.

<sup>588</sup> - ААЭ. 1. № 155 (1667), 204 (1675); ПСЗ. 1. № 412; Горчаков. Там же. С. 96 и след.

<sup>589</sup> - Там же. С. 99–102; ПСЗ. 2. № 699 (1677). Любопытно, что и после приговоров 1667 и 1675 гг. некоторые монастыри по разным делам продолжали обращаться в Приказ Большого дворца, напр., АИ. 4. № 166.

<sup>590</sup> - Ср. главу I, 1. Уставы прп. Пахомия и свт. Василия Великого составляли основу монашеской жизни в Церкви. Новый период открывается уставом прп. Саввы, составленным прп. Саввой Освященным († 532) для своей лавры в Палестине. Он напечатан в *Cotelerii Ecclesiae graecae monumenta*. 3. P. 222 и след.; ср. также: Bardenhewer. 5. S. 127; Welzer. *Kirchenlexikon*. 2-е изд. 10. S. 1434; Fischer W. *Zu dem Typikon des hl. Sabbas*, в: *BZ*. 8 (1890). S. 306 и след.; Kurz E. *Op. cit.* 3 (1894). S. 167–170; а также: Олтаржевский. Палестинское монашество с IV по VI в. (1896) и Феодосий, иером. Палестинское монашество в IV в., в: *ТКДА* (1899). Устав Саввы содержит некоторые богослужебные указания, ибо он предназначен был для монахов, живущих в отдельных кельях. Богослужебный устав прп. Саввы стал краеугольным камнем православной всеобщей. Мансветов И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в Греческой

и Русской Церкви (1885). С. 168 и след. Прп. Феодор Студит († 826) составил для своего монастыря особый устав, известный под названием Студийского. В противоположность уставу Саввы, предназначенному для келлиотов, устав Феодора имеет характер общежительного устава (РГ. 99. Р. 1704 и след.). В последней четверти X столетия появился так называемый «Устав Святой горы», составленный прп. Афанасием, основателем лавры на Афонской горе (ср.: Meyer Ph. Die Haupturkunde für die Geschichte der Athosklöster (1894). S. 101 и след.). Афонский устав – это обработка Студийского устава: в нем тоже подчеркивается необходимость общежития, но, кроме того, даются особо строгие предписания относительно постов и монастырского благочиния (Мансветов. Ук. соч. С. 222). В последующие столетия византийские общежительные монастыри в основном жили по Студийскому уставу, хотя их богослужебные правила определялись в значительной мере Иерусалимским уставом, как обычно называли устав Саввы. Соколов. Внутреннее состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII в. 842–1204, в: Прав. соб. 1893. 3. С. 122; Leclercq H. Synobitisme, в: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie. 2. Р. 3049–3248 и Monachisme. Ibidem. 11. 2. Р. 1774–1974. Сергей. Ук. соч. 1. С. 33–46, 113 и след.; Голубинский. 2. 2. С. 429.

<sup>591</sup> - Голубинский. 1. 2. С. 320–371, 502–608; 2. 2. С. 428; Мансветов. Там же. С. 113 и след., 121 и след.

<sup>592</sup> - Серебрянский. Ук. соч. С. 261.

<sup>593</sup> - Горчаков М. К истории епитимийных номоканонов православной Церкви (1874). С. 104–110.

<sup>594</sup> - Голубинский. Преподобный Сергей Радонежский и основанная им Троице-Сергиева лавра, в: Чтения. 1909. 2. С. 47, 75–86; 3. С. 103; РИБ. 6. № 21.

<sup>595</sup> - Сказание о Спасо-Каменном монастыре, в: Прав. соб. 1861. 1. С. 203, 206.

<sup>596</sup> - «Духовная грамота» Иосифа, в: ВЧМ. Сентябрь. Ч. 1. С. 551; АИ. 1. № 274; АЮ. 2. № 126.

<sup>597</sup> - Послание (1382) архиепископа Суздальского Дионисия братии Снетогорского монастыря, в: РИБ. 6. № 24 (а также в: АИ. 1. № 5); послание архиепископа Новгородского Симеона в тот же монастырь. Там же. № 45; послание митрополита Фотия от 1488 г. Там же. № 46; послание митрополита Ионы Боголюбскому монастырю во Владимире (ок. 1455). Там же. № 75 (а также в: АИ. 1. № 265); послание митрополита Феодосия Песношскому монастырю (146164). Там же. № 96 (а также в: АИ. 1. № 276).

<sup>598</sup> - Ср. предыдущее примечание. Но довольно характерно, что, например, митрополит Филипп не оспаривает права монахов иметь собственность и после пострижения. РИБ. 6. № 104 (1472), случай с лошадью монаха Памвы.

<sup>599</sup> - Митрополичья уставная грамота, в: РИБ. 6. № 128 (а также в: ААЭ. 1. № 381).

<sup>600</sup> - ВЧМ. Сентябрь. Ч. 1. С. 548, 547.

<sup>601</sup> - Житие Евфросина, в: Памятники старинной русск. литературы. 4 (1862). С. 67–119, 172–179. О Евфросине см.: Серебрянский. Ук. соч. Ср.: Макарий. 2-е изд. 8. С. 129 и след.

<sup>602</sup> - Серебрянский. Ук. соч. С. 508.

<sup>603</sup> - Там же. С. 275–278, 271.

<sup>604</sup> - Мансветов. Ук. соч. С. 298–300. Этот устав известен лишь благодаря его пространному описанию. Описание. 2. 3. С. 730–732; предположение Макария (2-е изд. 6. С. 77–78) о том, что этот устав мог быть составлен учеником Нила Сорского, ошибочно, ибо древнейшие списки его восходят к середине XV в.

<sup>605</sup> - Мансветов. Ук. соч. С. 301–303, 299.

<sup>606</sup> - ВЧМ. Сентябрь. Ч. 1. С. 499–615. Краткое содержание в: Хрущов. Иосиф Волоцкий. С. 59–63, 75–80. Макарий. 2-е изд. 7. С. 61–66.

<sup>607</sup> - В некоторых списках «Духовной грамоты» помещены лишь пространные заголовки обеих этих глав без самого текста. Описание. 2. 2. С. 520.

<sup>608</sup> - Эти главы (ВЧМ. С. 546–563), известные под наименованием «Отвещание любозазорным», часто печатают

отдельно, например, в: ЛЗАК. 2 (1862) или в: Чтения. 1847. № 7 (в сокращении). Воззрения Иосифа на монастырскую жизнь выражены также в 7-м слове его главного творения – «Просветитель», и в послании к неизвестному иноку (ДАИ. 1. № 211).

<sup>609</sup> - Устав, в: ИРИ. 4. С. 673–704; подробный пересказ в: Коноплев. Ук. соч. 96–100 и Макарий. 2-е изд. 7. С. 67; а также Муравьев. Русская Фиваида. С. 20.

<sup>610</sup> - «Завещание» Герасима в: Описание Смоленской епархии (1864). С. 291–295; ИРИ. 3. С. 413; Ключевский. Жития. С. 305; Кадлубовский. Ук. соч. С. 290 и след. Из жития Антония Сийского видно, что в его монастыре тоже был введен общежительный устав. Кадлубовский. Ук. соч. С. 311.

<sup>611</sup> - ДАИ. 1. № 22.

<sup>612</sup> - ПСРЛ. 6. С. 284.

<sup>613</sup> - АИ. 1. № 292.

<sup>614</sup> - ПСРЛ. 6. С. 285.

<sup>615</sup> - Соколов. Внутреннее состояние. С. 325.

<sup>616</sup> - «Предание» Нила (1849). С. XXI-XXII.

<sup>617</sup> - ПСРЛ. 4. С. 278.

<sup>618</sup> - Макарий. 2-е изд. 6. 123–124.

<sup>619</sup> - Стоглав. Гл. 82. Изд. Кожанчикова. С. 244.

<sup>620</sup> - Филарет. Русские святые (1861). Январь. С. 77. Книга глаголемая о святых, в: Чтения. 1887. 4. № 324; Яхонтов. Жития северорусс. подвижников (1882). С. 197–198.

<sup>621</sup> - Филарет. Обзор. 1. С. 377, 363, 266; Попов Н. Описание рукописей моск. Симонова мон., в: Чтения. 1910. 3. С. 233.

<sup>622</sup> - «Духовная грамота» Иосифа в: ВЧМ. С. 552; Зиновий Отенский. Истины показание (1863). С. 901.

<sup>623</sup> - ААЭ. 4. № 204; АИ. 4. № 253; 5. № 75. ПСЗ. 1. № 412.

<sup>624</sup> - ААЭ. 4. № 311, 312; уставная грамота Адриана, в: Временник. 11. С. 30–46.

<sup>625</sup> - Например: РИБ. 6. № 54, 61, 63, 129, 113; АИ. 1. № 37; ААЭ. 1. № 40, 108. О выборах настоятеля братией говорят также уставы Иосифа и Герасима; а также: Стоглав. Гл. 86. Изд.

Кожанчикова. С. 250; АЮ. 2. № 274; Жмакин. Митрополит Даниил. С. 110. О ставропигиальных монастырях: Милаль. Op. cit. S. 672, 675.

<sup>626</sup> - РИБ. 6. С. 54. ОЛДП (1881). С. 89.

<sup>627</sup> - Досифей. Описание Соловецкого монастыря (1836). С. 67.

<sup>628</sup> - Голубинский. 2. 1. С. 700. Иосиф Волоцкий просил Василия III назначить настоятеля и послал ему список с 10 кандидатами. Василий же приказал назначить настоятелем монаха Даниила (из того же монастыря), который не значился в списке. Жмакин. Ук. соч. С. 110; ПСРЛ. 6. С. 288, 289; ААЭ. 1. № 238; АЮ. 1. № 381; РИБ. 6. С. 61. Горский. Описание Троице-Сергиевой лавры. 1 (1890). С. 77, 80, 84, 85, 88, 97, 130, 156. По эпохе царя Алексея: ААЭ. 3. № 262, 307, 331; 4. № 37, 225, 253, 275, 322.

<sup>629</sup> - Преподобные Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский, Пафнутий Боровский, Иосиф Волоцкий, Герасим Болдинский, Елеазар Анзерский, Макарий Калязинский, Антоний Сийский, Евфросин Псковский и др.

<sup>630</sup> - В XVII в., когда настоятель стал назначаться царем, соборные старцы постепенно утратили свою прежнюю роль в управлении монастырем. В Савво-Сторожевском монастыре, пользовавшемся особым благоволением царя Алексея, в 1688 г., например, было лишь три соборных старца, а монахов – более 150. Белокуров. Материалы для русской истории (1888). С. 161.

<sup>631</sup> - Ср. главу XV.

<sup>632</sup> - Горский. Ук. соч. 1. С. 73; ААЭ. 1. № 237. С. 247. Курбский. Сказание (1842). С. 134, 132. О непослушании настоятелю см.: АИ. 1. № 265 и 276 (оба по XV в.).

<sup>633</sup> - Житие Иосифа, неизвестного автора, в: Чтения. 1903. 3. С. 18; Жмакин. Ук. соч. С. 664. Сочинение Даниила: там же. Приложение. С. 55–57. В других сочинениях Даниила также подчеркивается необходимость послушания.

<sup>634</sup> - АИ. 5. № 75; ААЭ. 4. № 311, 312; ПСЗ. 1. № 412.

<sup>635</sup> - Успенский Н. О больших строителях Кирилло-Белозерского монастыря, в: Чтения. 1897. 1. С. 3, 4, 11–12, 17.

<sup>636</sup> - Голубинский. 1. 2. С. 692; АИ. 1. № 100, 192, 292; 3. № 69; ДАИ. 3. № 87; ААЭ. 1. № 381; 3. № 47, 104, 294 и др.; Кедров. Авраамий Палицын, в: Чтения. 1880. 6. С. 18. Горчаков. Монастырский приказ. С. 78.

<sup>637</sup> - ВЧМ. Сентябрь. С. 607; ААЭ. 1. № 221; 3. № 298; АИ. 1. № 212; Макарий, еп. Историческое описание Красногорского мон., в: Чтения. 1880. 3. С. 81; Богословский. Ук. соч. 1. С. 72; Белокуров. Материалы (1888). С. 164; Доброклонский. Ук. соч. С. 11.

<sup>638</sup> - ВЧМ. Сентябрь. С. 607.

<sup>639</sup> - ААЭ. 3. № 298.

<sup>640</sup> - АИ. 1. № 25, 178; 5. № 65, 195; ААЭ. 4. № 144.

<sup>641</sup> - Серебрянский. Ук. соч. С. 472; ВЧМ. Сентябрь. С. 600, 605, 588–590; житие Варлаама Хутынского, в: ОЛДП (1881). С. 72, 78, 80, 93; ААЭ. 2. № 298; ИРИ. 7. С. 193, 194; Доброклонский. Ук. соч. С. 11, 14; Макарий, еп. Ук. соч. С. 81; Богословский. Ук. соч. С. 72; Белокуров. Материалы. С. 164; АИ. 1. № 212; ААЭ. 1. № 56, 75.

<sup>642</sup> - Голубинский. 1. 2. С. 689. Число иеромонахов и иеродиаконов было различным: так, в Кирилловом монастыре в 158283 г. было 7 иеромонахов и 3 иеродиакона; в Савво-Сторожевском монастыре в 1688 г. насчитывалось 20 иеромонахов и 15 иеродиаконов. АИ. 1. № 212; Белокуров. Материалы. С. 164.

<sup>643</sup> - См.: Stiglmayr J. Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysios, в: Zeitschrift für Katholische Theologie. 22 (1898). S. 246 и след.; Holl K. Enthusiasmus und ВуЯgewalt (1898). S. 205 и след.; Heiler. Urkirche und Ostkirche. 1 (1937). S. 375; Лебедев П. Наука о богослужении православной Церкви. 2 (1881). С. 169; Антоний (Храповицкий), митр. Опыт христианского православного катехизиса (1924). С. 65.

<sup>644</sup> - Ср. примеч. 67.

<sup>645</sup> - Голубинский. 1. 2. С. 668.

<sup>646</sup> - Рождественский. Ук. соч. С. 105–107; Богословский. Ук. соч. С. 82, 77.

<sup>647</sup> - АИ. 1. № 211; ААЭ. 2. № 11; РИБ. 12. С. 1218 и др.; Зверинский. 2. № 1247, 122, 924.

<sup>648</sup> - Так, настоятель Хлыновского Успенского монастыря, который к тому же был «мирским» монастырем, требовал по 10 рублей вклада, что по тому времени (1559) было большой суммой. ААЭ. 2. № 11.

<sup>649</sup> - Никольский. Общинная и келейная жизнь, в: Христ. чт. 1907. 8. С. 181, 184; АИ. 1. № 214.

<sup>650</sup> - Голубинский. 1. 2. С. 668–670; Милаль. Op. cit. S. 657. О чине пострижения в: Maltzew. Begrđbnis-Ritus (1898). S. 202–203; Чин пострижения XVII в., в: ОЛДП. 24 и 63; Иннокентий, архим. Пострижение в монашество (1899); Пальмов И. Чины пострижения в Восточной православной Церкви (1914). О религиозной символике отдельных частей иноческого облачения: Oppenheimer Ph. Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum (1932). Ср. также: Голубинский. 1. 2. С. 675–686.

<sup>651</sup> - Милаль. Op. cit. S. 658.

<sup>652</sup> - Ibidem; Maltzew. Op. cit. S. 203–204, 280; Heiler. Op. cit. 1. S. 382–384. О чине пострижения в современной греческой Церкви см. Spunda F. Griechische Mönche (1928). S. 27–44 (с отрывками из чинопоследования). Раевский. Евхологион. 3. С. 199–217; Kattenbusch. 1. S. 529–536.

<sup>653</sup> - В: Серебрянский. Ук. соч. С. 265–267 (в отрывках).

<sup>654</sup> - Там же. С. 571 и след. (по-немецки: моя книга «Leben und Lehre der Starzen» S. 65–70).

<sup>655</sup> - Kirchhoff P. Kilian, O. F. M. Das heilige Jahr – der heilige Dienst, в: Der christliche Osten. Изд. Г. Вундерле (1939). S. 75. Еще о содержании и развитии богослужений: Heiler. 1. S. 335–364; Kattenbusch. 1. S. 447–456. Лебедев. Ук. соч. 2. С. 44–82.

<sup>656</sup> - См. прекрасные переводы православных песнопений, сделанные П. К. Кирххофом: 1. Die Ostkirche betet. 4 т. (1934–1937); 2. In paradisum. Totenhymnen (1939); 3. Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen (1940). 4. Über Dich freut sich der Erdkreis.

Marienhymnen (1940); здесь содержательное предисловие. А также: Zankow. Op. cit. S. 93–99. «Ибо ничто, – говорит св. Иоанн Златоуст, – так не возвышает и не окрыляет душу, не отрешает ее от земли, не избавляет от уз тела, не располагает любомудрствовать и презирать все житейское, как согласное пение и стройно составленная божественная песнь. Природа наша так услаждается напевами и имеет к ним склонность, что и грудные дети, когда плачут и бывают беспокойны, усыпляются ими». Слово на 41-й псалом; цит. по: Kayser Joh. Beitrage zur Geschichte und Erkldrung der älteren Kirchenhymnen. 2-е изд. 1881. S. 47. О греческой (православной) гимнологии см. также: Christ W. Uber die Bedeutung von Hirmoi. Troparia und Kanon in der griechischen Poesie des Mittelalters, в: Sitzungsberichte bayer. Ak. d. Wiss. 1870. 2; Jacobi L. Zur Geschichte der griechischen Kirchenlieder, в: Z. f. KG (1882); Meyer W. Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung, в: Abh. bayer. Ak. d. Wiss. 17. 2 (1885). Krumbacher (1897). S. 655 и след.

<sup>657</sup> - См. Wunderle G. Aus der heiligen Welt des Athos. Studien und Erinnerungen (1937. Das östliche Christentum. 2).

<sup>658</sup> - Ср. примеч. 651; а также: Вдumer S. Geschichte des Breviers (1895); Leclercq H. Briviaire, в: Dictionnair d'Archйologie chrйtienne et de liturgie. 2. 1 (1925). P. 1262–1316.

<sup>659</sup> - Каждый день недели посвящен какому-либо событию из истории нашего спасения или святым: понедельник – св. ангелам; вторник – Предтече и Крестителю Иоанну; среда – предательству Иуды; четверг – св. апостолам, чудотворцам и святителям; пятница – Страстям Христовым и св. Кресту; суббота – св. исповедникам, мученикам и всем святым; воскресенье – Воскресению Христову и Св. Троице. Преблагословенной Матери Божией Марии посвящены все дни недели, но сугубо среда, пятница и воскресенье. См. прекрасные размышления на эту тему: Киприан, иером. Крины молитвенные. Белград, 1928. С. 57–208.

<sup>660</sup> - В православной Церкви счет дней недели начинается не с воскресенья, но с понедельника; началом суток считается не полночь, а 6 часов вечера; часы считаются начиная с 6 часов

утра. В течение дня монахи должны служить: вечером (в 6 часов) вечерню, за ней следует повечерие, ночью (в 12 часов) полунощница, рано утром (в 3 часа) утренняя; утром (в 6 часов) первый час; в 9 часов – третий час; в полдень – шестой, в 3 часа пополудни – девятый час. Литургия совершается между третьим и шестым часом. В чинопоследовании этих дневных богослужений есть определенные отличия от римо-католических дневных служб. Ср.: Вдумер. Op. cit. S. 31–130.

<sup>661</sup> - Последовательность совершения богослужений дневного круга определяется Уставом (Типиконом). О развитии и составе Типикона см.: Мансветов. Ук. соч. С. 269 и след. О многочисленных списках древних уставов см. фундаментальную работу: Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Востока. 2 т. (1894, 1916). А также: Kattenbusch. 1. S. 479 и след.; Сергей, архим. Ук. соч. 2 т. (187576); Никольский К. Пособие к изучению устава (1884, 1908); Скабалланович М. Толковый Типикон. 2 т. (191113); Вдумер. S. 31 и след.; Heiler. 1. S. 297, 299 и след.

<sup>662</sup> - Мансветов. Ук. соч. С. 78, 127, 294–296, 298 и след.; Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в Древней России до XVI в. (1881); Дмитриевский А. Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков, в: Прав. соб. 1882–1883; он же. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. (1884). Леонид, архим. О славянских переводах церковного богослужебного устава, в: Чтения. 1867. 2; Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности (1882); Лисицын М. Первоначальный славяно-русский Типикон (1911). Первый печатный Типикон Русской Церкви вышел в Москве в 1610 г.

<sup>663</sup> - Мансветов. Там же. С. 269, 275, 284, 304; Голубинский. 1. 1. С. 320–329, 330–377, 507; 2. 2. С. 406; Макарий. 2-е изд. 8. С. 77.

<sup>664</sup> - Голубинский. 2. 2. С. 428–433; Одинцов. Ук. соч. С. 40. Мансветов. Ук. соч. С. 271.

<sup>665</sup> - Макарий. 2-е изд. 8. С. 78.

<sup>666</sup> - Серебрянский. Ук. соч. С. 368–371; АИ. 1. № 478.

<sup>667</sup> - Мансветов. Ук. соч. С. 301; Макарий. 2-е изд. 8. С. 77.

<sup>668</sup> - О диптихах см. Leclercq H. Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIIIe siècle. 2 (1917). P. 333 и след. Обиходники: 1. Иосифова монастыря (158990), в: Леонид, архим. Монастырские столовые обиходники, в: Чтения. 1880. 3. С. 5–22; 2. Новоспасского монастыря в Москве (2-я половина XVII в.). Там же. С. 24; 3. Троице-Сергиева монастыря (1 – за годы 1445–1533, 2 – за годы 1533–1547), в: Горский. Истор. описание. 2 (1900). С. 16–44. Мансветов. Ук. соч. С. 301.

<sup>669</sup> - О постах в Восточной Церкви: Мансветов. О постах православной восточной Церкви, в: Прибавления. 1885. 36. С. 355–399; 37. С. 630–698; Holl K. Die Entstehung der vier großen Fastenzeiten in der griechischen Kirche. в: Gesammelte Aufsätze. 2 (1928) (а также в: Abh. d. Berl. Ak. 1923; Phil-hist. Kl. № 5); Вдумер. Op. cit. S. 63–67; Голубинский. 1. 2. S. 399–462; 2. 2. С. 607.

<sup>670</sup> - Лебедев. Ук. соч. С. 84–91.

<sup>671</sup> - Перец в XVI в. считался деликатесом. Митрополит Филипп в своем послании в Соловецкий монастырь особо упоминает о пожаловании братии обители 1 фунта перца; см. это послание в: Федотов Г. Святой Филипп, митрополит Московский (1928). С. 222.

<sup>672</sup> - Обиходник Иосифова монастыря. С. 7, 8, 17, 22, 13, 16. Если сравнить этот обиходник с обиходником Новоспасского монастыря, мы увидим, как далеко зашло там обмирщение монастырского быта. Монахи получали там самые лучшие сорта волжской рыбы, лучшие маринованные грибы, пироги с сыром, икру, размазю с медом и др. Если в Иосифовом монастыре в XVI в. братия и монастырские слуги имели одинаковый стол (с. 9), то в Новоспасском монастырские слуги получали другую, более простую трапезу (с. 24).

<sup>673</sup> - РИБ. 4. С. 1210, 1419. Значение поста как аскетического делания особо подчеркивается в «Слове о Филипповом посте», написанном в конце XV или начале XVI в; Архангельский. Нил Сорский. С. 215, 217.

<sup>674</sup> - Описание. 2. 1. С. 239; Виноградов. Уставные чтения, в: БВ. 1912. 4. С. 785.

<sup>675</sup> - ВЧМ. Сентябрь. С. 505–513; ср. также его послание «О епитимьях» в: Смирнов. Древнерусский духовник (1899). Приложение VI. Особенно с. 109, 110, 111. То же самое в уставе прп. Корнилия Комельского, в: ИРИ. 4. С. 669.

<sup>676</sup> - Максим Грек. Соч. 2. С. 241, 243; Послание Артемия «Неизвестному», в: РИБ. 4. С. 1399.

<sup>677</sup> - Ср. его биографию в РБС.

<sup>678</sup> - Прав. соб. 1863. 3. С. 209.

<sup>679</sup> - Вассиан, в: Прав. соб. 1863. 3. С. 109; Максим Грек. Соч. 2. С. 37, 89, 41, 110, 131, 104, 262; Даниил, митр. О иноческом законе и правиле общего жития, в: Жмакин. Ук. соч. Приложение. С. 644, 666 и след.; Стоглав. Гл. 5.

<sup>680</sup> - Зиновий Отенский. Истины показание (1863). С. 899.

<sup>681</sup> - Ср. мою статью, в: Kyrios. 4 (1939). S. 29–38; Жмакин. Ук. соч. Приложение. С. 39–44.

<sup>682</sup> - ПСЗ. 1. № 412. ААЭ. 4. № 161; АИ. 5. № 112; а также ААЭ. 4. № 311, 312.

<sup>683</sup> - Стоглав. Гл. 5. С. 49, 52; Зиновий Отенский. Ук. соч. С. 899; характеристика монахов особножительских монастырей у митрополита Даниила в его сочинении «О различии иноческого жития», в: Жмакин. Ук. соч. Приложение. С. 660. О Кирилловом и Троице-Сергиевом монастыре (1590), в: ДАИ. 1. № 135.

<sup>684</sup> - Никольский. Общинная и келейная жизнь, в: Христ. чт. 1907. 224. С. 157, 173 и след.; АИ. 1. № 204. О времени написания этого послания: Никольский. Когда было написано обличительное послание царя Ивана Васильевича IV в Кирилло-Белозерский монастырь, в: Христ. чт. 1907. 223. С. 852.

<sup>685</sup> - См. «Челобитье». Изд. Г. Кунцевича (1912).

<sup>686</sup> - Устав Евфросина, гл. 11; Иосифа, гл. 2; Корнилия, гл. 13; ср.: РИБ. 6. С. 209, 602; а также: «Беседа». Изд. Дружинина. С. 13, 21.

<sup>687</sup> - АИ. 1. № 204; Стоглав. Гл. 52.

<sup>688</sup> - ААЭ. 4. № 161. Ср.: Там же. № 311, 312; АИ. 5. № 7, 75.

- <sup>689</sup> - Жмакин. Ук. соч. С. 650–690. Здесь помещены послания Даниила.
- <sup>690</sup> - Чудецкий, в: ТКДА. 1877. 4. С. 73.
- <sup>691</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 54.
- <sup>692</sup> - АИ. 1. № 212. В Нило-Сорской пустыни в 1508 г. было только 12 иноков. Макарий. 2-е изд. 7. С. 44.
- <sup>693</sup> - Ключевский. Опыты (1913). С. 36; в 1568 г. в Соловецком монастыре спасалось 200 монахов. Федотов. Ук. соч. С. 224.
- <sup>694</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 55; Чтения. 1884. 4. С. 23.
- <sup>695</sup> - Богословский. Ук. соч. 1. С. 72; в Красногорском монастыре (Холмогорский уезд), основанном в 1606 г., в 1624 г. было 9, а в 1677 г. 12 монахов, хотя уже в 1661 г. туда переселились 17 иноков из Киевской митрополии. Макарий, еп. Истор. описание Красногорского мон., в: Чтения. 1880. 3. С. 62, 81. О переселении монахов из Южной Руси в северорусские обители см. также: Харлампович К. Ртищевская школа, в: БВ. 1913. 5. С. 8.
- <sup>696</sup> - Белокуров. Материалы. С. 164.
- <sup>697</sup> - На реке Свири вырос Вознесенский монастырь, в котором в 1684 г. было 5 иноков, а в 3–4 км от него стоял другой монастырь. Никольский, в котором спасалось лишь 3 монаха. Белокуров. Там же. С. 445.
- <sup>698</sup> - В 1724 г. Синод насчитал 14534 насельника в мужских и 10673 насельницы в женских монастырях. Чудецкий, в: ТКДА. 1877. 10. С. 46.
- <sup>699</sup> - Милаль. Op. cit. S. 672, 675.
- <sup>700</sup> - Ср.: Goetz L. K. Staat und Kirche in AltruЯland. Kiever Periode. 988–1240 (1908). S. 151–154; (устав св. князя Владимира), а также: Макарий. 2-е изд. 8. С. 143–168, 176, 202; Hermann. Op. cit. S. 23 и след.
- <sup>701</sup> - Макарий. 8. С. 220; 10. 207, 209; АИ. 1. № 224, 232, 234, 235, 240; 2. 58, 86, 77; ААЭ. 1. № 386; 2. № 14, 62; 3. № 67; РИБ. 2. № 190.
- <sup>702</sup> - АИ. 1. № 46, 114, 130 и др.

<sup>703</sup> - АИ. 1. № 46, 114; ААЭ. 2. № 62. Одновременно были выданы жалованные грамоты новому патриарху и некоторым епископам: СГГД. 2. № 73; ААЭ. 3. № 109; АИ. 1. № 148.

<sup>704</sup> - ААЭ. 2. № 17; Досифей. Описание Соловецкого монастыря. 3. С. 205. ДАИ. 1. № 148; ААЭ. 2. № 14; 3. № 285.

<sup>705</sup> - ААЭ. 2. № 164 (также СГГД. 3. № 7). Жалованная грамота содержала особый пункт, касавшийся уголовных дел, которые по-прежнему подлежали светскому суду.

<sup>706</sup> - Горчаков. Мон. приказ. С. 91. Ср. различные документы в: Записки ОРСА. 2 (1861); ААЭ. 3. № 225, 262, 275.

<sup>707</sup> - ПСЗ. 1. 412.

<sup>708</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 95. ПСЗ. 1. № 442 (1669 г., приговор по уголовным делам), или ААЭ. 4. № 204 (1675). В 1667–1675 гг. в результате деятельности Духовного приказа (отделение Монастырского приказа), созданного, вероятно, уже после 1667 г., нарушен был приговор 1667 г., так что потребовался приговор Собора 1675 г. Каптерев. Светские архиерейские чиновники. С. 211. Новые трения обнаружались при Петре Великом, что побудило патриарха Адриана составить сборник постановлений по вопросам церковного суда. Калачов Н. О значении Кормчей в системе древнего русского права, в: Чтения. 1847. 4. Приложение 4. С. 11–80: «Статьи о святительском суде». Эти «Статьи о святительском суде» опираются на постановления Стоглава, на жалованную грамоту 1625 г. (подтвержденную в 1657 г.) и на распоряжения патриарха Иоасафа 1668 и 1671 гг. Там же. С. 15, 16, 67, 69. Более того, патриархия вновь составила сборник ярлыков татарских ханов о правах Церкви, который, однако, не был предъявлен царю для утверждения (там же. С. 2).

<sup>709</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 84–86; а также в: Чтения. 1912. 2. 2. Смесь. С. 39–41.

<sup>710</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 85.

<sup>711</sup> - ПСРЛ. 4. С. 157–158, 165; 8. С. 219, 230; 6. С. 252.

<sup>712</sup> - АИ. 1. № 173.

<sup>713</sup> - Макарий. 11. С. 96.

<sup>714</sup> - Геронтий, архим. Волоколамский Иосифов монастырь. С. 44–45.

<sup>715</sup> - Геронтий. Там же. С. 45.

<sup>716</sup> - Ср.: Ключевский. Жития. С. 291. Недаром Иосиф именуется в тропаре «российской звездой». Геронтий. Там же. С. 48. Еще в XIX в. монахи делали списки с устава Иосифа. Попов Н. Собрание рукописей Симонова монастыря, в: Чтения. 1910. 2. С. 14, 15.

<sup>717</sup> - Макарий, еп. Христианство в пределах Архангельской епархии, в: Чтения. 1878. 3. С. 52.

<sup>718</sup> - Горский. Описание. 2. С. 122–123.

<sup>719</sup> - Филарет. Обзор. 1. С. 234.

<sup>720</sup> - ААЭ. 4. № 311; Барсуков. Источники русской агиографии. С. 218. Житие Илариона в: Труды Владимирской уч. архивной комиссии. 10 (1908). Небольшая работа: Иероним. Жизнь Илариона, митрополита Суздальского (1867) – была мне недоступна.

<sup>721</sup> - Чистович И. Новгородский митрополит Иов, в: Странник. 1861. 2; работы: Постников. Афанасий, первый архиепископ Холмогорский (1866); Верюжский. Афанасий, архиепископ Холмогорский (1914) – к сожалению, тоже нам недоступны. Ср. также: ПБЭ. 1. С. 1087; 2. С. 181, 182.

<sup>722</sup> - Основную литературу о Никоне см. в главе XII.

<sup>723</sup> - Федотов Г. Святой Филипп, митрополит Московский (1928). Особенно с. 120–137, 206–220; Рождественский С. Митрополит Филипп, в: РБС.

<sup>724</sup> - Федотов. Там же. С. 104.

<sup>725</sup> - О канонизациях в XVII-XIX вв. см.: Голубинский. История канонизации в Русской Церкви (1903).

<sup>726</sup> - Ср. главу III, 4.

<sup>727</sup> - Ключевский. Жития. С. 319; Голубинский. История канонизации. С. 130.

<sup>728</sup> - Там же. С. 120; Коноплев. Ук. соч., в: Чтения. 1895. 4. С. 86–101.

<sup>729</sup> - Голубинский. Ук. соч. С. 117; Макарий, еп. Историч. сведения об Антониевом Сийском мон., в: Чтения. 1878. 3.

<sup>730</sup> - Голубинский. Ук. соч. С. 155, 314; Нилова пустынь, в: Чтения. 1875. 3; Успенский В. Историческое описание Ниловой Столобенской пустыни (1867. 3-е изд. 1886).

<sup>731</sup> - Голубинский. Ук. соч. С. 132; Ключевский. Ук. соч. С. 392; Серебрянский. Ук. соч. С. 317–326, 538–545, 568 и след. (житие Никандра).

<sup>732</sup> - Назовем лишь некоторых особенно знаменитых подвижников: Геннадий Вологодский († 1565), Иродион Илоезерский († 1564), Иосиф Заоникиевский († 1612); Адриан Андрусковский († 1549), Адриан Пошехонский († 1550), Симон Сойгинский († 1561), Зосима Ворбозомский († 2-я половина XVI в.), Леонтий Лехновский († 1611), Арсений Новгородский († 1570), Мартирий Зеленецкий († 1603), Агапит Маркушевский († 1584), Игнатий Вологодский († 1592), Сергей Шухтовский († 1609), Христофор Коряжемский († ок. 1572), Феодосий Тотемский († 1568), Ферапонт Монзенский († 1591). Ср.: Словарь исторический о святых (1836. 2-е изд. 1862); Голубинский. Ук. соч; Барсуков. Ук. соч.

<sup>733</sup> - ИРИ. 4. С. 64; известие о его происхождении из семьи Бельских легендарно.

<sup>734</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 323; Словарь (1862). С. 105–107; Голубинский. Ук. соч. С. 158; Платонов. Древнерусские сказания о Смутном времени. С. 293.

<sup>735</sup> - ИРИ. 6. С. 366; Ключевский. Ук. соч. С. 334; Словарь (1862). С. 181.

<sup>736</sup> - Ключевский. Ук. соч. С. 346; ИРИ. 3. С. 607; Голубинский. Ук. соч. С. 129, 136.

<sup>737</sup> - Яхонтов. Жития северорусских подвижников. С. 197 и след.; Книга глаголемая о святых, в: Чтения. 1887. 4. № 324. Житие Елеазара в: Прав. соб. 1860. 1.

<sup>738</sup> - См., например, послание Ивана IV Казанскому архиепископу Гурию, в: АИ. 1. № 241; а также Уложение 1649 г. Гл. 20, 21, 26; ДАИ. 5. № 241–244; Макарий. 10. С. 72; АИ. 5. №

69, 75; послание архиепископу Сибири, в: Иванов. Описание государственного архива старых дел. 1 (1850). С. 263.

<sup>739</sup> - Доброклонский. Руководство по истории Русской Церкви. 12 (1889). С. 131, 132.

<sup>740</sup> - Макарий. 2-е изд. 6. С. 357; Голубинский. История канонизации. С. 148; Серебрянский. Ук. соч. С. 342–344; Ключевский. Жития. С. 236.

<sup>741</sup> - Русская Церковь в северном Поморье в XV-XVII вв., в: Прав. соб. 1860. 2. С. 3 и след.

<sup>742</sup> - Шестаков П. Просветитель лопарей архимандрит Феодорит и святой Трифон Печенгский, в: ЖМНП. 1868. 7. С. 242 и след.; Макарий. 2-е изд. 6. С. 330–332.

<sup>743</sup> - Житие Трифона в: Прав. соб. 1859. 2. С. 89–120; ИРИ. 4. С. 582; Голубинский. Ук. соч. С. 156; Шестаков. Ук. соч.

<sup>744</sup> - ААЭ. 1. № 241; ДРВ. 5. С. 241; Покровский И. Казанский архиерейский дом (1902). С. 6. Казанский архиепископ (а позже митрополит) по чести занимал третье место среди архиереев (1 – Московский. 2 – Новгородский). ДАИ. 4. № 102; СГГД. 2. С. 59.

<sup>745</sup> - ДАИ. 1. № 97; Гессен Г. Жизнь пленных в Московском государстве, в: Русское прошлое. 2 (1923). С. 61. По истории христианской миссии в Понизовье см.: Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год, в: Чтения. 1880. 1; Никольский Н. В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI-XVIII вв., в: Изв. Каз. 28. 1 (1912); Смирнов И. Н. Черемисы, в: Изв. Каз. 6 (1889); он же. Вотяки, в: Изв. Каз. 8. 2 (1890); он же, Пермьяки, в: Изв. Каз. 9. 2 (1891); он же. Мордва, в: Изв. Каз. 10–12 (1892–1895); Перетяткович Г. Ук. соч. (1877 и 1882); а также старые работы Н. Н. и Н. А. Фирсовых (1864 и 1868). О пожаловании имений новокрещенной татарской знати см. множество документов, в: Архив князя В. И. Баюшева. Материалы исторические и юридические района бывшего Приказа Казанского дворца. 1 (1882).

<sup>746</sup> - 1. Макарий. 10. С. 72; Можаровский. Ук. соч. С. 7, 23; ААЭ. 1. № 358.

- <sup>747</sup> - Можаровский. Ук. соч. С. 23, 30, 32. ПСЗ. 2. № 867; Уложение 1649 г. Гл. 16. § 44; 20. § 70–71; 25. § 24. Об обращении некоторых татарских князей см.: Вельяминов-Зернов. Исследование о касимовских царях. 3 (1866). С. 207–215.
- <sup>748</sup> - Воздвиженский И. История рязанской иерархии. С. 122.
- <sup>749</sup> - Словцов. Историческое обозрение Сибири. 1 (1836). С. 58.
- <sup>750</sup> - Это послание в: Иванов. Описание. 1 (1850). С. 263.
- <sup>751</sup> - АИ. 5. № 69, 75; Быстров Ф. Первые христиане в Сибирском крае (1586–1631), в: Прав. об. 1866. 2. С. 377; Сумароков. Миссионерство в Сибири, в: Христ. чт. 1883. 9–10; 1884. 5–6.
- <sup>752</sup> - Писцовые книги Московского государства. 1. 1. С. 76, 279, 611 и др.
- <sup>753</sup> - Серебрянский. Ук. соч. С. 325.
- <sup>754</sup> - Макарий. 7. С. 299; АИ. 1. № 204.
- <sup>755</sup> - Herberstein. Moskovia. Изд. В. ф. д. Штайнена (1926); S. 92; Чтения. 1884. 4. С. 24.
- <sup>756</sup> - Филарет. История Русской Церкви. 3. С. 211.
- <sup>757</sup> - ДАИ. 1. № 149; Зверинский. 3. № 2231; Гессен. Ук. соч. С. 61.
- <sup>758</sup> - Филарет. Ук. соч. 4. С. 240; Чтения. 1863. 4. Приложение. С. 22.
- <sup>759</sup> - Белокуров. Материалы. С. 163, 166.
- <sup>760</sup> - Арсений. Ук. соч. С. 3; Досифей. Описание Соловецкого мон. 1 (1853). С. 267 и след.
- <sup>761</sup> - Петров В. Монастырская голышня, в: Дела и дни. 1923. 3.
- <sup>762</sup> - О внешней истории этого религиозного движения см.: Gehring Joh. Die Sekten der russischen Kirche (1898). S. 11–16; Arndt A., в: Z. f. Kath. Th. 38 (1914). Kostomarov N. Russische Geschichte in Biographien. Leipzig, 1886. S. 292–322; Макарий. 6. С. 81–118; Голубинский. 2. 1. С. 560–607; Панов. Ересь жидовствующих, в: ЖМНП. 1877. 2; Никитский. Очерк из

внутренней истории Церкви в Великом Новгороде, в: там же. 1879. 7; Ильинский Ф. Митрополит Зосима и дьяк Федор Курицын, в: БВ. 1905. 10. С. 212–235; Долгов С. Московский Собор 1490 г. против жидовствующих, в: Чтения. 1902. 3. С. 113; Седельников А. Собор 1490 г. об инквизиции, в: Труды комиссии по древнерусской литературе. 1 (1932). С. 33–58; а также: Religion in Geschichte und Gegenwart. 4 (1930). S. 2159–2165 (с ошибками); старая работа: Сервицкий. Опыт исследования о ереси новгородских еретиков, в: Прав. об. 1862. 6–8, – уже устарела.

<sup>763</sup> - Макарий. 2-е изд. С. 7. 184; Голубинский. 2. 1. С. 606; 2. 2. С. 219. Ср. не утратившую своей ценности до сих пор работу П. Знаменского (напечатанную анонимно) «Просветитель прп. Иосифа Волоцкого», в: Прав. соб. 1859. 3; Хрущов. Ук. соч. С. 133.

<sup>764</sup> - Holzward. Op. cit. S. 264.

<sup>765</sup> - Нельзя считать, что религиозные корни этого движения окончательно выяснены. Бочановский В. (Русские вольнодумцы XIV-XVI вв., в: Новое слово. 1896. 12. С. 170) связывает воззрения жидовствующих с гуситами; Ф. Ильинский, напротив, возводит их к воззрениям богомилов (Русские богомилы XV в., в: БВ. 1905. 6. С. 447). В сущности, воззрения этой секты имели явную рационалистическую окраску; их учение опиралось в основном на Ветхий Завет и отрицало учение Нового Завета о Троице и о Лице Христа, а также почитание Креста и икон; кроме того, они были настроены против церковной иерархии и монашества. Научную полемику см. также в: Перетц В. Новые труды о жидовствующих XV в. и их литература, в: Унив. Киев. 1908. 10; Бедержицкий. Заметки к литературе о жидовствующих, в: Рус. фил. в. 1911. 3–4; он же. Литературная деятельность жидовствующих, в: ЖМНП. 1912. 3; а также Сперанский. Ук. соч. и Петухов. Ук. соч.

<sup>766</sup> - Макарий. 2-е изд. 7. С. 187.

<sup>767</sup> - Издатель «Просветителя» (4-е изд. Казань, 1904) выразил мнение, что первые 11 слов составлены раньше

последних пяти слов (12–16), вскоре после Собора 1490 г. (с. 15).

<sup>768</sup> - «Кроме писаний Ветхого и Нового Завета, к которым он причисляет апокрифические и неканонические книги, Иосиф наделяет непогрешимостью творения отцов, мученические акты и жития... Непогрешимость божественных писаний и церковного предания, недопустимость тут какой бы то ни было критики – для Иосифа само собой разумеются», – считает Хольцварт (Holzwart. Op. cit. S. 266, 268); ср. перечисление отдельных разделов учения Иосифа (Ibidem. S. 293, 311).

<sup>769</sup> - «Просветитель» (1857). С. 539, 597, 601, 604, 588.

<sup>770</sup> - Послание к Нифонту, в: РИБ. 6. С. 825.

<sup>771</sup> - Чтения. 1847. 1.

<sup>772</sup> - ДРВ. 16 (1791). С. 423–424.

<sup>773</sup> - Жмакин. Ук. соч. С. 406–424 (сочинение Даниила).

<sup>774</sup> - ДРВ. 16 (1791). С. 424, 428; об участии Вассиана в составлении послания ср.: Хрущов. Ук. соч. С. 188; Жмакин. Ук. соч. С. 69.

<sup>775</sup> - Ср.: Жмакин. Ук. соч. С. 69; Приложения. 10. С. 506.

<sup>776</sup> - Прав. соб. 1863. 3. С. 199, 201, 204.

<sup>777</sup> - ААЭ. 1. № 239. С. 253.

<sup>778</sup> - РИБ. 4. С. 1221, 1384, 1232.

<sup>779</sup> - О взглядах Башкина: ААЭ. 1. № 239, 238. Макарий. 2-е изд. 6. С. 250–258; Голубинский. 2. 1. С. 821–825

<sup>780</sup> - Уже в 30-е гг. XVI в. в Москве появились первые известия о Лютере, это видно из сочинения «О Лютере и его ереси», составленного в 1536 г. Попов А. Обзор хронографов русской редакции. 2 (1869). С. 130. Максим Грек написал опровержение на Лютера, в основном касательно почитания икон (Соч. 1. С. 485–494). Еще до польского сейма 1552 г., который предоставил шляхте свободу вероисповедания, в Польшу и Литву проникло учение Кальвина, и в то же время здесь быстро распространялось социнианство. Ср.: Vцlker K. Kirchengeschichte Polens (1930); Grabowsky Th. Z dziejow literatury Kalvinskiej w Polsce (1906); Любович Н. История Реформации в

Польше. Кальвинизм и антитринитарии (1883); Wotschke Th. Geschichte der Reformation in Polen (1901); Соколов. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв. (1880).

<sup>781</sup> - Ср. попытку Голубинского реконструировать биографию Артемия (2. 1. С. 832–836); а также: Садковский. Ук. соч. С. 60–85.

<sup>782</sup> - Макарий. 2-е изд. 6. С. 265.

<sup>783</sup> - Голубинский. 2. 1. С. 835.

<sup>784</sup> - РИБ. 4. Здесь опубликованы 14 сочинений Артемия. 5 из них относятся к московскому периоду его жизни (с. 1359–1373, 1382–1390, 1390–1400, 1400–1420, 1432–1441); 9 написаны были в Литве (после 1555 г.): 1-е: с. 1201–1266; 2-е: с. 1266–1273; 3-е: с. 1273–1287; 4-е: с. 1287–1328; 5-е: с. 1423–1432; 6-е: с. 1420–1423; 7-е: с. 1441–1448; 8-е: с. 1328–1359; 9-е: с. 1373–1381. Особенно важны: 1. К люторским учителем; 4. К еретику Симону Будному; 5. к нему же. См. также: Плисс В. Симон Будный и Реформация в Литве, в: Христ. чт. 1911. 2, 9, 10.

<sup>785</sup> - РИБ. 4. С. 1228, 1259, 1261, 1249.

<sup>786</sup> - Там же. С. 1223, 1260, 1224, 1261, 1236, 1271.

<sup>787</sup> - Там же. С. 1261.

<sup>788</sup> - Там же. С. 1232, 1275, 1342.

<sup>789</sup> - Там же. С. 1278, 1343, 1298, 1299.

<sup>790</sup> - Там же. С. 1341, 1335, 1406, 1303, 1324, 1275, 1301, 1444, 1384, 1407.

<sup>791</sup> - Симон Будный вначале был, вероятно, греко-православного исповедания, позже он стал кальвинистом и в середине XVI в. служил кальвинистским пастором в местечке Клецк (под Минском в Литве), где ревностно проповедовал кальвинистское учение. Он написал два сочинения: 1. Катехизис (1562, на белорусском языке) и 2. Об оправдании человека (порусски). Впоследствии Будный перешел к антитринитариям; Малышевский И. Подложное письмо половца Ивана Смеры к вел. князю Владимиру, в: ТКДА. 1876. 2. С. 507–513; Плисс В. Ук. соч.

<sup>792</sup> - РИБ. 4. С. 1442 (№ 4: Симону Будному), 1231 (лютеранскому учителю), 1343 (№ 8: неизвестному); а также: РИБ. 4. С. 1265, 1309.

<sup>793</sup> - Там же. С. 1205–1208, 1278, 1350.

<sup>794</sup> - Там же. С. 1314.

<sup>795</sup> - Там же. С. 1203, 1265, 1326, 1342, 1443.

<sup>796</sup> - Там же. С. 1251, 1277–1279.

<sup>797</sup> - Там же. С. 1253, 1264, 1268, 1348.

<sup>798</sup> - Там же. С. 1210, 1255, 1358–1359, 1265, 1422.

<sup>799</sup> - Там же. С. 1211, 1250, 1295–1297, 1444–1445, 1243, 1247, 1270, 1284, 1446.

<sup>800</sup> - См.: Андреев Н. Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании, в: *Seminarium Kondakovianum*. 8 (1936). С. 259–262; автор пытается восстановить биографию Зиновия. Главная работа о Зиновии: Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемические и церковно-нравоучительные сочинения (1894) – была мне, к сожалению, недоступна. Ср. русскую рецензию на эту работу: Бочановский В., в: ЖМНП. 1894. 11; а также: Калугин Ф. Гомилетические труды инок Зиновия Отенского, в: ЖМНП. 1893. 2 и 5; Тарасий, иером. Перелом в древнерусском богословии (1927).

<sup>801</sup> - Ср.: Помяловский М. По вопросу о московско-новгородских отношениях в XV-XVI вв., в: ЖМНП. 1898. 9.

<sup>802</sup> - Ржига. Максим Грек как публицист. С. 8.

<sup>803</sup> - Голубинский. 2. 2. С. 224–225, 227–228; а также: Тарасий, иером. Ук. соч.

<sup>804</sup> - Зиновий Отенский: 1. Истины показание, в: Прав. соб. 1863–1864 (Казань, 1863) и 2. Послание многословное, в: Чтения. 1880. 2; Голубинский (2. 1. С. 827; 2. 2. С. 230) считает Зиновия автором лишь первого сочинения. Ср.: Гудзий. История древнерусской литературы (1938). С. 282.

<sup>805</sup> - Ср.: Голубинский. 2. 1. С. 819, 820.

<sup>806</sup> - Зиновий. Истины показание. Гл. 4, 21, 22, 8, 29, 26, 30, 23, 27, 43, 44, 45. Ср.: Макарий. 2-е изд. 6. С. 275–278; Емельянов И. Учение Феодосия Косого, в: ТКДА. 1862. 6;

Голубинский. 2. 1. С. 820, 825–830; Садковский. Старец Артемий, в: Чтения. 1891. 4. С. 106–109; Малышевский. Ук. соч. С. 518–524; Соколов И. Отношение протестантства к России в XVI и XVII вв. (1880). С. 266–267.

<sup>807</sup> - Ср.: Макарий. 2-е изд. 6. С. 273; 8. С. 467; Голубинский. 2. 1. С. 826; 2. 2. С. 225. Не ясно, в самом ли деле это сочинение появилось случайно, только в связи с тем, что к Зиновию пришли монахи и стали рассказывать ему о взглядах Косого. Ср.: Зиновий. Послание многословное, в: Чтения. 1880. 2. Введение Н. Попова. С. 1.

<sup>808</sup> - Ср.: Bestushew-Rjumin. Geschichte RuЯlands. 1 (1877), 230 и след., 265, 273 и след.; Любавский М. Древняя русская история до конца XVI в. (1918); Никитский. Очерки из жизни Великого Новгорода, в: ЖМНП. 1869. 10; Греков Б. Новгородский дом Св. Софии (1914).

<sup>809</sup> - Истины показание. Гл. 5–12, 14–19, 20.

<sup>810</sup> - Ср. также: Макарий. 2-е изд. 7. С. 467–492 и Голубинский. 2. 2. С. 225–229. Сравнительную характеристику Зиновия и Иосифа см. в: Макарий. 2-е изд. 7. С. 492–494; а также в: Тарасий, иером. Ук. соч. С. 7–16, 32–40, 98–110, 137, 146. Иеромонах Тарасий, предложивший это сочинение 1899/1900 гг. как диссертацию для защиты в Казанской Духовной Академии, разделяет иосифлянские взгляды на монашество и монастырские имения (с. 40–46). Очень характерное свидетельство того, как глубоко укоренились эти воззрения в русском монашестве.

<sup>811</sup> - ААЭ. 1. № 172. С. 142; Макарий. 2-е изд. 6. С. 169, 170, 171, 172.

<sup>812</sup> - Максим Грек. Соч. 1. С. 530.

<sup>813</sup> - Голубинский. 2. 1. С. 703; 2. 2. С. 221. Сперанский М. История древнерусской литературы. Московский период (1921). С. 146; Гудзий. Ук. соч. (1938). С. 279; Макарий. 2-е изд. 7. С. 295; Жмакин. Ук. соч. С. 259 и др.

<sup>814</sup> - О сочинениях Даниила см.: Жмакин. Ук. соч. С. 263–270.

<sup>815</sup> - Там же. С. 263.

- 816 - Макарий. 2-е изд. 6. С. 203.
- 817 - Жмакин. Ук. соч. С. 263 и след.
- 818 - Ср.: Макарий. 2-е изд. 7. С. 345–367.
- 819 - Памятники старинной русской литературы. 4. С. 194–199 («Смиренного Даниила, митрополита всея Руси, о смирении и о съединении»). Ср.: Макарий. 6. С. 206–207.
- 820 - См. об этом лучше всего: Филарет. Обзор. 1–2.
- 821 - Голубинский. 2. 2. С. 181–182, 184–187.
- 822 - Макарий. 10. С. 226–227.
- 823 - Ключевский. Жития. С. 297, 298; о собрании Миней И. Милютина см.: Там же. С. 298 и Макарий. 11. С. 222.
- 824 - ПДП. 188 (1916). О других, менее значительных агиографических сочинениях: Филарет. Обзор. 1. 303, 316, 319, 351, 354, 360, 367, 369; Макарий. 11. С. 220–222.
- 825 - О св. Димитрии Ростовском см. монографию: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. 1651–1709 (1891).
- 826 - Голубинский. 2. 2. С. 192; Софийский временник, в: ПСРЛ. 6.
- 827 - Макарий. 2-е изд. 6. С. 207–209; Никольский. Кирилло-Белозерский мон. 1. 1. С. LXVIII; Голубинский. 2. 1. С. 740.
- 828 - Розанов С. «Никоновский» летописный свод и Иоасаф как один из его составителей, в: ИОРЯС. 1930. 13. С. 277; Стоглав. Гл. 100; Шахматов А. Иоасафовская летопись, в: ЖМНП. 1904. 5.
- 829 - Голубинский. 2. 1. С. 740.
- 830 - Там же. С. 620. Розанов. Там же. С. 268–270. Лавров Н. Заметки о Никоновской летописи, в: ЛЗАК. 34 (1927). 1. С. 55. Эта летопись носит название Никоновской, потому что рукопись ее принадлежала патриарху Никону.
- 831 - Серебрянский. Ук. соч. С. 21, 39–46, 339–341, 345, 370. Многими сведениями об игумене Корнилии я обязан искусствоведу Н. Е. Андрееву (Прага), который сообщил мне о своих исследовательских работах, проведенных им в Псково-Печерском монастыре в 1937–1938 гг., и о своей монографии по материалам этих исследований, которая, к сожалению, во

время войны 1939–1945 гг. была без всяких оснований конфискована немецкими властями и пропала.

<sup>832</sup> - Книга глаголемая о святых, в: Чтения. 1887. 4. С. 55 (№ 157).

<sup>833</sup> - Голубинский. История канонизации. С. 332.

<sup>834</sup> - Насонов А. Из истории Псковского летописания, в: Ист. зап. 18 (1945). С. 261.

<sup>835</sup> - Шляпкин И. Ермолай Премудрый, новый писатель эпохи Грозного, в: Сборник в честь С. Ф. Платонова (1911). С. 550, 553. Никольский Н. Еще об Еразме Прегрешном, в: Библиограф. летопись. 1 (1914); Ржига. Литературная деятельность Ермолая-Еразма, в: ЛЗАК. 33 (1926). С. 103–200; Яворский А. К вопросу о литературной деятельности Ермолая-Еразма, в: Slavia. 9 (193031). С. 59–80, 273–299.

<sup>836</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 555–562.

<sup>837</sup> - Ржига. Ук. соч. С. 173–176.

<sup>838</sup> - Там же. С. 157.

<sup>839</sup> - Ср. главу VI; Стоглав. Гл. 100. (832) Ржига. Ук. соч. С. 173–176.

<sup>840</sup> - Об этом сочинении см.: Ржига. Ук. соч. С. 193–199; кроме того, с. 152, 158, 186; частично в: Жмакин. Ук. соч. С. 69–71. Ср.: Соболевский А. Материалы и заметки по древнерусск. литературе, в: ИОРЯС. 17 (1912). С. 2, 94–96.

<sup>841</sup> - Сошлемся на работу: Платонов С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве (1899).

<sup>842</sup> - «Сказание» (в первый раз напечатанное в 1784 г.) содержит 86 глав, из них главы 1–6 посвящены эпохе с 1584 по 1611 г.; главы 7–58 содержат подробное повествование об осаде монастыря; последние главы, 59–86, изображают состояние всей Руси в пору Смуты. Об Авраамии см.: Кедров. Ук. соч. и он же. Авраамий Палицын как писатель, в: Рус. арх. 1886. 8; «Сказание» в: ПДП. 8 (1883).

<sup>843</sup> - Ключевский. Жития. С. 350–351.

<sup>844</sup> - Это сочинение, «Житие и подвиги отца нашего архимандрита Дионисия», выдержало много изданий (1-е изд.

1809) и очень популярно.

<sup>845</sup> - «Повесть о разорении Московского государства и всея Российския земли», в: Чтения. 1881. 2 (1-е изд.).

<sup>846</sup> - Горский. Историческое описание Св. Троице-Сергиевой лавры. 2 (1890). С. 15.

<sup>847</sup> - Это сочинение, «Повесть и Сказание о походе в Иерусалим и во Царьград», выдержало много изданий: 1836; 1849; в: Чтения. 1871. 1; ПДП (1882); лучшее издание в: ППС. 42. Изд. С. Долгова, во вступлении сведения об Ионе.

<sup>848</sup> - Суханов Арсений. Проскинитарий, в: ППС (1889). О Суханове: Белокуров С. Арсений Суханов (1891).

<sup>849</sup> - Ср.: Филарет. Обзор. 1–2, где эти сочинения скорее регистрируются, чем исследуются.

<sup>850</sup> - Ср.: Макарий. 11. С. 223–227; напечатано в: Прав. соб. 1864.1. С. 108–126, 227–246. См. также Макарий. 10. С. 195.

<sup>851</sup> - Антоний Подольный составил еще несколько сочинений нравственно-назидательного характера; Макарий. 11. С. 224; кроме того, полемическое сочинение «О огне очистительном» (Макарий. 10. С. 195), которое написано в связи с исправлением книг в 1-й четверти XVII в.

<sup>852</sup> - Филарет. Обзор. 1. № 367.

<sup>853</sup> - Шляпкин. Св. Димитрий Ростовский. С. 168–169; «Житие и завещание патриарха Иоакима», в: ОЛДП (1879) и ПДП. 1880. № 2. Полемические сочинения: Лебедев А. Исторические разыскания в южнорусских архивах, в: Чтения. 1884. 3; см.: Цветаев. Из истории иностранных исповеданий в России (1866). С. 215–236. Сочинения против раскола: Послания (Казань. 1855); остальные сочинения сохранились лишь в рукописях. Работа: Абрамов Н. Митрополит Игнатий Корсаков, в: Странник. 1862, – мне была недоступна. Об отношениях между Игнатием и патриархом Адрианом: Устрялов. История Петра Великого. 3. Приложение 7. С. 536.

<sup>854</sup> - Это послание в: Пиксанов А. Древние грамоты и акты Рязанского края (1854). № 51 и Воздвиженский Т. Историческое обозрение Рязанской иерархии (1820). С. 171–181. Ср.: Филарет. Обзор. 1. № 236; а также: Соловьев. История России. 14. С. 90.

- 855 - Филарет. Обзор. 1. № 367; Петухов. Ук. соч. С. 234.
- 856 - ПСЗ. 2. № 1198 и 1199.
- 857 - Ср. примеч. 820 и Попов М. Святитель Димитрий Ростовский и его труды (1910).
- 858 - Макарий. 12. С. 269 и след.
- 859 - ИРИ. 4. С. 831–860; Макарий. 12. С. 255–257.
- 860 - ПСЗ. 1. № 188.
- 861 - АИ. 4. № 172–177.
- 862 - Миркович. О школах и просвещении в патриарший период, в: ЖМНП. 1878. 7. Сменцовский М. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII вв. (1899); о братьях Лихудах см. главу XI.
- 863 - Шляпкин. Ук. соч. Приложение. С. 77–79. О Карионе Истоминоне: Браиловский С. Карион Истомин. Жизнь его и сочинения, в: ЧОЛДП. 1889. 4–6; он же. К биографии Кариона Истомина, в: ЖМНП. 1891. 8.
- 864 - Шляпкин. Ук. соч. С. 256, 263, 283, 368, 370, 442; Приложение. С. 79.
- 865 - «Греческое влияние было церковное, – пишет В. О. Ключевский, – западное – государственное. Греческое влияние захватывало все общество, не захватывая всего человека, западное влияние захватывало всего человека, не захватывая всего общества» (Geschichte RuЯlands. 3. S. 283). Для ориентации назову лишь самые значительные работы, которые помогут ясно представить общую картину западных влияний: Платонов С. Москва и Запад (1925); Петров Н. О влиянии западно-русской литературы на древнерусскую, в: ТКДА. 1872. 4, 5 и 7 (эта старая работа еще вполне актуальна); Ключевский В. Западное влияние в России в XVII в. Историко-психологический очерк, в: Вопросы философии и психологии. 36, 38 и 39 (1897); idem. Geschichte RuЯlands. 3. S. 281–307; Miljukov P. Skizzen russischer Kulturgeschichte. 2 т. (1898–1901); Врьскнер А. Die Europdisierung RuЯlands (1888); Luther A. Geschichte der russischen Literatur (1925); Winkler M. Russische

Geschichte seit Beginn des 17. Jahrhunderts, в: Propyläen-Weltgeschichte. 9 (1933). S. 310–420.

<sup>866</sup> - Резиденцией главы Русской Церкви, Киевского митрополита, с 1037 г. был Киев. Митрополит Кирилл II (1240–1280) жил попеременно в Киеве и Владимире на Клязьме; его преемник, митрополит Максим (1283–1305), в 1299 г. окончательно перебрался во Владимир. Митрополит Петр (1308–1325) переместил свою резиденцию из Владимира в Москву. Юго-западные русские епархии в это время находились в Литве. В 1448 г. Московским митрополитом был наречен Иона. Король Польский и великий князь Литовский Казимир IV признал специальной грамотой каноническую юрисдикцию Ионы над литовскими епархиями (1451). В 1458 г. Константинопольский патриарх Григорий Мамма назначил для управления девятью литовскими епархиями (Брянской, Смоленской, Перемышльской, Туровской, Луцкой, Владимиро-Волынской, Холмской и Галицкой) особого митрополита «Киевского» – Григория Болгарина. После кончины митрополита Ионы (1461) митрополиты Московские получили титул «Московские и всея Руси». С этих пор Киевская митрополия шла своим отдельным историческим путем. См. об этом: Соколов Д. История разделения Русской митрополии (1900); Соколов П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. (1913); а также: Макарий. 4–5 и Голубинский. 2. 1.

<sup>867</sup> - Из обширной литературы по этому вопросу назовем: Соболевский А. Западное влияние на литературу Московской Руси XV-XVII вв. (1899); Шляпкин А. Ук. соч.; Florovskij A. Le conflit de deux traditions dans la vie intellectuelle dans l'Europe Orientale aux XVIe-XVIIe siècles. Прага, 1937; Chodnicki K. Колюиол prawslawny a Rzeczpospolita Polska. 1370–1632 (1934).

<sup>868</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 108 и след.; Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в. (1905); Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. 1 (1883); Макарий (Булгаков). История Киевской Академии (1843); Титов Ф. Стара вишча освіта в Київській Україні (1924); Голубев. История Киевской Духовной Академии. Период

могилянский (1886); Петров Н. Киевская Академия во 2-й половине XVII в. (1885).

<sup>869</sup> - Любопытным представителем греко-православной партии был монах Иоанн Вишенский († в 1-й четверти XVII в.). См.: Житецкий И. Литературная деятельность Иоанна Вишенского (1890); Франко І. Іван Вишенскіі і его творі (1895); некоторые из его сочинений опубликованы в: АЮЗР. 2 (1865). С. 205–270; Арх. ЮЗР. 1. 7 (1887). С. 19 и след. и в: Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила. 1 (1883). Приложение. С. 67 и след. Сочинения Вишенского дают много материала по социальным отношениям и монастырскому быту в Южной Руси той эпохи.

<sup>870</sup> - Эта литература очень обильна. Назовем только: Памятники полемической литературы в Западной Руси, в: РИБ. 7 и 19; Архангельский А. Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI и 1-й половины XVII в., в: Чтения. 1888. 1; далее: Макарий. 10; а также упомянутая выше работа А. Флоровского. Специальные монографии: Завитневич В. Палинодия Захария Копыстенского и ее место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв. (1883); Сумцов Н. Иоанникий Галятовский (1884); он же. К истории южнорусской литературы XVII столетия. 1. Лазарь Баранович (1885); Сичевская К. Памва Берында, в: Чтения в Общ. Несторалетописца. 23. 1 (1912); Отроковский В. Тарасий Земка, южнорусский деятель XVII в., в: Сборник Отд. русс. языка. 96. 2 (1921).

<sup>871</sup> - Макарий. 11. С. 25 и след.; 12. С. 171, 195–197; Гренков А. Собор, бывший в России при патриархе Филарете в 1620 г., и его определения, в: Прав. соб. 1864. 1. С. 153–180. О мерах против католиков, принятых во времена царя Алексея, см.: Макарий. 11. С. 232.

<sup>872</sup> - СГГД. 3. № 77; Макарий. 11. С. 48 и след.; Шляпкин. Ук. соч. С. 108, 100.

<sup>873</sup> - Макарий. 11. С. 122.

<sup>874</sup> - Там же. 11. С. 124.

<sup>875</sup> - Багалеи. Ук. соч., в: Чтения. 1887. 2. С. 162; Макарий, еп. Истор. описание Красногорского мон., в: Чтения. 1880. 3. С. 81; Белокуров. Материалы (1888). С. 79, 162, 164.

<sup>876</sup> - Каптерев Н. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники, в: Прав. соб. 1887. 1. С. 145.

<sup>877</sup> - Ср. характеристику Алексея в: Kljutschewskij V. Geschichte RuЯlands. 3.

<sup>878</sup> - АЮЗР. 3. № 259. С. 323–324: Эйнгорн В. О сношениях, в: Чтения. 1893. 2. С. 38–39; Kljutschewskij. 3. С. 302.

<sup>879</sup> - См. сочинение Евфимия о Епифании, в: Евгений. Словарь о писателях духовного чина. 1. С. 178–183; и в: Остен (1865). С. 70; Шляпкин. Ук. соч. С. 149; Эйнгорн. Ук. соч. С. 1113. О Епифании см.: Певницкий В. Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в XVII в., в: ТКДА. 1861. 2–3; Ротарь И. Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII в., в: Киев. ст. 1900. 10–12.

<sup>880</sup> - Эйнгорн. Ук. соч., в: Чтения. 1899. 2. С. 1013–1026; Ротарь. Ук. соч. 11. С. 199 и след.

<sup>881</sup> - Ротарь. Ук. соч. 12. С. 383.

<sup>882</sup> - Среди прочего Евфимий перевел несколько сочинений Дионисия Александрийского, несколько огласительных слов св. Кирилла Иерусалимского и сам написал несколько сочинений нравственно-назидательного содержания. Филарет. Обзор. 2-е изд. 1. С. 259–261; Браиловский С. Слово чудовского инок Евфимия о милости, в: ПДП. 100 (1894); Описание. 2. 3. Вступление. С. 424, 447, 461, 501 и др.

<sup>883</sup> - Описание. 2. 3. С. 501; Остен (1865). С. 93; Шляпкин. Ук. соч. С. 231.

<sup>884</sup> - Материалы для истории раскола. Изд. Н. Субботина. 6 (1879). С. 227. Шляпкин. Ук. соч. С. 140–141. Ср. необоснованные утверждения об образованности Иоакима в: Любимов С. Борьба между представителями, в: ЖМНП. 1875. 180. С. 127; а также в работе: Н. А. А. Московские патриархи. Патриарх Иоаким, в: Чтения. 184748. С. 123–136.

<sup>885</sup> - АИ. 4. № 175, 259, 228, 204, 253; 5. № 135, 167, 156, 183, 186; особенно 4. № 204 и 5. № 75.

<sup>886</sup> - Житие и завещание патриарха Иоакима. Изд. Н. Барсукова, в: ОЛДП. 62 (1879). Шляпкин. Ук. соч. С. 139–144; Белов. Ук. соч. в: ЖМНП. 1887. 1; Сменцовский. Братья Лихуды (1899).

<sup>887</sup> - В проповедях Барановича резко проявляются схоластические влияния. Особенно известны и распространены в XVII в. были два сборника сочинений Барановича: «Меч духовный» (Киев, 1666. 2-е изд. уже в 1686) и «Трубы словес проповедных» (Киев, 1674. 2-е изд. 1686). Хотя Баранович разделял римо-католическую доктрину о преложении Св. Даров, однако, как и многие южнорусские ученые богословы, он в своих полемических сочинениях отвергал Filioque. О Барановиче: ср. примеч. 865, а также: Эйнгорн. Ук. соч. и Макарий. 12. С. 535–540, 553.

<sup>888</sup> - Майков. Очерки (1889). С. 8–17; Макарий. 12. С. 640; О Симеоне Полоцком: Попов В. Симеон Полоцкий как проповедник (1886); Татарский И. Симеон Полоцкий, его жизнь и деятельность (1886); а также старая работа: Певницкий. Симеон Полоцкий, в: Прав. об. 1860. 10. С. 193–232; 11. С. 327–356.

<sup>889</sup> - Макарий. 12. С. 443, 592.

<sup>890</sup> - Майков. Ук. соч. С. 27 и след.; Макарий. 12. С. 681. 1-е изд. вышло в 1667 г.

<sup>891</sup> - Сборники Полоцкого «Обед душевный» и «Вечеря душевная», напечатанные в 1682–83 г., содержали: первый – воскресные проповеди, второй – проповеди в праздники Господские и Богородичные; они носят нравственно-назидательный характер, содержат резкие обличения пороков, суеверий и мнений раскольников и т. д. Певницкий. Ук. соч. 11. С. 327 и след.

<sup>892</sup> - Певницкий. Ук. соч. 10. С. 218 и след.; Остен (1865). С. 130–137.

<sup>893</sup> - Это известный «Остен», составленный по поручению патриарха Иоакима монахом Евфимием из разных документов и дополненный пояснительными замечаниями и сочинениями самого Евфимия (1690). 1-е изд. вышло в Казани в 1865 г. Краткую биографию Сильвестра Медведева дает С. Белокуров

в предисловии к его труду «Известие истинное» в: Чтения. 1885. 4; основательная монография: Прозоровский А. Сильвестр Медведев, в: Чтения. 1896. 2–4; а также: Козловский И. Сильвестр Медведев, в: ТКДА. 1895. 2, 3, 5.

<sup>894</sup> - Тайный приказ был просто канцелярией царя, за этим названием не скрывалось никаких особых правительственных секретов, как предполагали раньше. См.: Заозерский А. И. Царь Алексей Михайлович в своем хозяйстве (1917).

<sup>895</sup> - Остен (1865). 74; Описание. 2. 2. № 151.

<sup>896</sup> - Прозоровский. Ук. соч., в: Чтения. 1896. 2. С. 183–185. Вероятно, между 1681 и 1684 гг. Медведев написал два сочинения: 1. «Оглавление книг и кто их сложил», в: Чтения. 1846. 3. Отд. 4. С. 1–90; 2. «Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92 (т. е. 1682–1684 гг. – И. С.), в них же что содеяся в гражданстве», в: Чтения. 1894. 4. С. 1–197. Изд. С. Белокурова. (Другая, позднейшая редакция в: Унив. Киев. 1895–1896. Изд. И. Козловского.) Это очень хорошее, объективное описание стрелецкого бунта 1682 г., ср.: Введение. С. XXXVI. А также: Шмурло Е. О записках Сильвестра Медведева, в: ЖМНП. 1889. 262. С. 335–369. Медведев написал это «Созерцание» по поручению царевны Софьи. Очень важный источник по истории событий 1682–1684 гг. Старые издания (в: Туманский. Записки о жизни Петра Первого. 1. Ч. 6; и в: Сахаров А. Записки русских людей. 1. 1841) не лишены ошибок.

<sup>897</sup> - Прозоровский. Ук. соч. С. 198, 203, 205, 208; Шляпкин. Ук. соч. С. 145. «Вызнание веры» Белободского и «Отзыв» Медведева в: Памятники к истории протестантизма в России, в: Чтения. 1884. 3. № 20. Ср. также: Гаврилов Н. Проповедники немецкой веры в Москве и отношение к ним патриарха Иоакима, в: Странник. 1873. 3. С. 125–137.

<sup>898</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 146; Описание. 2. 3. С. 470. Этот ответ обозначал отклонение от учения греко-православной Церкви, по которому на Божественной литургии преложение совершается не после произнесения установительных слов, а лишь после эпиклезы, то есть молитвы Святому Духу о преложении хлеба и вина в Св. Дары. См.: Макарий (Булгаков).

Православное догматическое богословие. 2 (1868). С. 381. А также: Hoppe A. Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon (1864); Gass. Symbolik der griechischen Kirche (1872); Franz J. Th. Die eucharistische Wandlung und Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien (1879); Hüller J. Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien (1912); Streitz. Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche, в: Jb. d. deutsch. Th. 9–13 (1864); Spaiil Th. Doctrina Theologiae orientalis separati de S. Eucharistia, в: ОСА. 13. 3 (1928); 14. 1 (1929). Историко-теологический обзор православного учения о литургии дан в: Heiler Fr. Urkirche und Ostkirche. 1 (1937). S. 250–262. Ср. также: Casel O. Die ostkirchliche Opferfeier als Mysteriengeschehen, в: Der Christliche Osten (1939). S. 59–74, особенно 68–71.

<sup>899</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 115, 117–118; Голубев С. Петр Могила. 1 (1883). С. 373; С. П. Петр Могила, в: Чтения. 1877. 1. С. 142, 124. О Могиле см. также монографию: Viller M. La Confession orthodoxe de Pierre Mogilas; а также в: Jugie. Theologia dogmatica christianorum orientalium. 3 (1930).

<sup>900</sup> - Прозоровский. Ук. соч. С. 221–222. Симеон, архиеп. Фессалоникийский († 1429), благодаря своим сочинениям (Migne. PG. 155), которые представляют собой «тайноводственное богословие» греко-православной Церкви, принадлежит к самым знаменитым и чтимым богословам Восточной Церкви. Св. Кирилл Иерусалимский († 386) своими «Огласительными словами» положил начало тайноводственному богословию. Самыми значительными представителями тайноводственного богословия были Дионисий Ареопагит (V в.), Максим Исповедник († 662), Софроний Иерусалимский († 638), Герман Константинопольский († 738), Феодор Андидский (XI в.) и Николай Кавасила († 1371). Ср. PRE. 13. S. 612 и след. См. также очень интересную работу: Engdahl R. Beitrage zur Kenntniss der byzantinischen Liturgie, в: Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche. 5 (1908).

<sup>901</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 134.

<sup>902</sup> - После низложения Никона и его ссылки в Москве произошло некоторое замешательство; новый патриарх Иоасаф

II (1667–1672) был очень стар; затем короткое время патриархом был Питирим (октябрь 1672 – апрель 1673), потом наступило «междоусобие», до 26 июля 1674 г., когда наставлен был Иоаким. Кроме того, все внимание правительства и церковной власти было поглощено борьбой с расколом.

<sup>903</sup> - Лучший обзор по 80-м и началу 90-х гг. XVII в. дан в: Белов Е. А. Московские смуты в конце XVII в., в: ЖМНП. 1887. 9. С. 99–146; 10. С. 319–365.

<sup>904</sup> - О Лихудях см. очень хорошую работу: Сменцовский М. Братья Лихуды (1899); а также: Смирнов. История московской Славяно-греческой академии (1855).

<sup>905</sup> - Сменцовский. Ук. соч. С. 37 и след.

<sup>906</sup> - Переработанный устав (проект Медведева, к сожалению, утрачен – возможно, уничтожен его противниками) в: ДРВ. 2-е изд. 6. С. 397 и след., ср.: Сменцовский. Ук. соч. С. 42–46.

<sup>907</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 147.

<sup>908</sup> - Чтения. 1885. 4. С. XVII.

<sup>909</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 148.

<sup>910</sup> - Розыскные дела о Ф. Шакловитом. 1 (1884). № 15. С. 544.

<sup>911</sup> - Софья Алексеевна (род. в 1657), дочь царя Алексея Михайловича, была одаренной, умной и честолюбивой женщиной; она часто и с удовольствием посещала уроки, которые Симеон Полоцкий давал ее братьям царевичам Алексею и Федору; царевна симпатизировала западному образованию, много и охотно читала. В 1682 г., после смерти царя Федора, когда царями провозглашены были братья Иван и Петр, – нужно помнить о том, что как раз патриарх Иоаким лично содействовал воцарению юного царевича Петра (Устрялов. История Петра Великого. 1. С. 16; Белов. Ук. соч., в: ЖМНП. 1887. 1. С. 109 и след.), – Софья сочла момент благоприятным для того, чтобы взять власть в свои руки, стать правительницей государства и лично управлять страной, по причине малолетства обоих царей, что она и сделала. Во время

своего правления (1682–1689) Софья выказала явное сочувствие западным влияниям и западному образованию. Смещенная в 1689 г. Петром, она была заточена в московский Новодевичий монастырь и пострижена в монахини; там она и скончалась в 1704 г. О Софье см.: Аристов. Московские смуты в правление царевны Софьи (1871); Белов Е. Ук. соч.; Шмурло Е. Падение царевны Софьи, в: ЖМНП. 1896. 1; а также: Соловьев. История России. 13–14.

<sup>912</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 150. Богословские познания Медведева были очень обширны; в его сочинении «Известие истинное» мы находим цитаты из многих отцов Церкви и ссылки на них. После ареста была сделана опись его личной библиотеки, в которой хранилось 603 книги – на немецком, латинском и польском языках, и среди них лишь 18 книг на славянском языке. Чтения. 1885. 4. Предисловие. С. XXXV.

<sup>913</sup> - Описание. 2. 3. № 299. С. 461; рукопись выполнена рукой Евфимия.

<sup>914</sup> - «Акос, или Врачевание» известно лишь в рукописях. См. подробное описание в: Описание. 2. 3. № 299, 300 и 301.

<sup>915</sup> - Розыскные дела о Ф. Шакловитом. 1. № 29.

<sup>916</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 154 и след.

<sup>917</sup> - «Известие истинное», в: Чтения. 1885. 4. С. 1, 79.

<sup>918</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 157.

<sup>919</sup> - Белокуров, в: Чтения. 1885. 4. С. 19.

<sup>920</sup> - Ср. мнение А. Горского в: Описание. 2. 3. № 299. С. 469.

<sup>921</sup> - Это: 1) «Книга православного исповедания вкратце... о пресуществлении Тела и Крови Христовых» и 2) «Чин како в Великий Четверг... Тайны святити и о пресуществлении»; ср.: Шляпкин. Ук. соч. С. 164.

<sup>922</sup> - Розыскные дела. № 29, 30 и 26.

<sup>923</sup> - В «Служебнике» Петра Могилы (1639) и в других южнорусских сочинениях особо подчеркивается это действие священника, приносящего Дары. Шляпкин. Ук. соч. С. 115; Прозоровский. Ук. соч. С. 225.

<sup>924</sup> - Платонов. Лекции (1915). С. 474, 478; отдельные подробности: Шмурло Е. Ук. соч., в: ЖМНП. 1896. 1.

<sup>925</sup> - Князь Василий Васильевич Голицын (1643–1714) был образованным человеком; он проявлял большой интерес к Западной Европе, поощрял западные культурные влияния и западное образование и свою частную жизнь устроил на западный лад. У Голицына были планы разных реформ. С 1682 по 1689 г. он ведал иностранными делами (Посольским приказом), пользовался безграничным доверием Софьи и ее личным благоволением. После падения Софьи (8 августа 1689) Голицын был сослан на север и умер там 21 апреля 1714 г. О Голицыне см.: Врьскнер А. Beitrage zur Kulturgeschichte RuЯlands im 17. Jahrhundert (1887); Петровский. Князь В. В. Голицын, в: Рус. ст. 1875. 5; Gordon, General. Tagebuch; а также: De la Neuville (французский посланник в Москве). Relation curieuse et nouvelle de Moskovie. Paris, 1698 (по-русски в сокращении в: Рус. ст. 1891. 9 и 11); Соловьев. 12–14.

<sup>926</sup> - Розыскные дела. 1. № 26 и 30; Белов. Ук. соч. С. 365, примеч. В известном сочинении архиепископа Холмогорского Арсения «Щит веры» сказано даже, что Медведев подстрекал народ к возмущению и к убийству патриарха Иоакима и других лиц, что, по нашему мнению, не может соответствовать действительности. Ср.: Описание. 2. 3. № 310. С. 503.

<sup>927</sup> - Прозоровский. Ук. соч. С. 324–377; Белов. Ук. соч. С. 365; того же мнения придерживается и Шляпкин (Ук. соч. С. 208, 211, 234).

<sup>928</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 235.

<sup>929</sup> - АИ. 5. № 194, 339.

<sup>930</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 201; Соловьев. 14. С. 137.

<sup>931</sup> - Остен (1865). С. 83–90; другая редакция в: Чтения. 1870. 2. С. 1–12. Ср. мнение Шляпкина (Ук. соч. С. 208).

<sup>932</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 176–201.

<sup>933</sup> - Там же. С. 165–166.

<sup>934</sup> - Там же. С. 169, 212. Ср. также антикатолическое сочинение Игнатия Корсакова, в: Чтения. 1884. 3.

<sup>935</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 167.

<sup>936</sup> - Соловьев. 14. С. 90; Шляпкин. Ук. соч. С. 168; Филарет. 1. № 236; Пискарев. Ук. соч. № 51.

<sup>937</sup> - Шляпкин. Ук. соч. С. 164–166; РБС. С. 54; о Дамаскине: Яхонтов И. Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII в. (1884) (мне недоступна); ср. рецензию Н. Петрова в: ЖМНП. 1884. 4.

<sup>938</sup> - Ср. изложения учения Восточной Церкви о преложении: Heiler. Op. cit. 1. S. 257 и след.; или: Gass. Symbolik. S. 225 и след.

<sup>939</sup> - Ср.: Платонов. Лекции (1915). С. 315 и след., особенно 317–318; а также: Шмурло Е. История России. Мюнхен, 1922. С. 190–248, где можно найти краткий очерк важнейших событий XVII в. Ср. также интересную характеристику этого столетия в: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 57 и след.

<sup>940</sup> - Однако было бы неверно объяснять русский раскол лишь как протест против исправления книг. История раскола свидетельствует, что это было очень сложное явление в русской религиозной жизни, многоплановость которого, к сожалению, невозможно раскрыть здесь с исчерпывающей полнотой. Сошлемся на сочинения, которые могут помочь в этом: Мельников П. Письма о расколе (1862) (также в: Северная пчела. 1862); Гиляров-Платонов Н. Логика раскола. Письма к Ивану Аксакову, в: Русское обозрение. 1895. 10; Громогласов И. Русский раскол и вселенское православие, в: БВ. 1898. 4–5; Голубинский Е. К нашей полемике со старообрядцами (1905); Розанов В. Психология русского раскола, в: Религия и культура (1901); Бороздин А. Русское религиозное разномыслие (1907); Правда старой веры (сборник) (1916); Карташов А. Смысл старообрядчества, в: Сборник в честь П. Б. Струве. Прага, 1925; Флоровский Г. Пути русского богословия (1937).

<sup>941</sup> - О богослужебных книгах см. Heiler. Op. cit. 1. S. 297 и след.; Kattenbusch. 1. S. 498; а также: Льебек К. Die christlichen Kirchen des Orients (1911). S. 120 и след.

<sup>942</sup> - Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. 1 (1909). С. 213–216; Макарий. 8. С. 75 и след.

<sup>943</sup> - Максим Грек. Соч. 1. С. 28, 30; 3. С. 51–60, 62, 67 и др. Ср.: Макарий. 2-е изд. 6. С. 179 и след.

<sup>944</sup> - Изображение этих событий у Макария (2-е изд. 6. С. 177–195) нельзя считать вполне объективным. Голубинский считает (2. 1. С. 663, 712 и след.), что Максим был жертвой интриг и недостаточного знания русского языка, а предъявленные ему обвинения в ереси лишены оснований. Мы разделяем это мнение.

<sup>945</sup> - Стоглав. Гл. 5 и 23 (вопрос царя); гл. 16, 6, 9, 10, 12, 33, 34. О тех же явлениях говорит и Зиновий Отенский (Истины показание. С. 952, 955, 958–961). Ср. также некоторые обвинения, выдвинутые против Новгородского архиепископа Геннадия (ПСРЛ. 6. С. 221, 232), которые тоже свидетельствуют о различиях в богослужебных обрядах; кроме того, известный спор об «Аллилуиа» в Пскове и вопрос о крестном знамени – двуперстном или троеперстном. Макарий. 8. С. 129, 91 и след.

<sup>946</sup> - Макарий. 11. С. 173–199; Казанский П. Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете, в: Чтения. 1848. 8; о Дионисии см.: Скворцов Д. Дионисий Зобниковский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря (1890).

<sup>947</sup> - Макарий. 11. С. 10 и след.; РИБ. 2. 902; 10. 189–190.

<sup>948</sup> - Мансветов. Церковный Устав. С. 311 и след., 319 и след.; он же. Как у нас правилась церковные книги, в: Прибавления. 1883. 4; Макарий. 9. С. 43, 66, 89, 120.

<sup>949</sup> - Мансветов. Церковный Устав. С. 319; Каптерев. Патр. Никон и его противники в деле исправления церковных книг и обрядов. 1. Время патр. Иосифа (1887; 2-е изд., расшир. и переработ. 1913); 1-е изд. также в виде статьи: Патр. Никон как церковный реформатор и его противники, в: Прав. об. 1887. 1–2, с небольшими разночтениями.

<sup>950</sup> - АЮЗР. 3. № 259. С. 323.

<sup>951</sup> - Ротарь. Епифаний Славинецкий, в: Киев. ст. 1900. 10–12. Ср. главу XI.

<sup>952</sup> - Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands. 3. S. 327.

<sup>953</sup> - Горчаков. Мон. приказ. С. 77; «Мнение патр. Никона об Уложении», в: Записки ОРСА. 2 (1861). С. 423–497, особенно

449, 451, 453, 456.

<sup>954</sup> - Макарий. 11. С. 193–196; Горчаков. О земельных владениях. С. 330, 337. О церковной политике Никона см.: Каптерев. Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. 2 т. (1909–1912); а также работы Зызыкина и Жукова.

<sup>955</sup> - Биографию Никона до 1652 г. см. Макарий. 11. С. 162–166; ср. также: Bonwetsch. Nikon, в: PRE.

<sup>956</sup> - Мы имеем в виду полемику 80-х годов между Н. Каптеревым и Н. Субботиным, см. Каптерев Н. Патр. Никон и его противники (1913). С. 185–203; «Оправдание» Субботиным деятельности Никона было продолжено идеализацией его в труде М. Зызыкина «Патриарх Никон». 3 т. (1931–1937).

<sup>957</sup> - Каптерев. Отношение между властью государственной и церковной в Древней Руси до патриаршества Никона, в: БВ. 1910. 1, 20, 21. Ср. также характеристику Никона, данную Каптеревым в: Патр. Никон и царь А. М. 1 (1909). С. 60–62. Превосходны отдельные замечания Г. Флоровского (Пути русского богословия. С. 63).

<sup>958</sup> - Важнейшую литературу о Никоне и его церковной политике мы уже приводили. Укажем еще особо на труд: Palmer William. The Patriarch and the Tsar. London, 1871–1876. 6 т.; здесь собраны и переведены почти все основные источники. Кроме того, Пальмер включил в работу некоторые исследования о Никоне.

<sup>959</sup> - О «Кормчей» и ее значении для Русской Церкви см.: Hermann. Op. cit. S. 23 и след.; здесь приведена литература. А также: Макарий. 2-е изд. 8. С. 143 и след.

<sup>960</sup> - Макарий. 11. С. 118 и след.; 12. С. 117, 125.

<sup>961</sup> - Об этих взаимоотношениях см.: Каптерев Н. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях (1885).

<sup>962</sup> - О протопопе Аввакуме см.: «Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst». Перев. и предисл. Р. Ягодича (1930). Остальную литературу см. в библиографии. Лучшая характеристика Аввакума у Мякотина и Мельникова. По всему комплексу вопросов, связанных с расколом, см. вступление И.

Барскова и П. Смирнова к сочинениям Аввакума, в: РИБ. 39 (1927), а также вступление и комментарии Н. Гудзия в: Житие протопопа Аввакума (1934); ср. также: Jagoditsch, в: Kyrios 1 (1936). С. 410–413.

<sup>963</sup> - Макарий. 12. С. 125–138; Введенский С. Костромской протопоп Даниил, в: БВ. 1913. 4.

<sup>964</sup> - Организация московских церковных Соборов XVI и XVII вв. всецело зависела от воли царя, который как глава светской власти держал в своих руках все рычаги управления. Царь был инициатором Соборов, и без его воли они не могли бы состояться. Он определял время и место заседаний, а также состав и число участников; он открывал заседания, утверждал соборные решения, придавая им силу законов, и заботился о проведении их в жизнь с помощью своих царских указов и распоряжений. См.: Каптерев. Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. 1 (1912, 2-е изд.). С. 82, 62.

<sup>965</sup> - Деяния Собора 1654 г. вначале были изданы Никоном как приложение к «Скрижали» (1656), а позже вышли отдельным выпуском: «Соборное деяние 1654 г. об исправлении церковных книг» (1873).

<sup>966</sup> - Макарий. 12. С. 139–145; Макарий. История русского раскола. С. 160.

<sup>967</sup> - Епископ Павел происходил из тех же мест, что и Никон, они знали друг друга с юности; к тому же Павел был родственником иеромонаха Антония; этот Антоний в 1652 г. на выборах нового патриарха был избран по жребию из трех кандидатов и стал таким образом единственным кандидатом на патриарший престол, но поскольку царь Алексей хотел видеть патриархом Никона, Антоний вынужден был отказаться от патриаршего сана. Макарий. История русского раскола. С. 178; Мельников. Очерки поповщины. С. 14; Погодин М. Замечания о родине патриарха Никона и его противников, в: Москвитянин. 1854. 19 (работа мне недоступна).

<sup>968</sup> - Макарий. Ук. соч. С. 180.

<sup>969</sup> - При патриаршестве Никона были напечатаны и разосланы по церквам следующие исправленные

богослужебные книги: 1. Служебник (1655). 2. Скрижаль (1656) – книга с толкованием на литургию. 3. Малый молитвослов (1656). 4. Постная Триодь (1656). 5. Ирмологион (1657). 6. Евангелие (1657). 7. Псалтирь (1658) и 8. Требник (1658). Макарий. Ук. соч. С. 182.

<sup>970</sup> - Сообщение о Соборе 1655 г. по приказу Никона было включено в Служебник 1655 г. как предисловие; впоследствии П. Строев опубликовал его в своем «Описании библиотеки Толстого и Царского». Особенно ценен путевой дневник архидьякона Павла Алеппского, сына патриарха Макария Антиохийского, сопровождавшего патриарха во время его путешествий в Москву в 1654–1655 и 1666 гг.; см.: Travels of Macarius. London, 1829–1836. 2 т. (часть дневника переведена на русский язык: Чтения. 1890. 4) и позже в: Palmer W. 2. О Соборе 1655 г.: Макарий. 12. С. 172 и след.

<sup>971</sup> - Макарий. История русского раскола. С. 161–165; Макарий. 12. С. 179 и след.; послание Паисия в: Христ. чт. 1881. 1 (подлинник и перевод).

<sup>972</sup> - Восьмой член Символа веры у староверов гласит: «И в Духа Святаго, Господа Истиннаго и Животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки, Егоже Царствию не будет конца». Эти добавления, вставленные в результате неправильного перевода, появляются в Москве лишь в XVI в. Макарий. История русского раскола. С. 23–25.

<sup>973</sup> - Макарий. 12. С. 186.

<sup>974</sup> - Там же. 12. С. 191–195; Макарий. История русс. раскола. С. 170–175. О появлении на Руси двуперстного крестного знамения: там же. С. 25–31; а также: Каптерев. Патр. Никон и его противники (1913). С. 58–61, 78–96, 189–203; Голубинский. К нашей полемике со старообрядцами (1905, также в: Чтения. 1905. 3). С. 153–196; Ивановский (Руководство. 2. С. 126–135) защищает троеперстие как единственно правильное перстосложение; его работа служила справочником для синодальных миссионеров. Приговор Собора был слишком поспешен, вероятно, принят по настоянию Никона, и

обоснования его не выдерживают критики, ибо двуперстное крестное знамение не содержит никакой ереси. Ср. оправдание мер, принятых Никоном: Макарий. 12. С. 221–223.

<sup>975</sup> - Мы имеем в виду принципиальные взгляды Никона о необходимости подчинения светской власти духовной, о первенстве «священства» перед «царством». Мнение патриарха Никона об Уложении, в: Записки ОРСА. 2 (1861), особенно с. 456, 449, 451, 453; ср. также: Павлов А. Теория восточного папизма, в: Прав. об. 1879. 12 и Ундольский В. Отзыв патр. Никона об Уложении царя А. М., в: Рус. арх. 1886. 2. С. 615–620.

<sup>976</sup> - Перетц В. Слухи и толки, в: ИОРЯС. 5. 1909. 1. С. 123 и след.

<sup>977</sup> - О судьбе Никона после оставления им кафедры см.: Макарий. 12. С. 326–524, 683–751; Николаевский П. Жизнь Никона в ссылке (1882).

<sup>978</sup> - Деяния Собора 1667 г., в: ДАИ. 5. № 102. С. 447 или в: Материалы. 1. С. 79; Каптерев. Патр. Никон и царь А. М. 1 (1909). С. 494.

<sup>979</sup> - Каптерев. Ук. соч. С. 492; Мельников. Очерки поповщины, в: Полн. собр. соч. 7 (1909). С. 14; Макарий. История русск. раскола. С. 274.

<sup>980</sup> - Каптерев. Ук. соч. С. 500; «Обличение на Никона патриарха», в: Летопись русск. литературы. 5 (1863). Отд. 2.

<sup>981</sup> - Послание Ионы, в: Чтения. 1884. 1. Смесь. С. 21–22.

<sup>982</sup> - См., например, по Рязанской епархии, в: Пиксанов. Древние грамоты (1851). № 51.

<sup>983</sup> - Деяния, в: ДАИ. 5. № 102. С. 458; Материалы. 1. № 11.

<sup>984</sup> - Материалы. 7 (1885). № 3, 4 и 5.

<sup>985</sup> - Смирнов. Внутренние вопросы в расколе (1898). С. 12, 137; Материалы. 6. С. 230; ср. Макарий. 12. С. 627 и след.

<sup>986</sup> - Смирнов. Ук. соч. С. XXIV-XXVII; Макарий. История русск. раскола. С. 273; ДАИ. 12. № 130, 134, 180.

<sup>987</sup> - Андерсон В. Старообрядчество и сектантство (1903). С. 131 и след.; Дружинин. О житии Корнилия, Выговского пустынника, в: ЖМНП. 1884. 9; Островский Д. Выговская

пустынь и ее значение (1914); Филиппов И. История Выговской пустыни (1862) (мне была недоступна).

<sup>988</sup> - Макарий. 12. С. 630; Макарий. История русск. раскола. С. 215; ряд документов в: ААЭ. 4; ДАИ. 5; АИ. 4; Чтения. 1846. 3. Отд. 1; Казанский П. Кто были виновники Соловецкого возмущения, в: Чтения. 1867. 4; Сырцов И. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев, в: Прав. соб. 1880. 1, 2, 4, 5–7, 10; 1881. 1, 2, 4, 5 (а также отдельным изданием: Казань, 1881); Материалы. 3. Важным, но не вполне объективным источником является сочинение С. Денисова, руководителя Выговского согласия староверов, «История о отцах и страдальцах Соловецких» (1-е изд. 1788; 2-е изд. 1788; 3-е изд. 1789).

<sup>989</sup> - Материалы. 3. С. 107; 2. С. 116; Никольский Н. Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова, в: ПДП. 188 (1916).

<sup>990</sup> - Материалы. 2. № 14, 30, 31, 43, 45.

<sup>991</sup> - Там же. С. 213–262. Это челобитье не было представлено царю. Сырцов. Ук. соч., в: Прав. соб. 1880. 1. С. 164; АИ. 4. № 248.

<sup>992</sup> - Сырцов. Ук. соч. С. 169–173.

<sup>993</sup> - Каптерев. Отношения России к прав. Востоку (1885).

<sup>994</sup> - ДАИ. 5. № 102. С. 487. Приговор Собора заключал в себе следующие моменты: 1) богослужение разрешалось совершать лишь по новым исправленным книгам, потому что исправление это было правильным; 2) в 8-м члене Символа веры было опущено слово «истинный»; 3) «Аллилуиа» в славословиях требовалось произносить трижды с добавлением «Слава Тебе, Боже»; 4) предписывалось троеперстное крестное знамение; 5) Иисусову молитву велено было совершать в установленной форме: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас, грешных»; 6) на просфорах следовало изображать четвероконечный крест (там же. С. 485–487). «Клятва» 1667 г., которой приверженцы старого обряда отлучались от православной Церкви, приобрела принципиальное каноническое значение при возвращении староверов в лоно Единой Церкви.

Эта «Клятва» вызвала большую полемику в литературе; назовем важнейшие работы: О клятвах московского Собора 1667 г., в: Христ. чт. 1872. 5; Филиппов Т. О клятвах Собора 1667 г., в: Гражданин. 1876. 17; Павел, игум. О клятвах Собора 1667 г., в: Вятские епарх. ведомости. 1871. 4; Гренков А. Определение московского Собора 1666–1667 гг., в: Прав. соб. 1863. 5, 9, 11 и 12; Ивановский. Руководство. 2. С. 150; Голубинский Е. К нашей полемике со старообрядцами, в: Чтения. 1905. 3.

<sup>995</sup> - Досифей. Описание Соловецкого монастыря. 1. С. 151; Сырцов. Ук. соч. С. 281, 347; Соловецкий монастырь, как опорный пункт Москвы на Белом море, главным образом против шведов, был особенно сильно укреплен. П. Казанский (Чтения. 1867. 4. С. 6) считает, что именно эта «милитаризация» монастыря, в котором постоянно был размещен немалый гарнизон стрельцов, а также монастырская торговля способствовали обмирщению обители. Но с этим мнением нельзя согласиться, ибо религиозный фанатизм монахов не мог быть следствием обмирщения. Определенную роль тут, конечно, сыграло пребывание в монастыре множества ссыльных из тех, кто сочувствовал расколу и потому участвовал в сопротивлении. Ср.: Сырцов. Ук. соч. С. 372 и след.

<sup>996</sup> - О подробностях осады см. у Сырцова или: Макарий. История русск. раскола. С. 240–258.

<sup>997</sup> - ПСЗ. 2. № 1102.

<sup>998</sup> - Лишь указом от 17 апреля 1905 г. отменено официальное наименование староверов «раскольниками»; в нем повелевается впредь «присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам». (Цит. по: Голубинский Е. К нашей полемике со старообрядцами. С. 238–239.)

<sup>999</sup> - О церковной реформе Петра Великого см. Верховской П. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. 2 т.

(1916); в качестве введения в тему рекомендуется работа: Stupperich R. Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Gr. (1936) (Osteuropäische Forsch. N. F. 22); Врькнер А. Peter d. Gr. (1879). Новое положение Русской Церкви, ее подчинение государству было окончательно закреплено указами от 19 ноября 1817 г. и от 15 марта 1824 г. (ПСЗ. 34. № 27106 и 39. № 29919; ср. также № 30037 от 26 августа 1824 г.).

<sup>1000</sup> - Ср.: Philipp W. Ivan Peresvetov und seine Schriften zur Erneuerung des Moskauer Reiches (1935). S. 42 и след., где дан сжатый очерк этой государственно-политической идеологии.

<sup>1001</sup> - ПСЗ. 1. № 122. Это отклонение от традиции можно обнаружить и в «Новоторговом уставе» (ПСЗ. 1. № 408), и в проекте закона о благотворительности 1682 г., в котором еще до Петра Великого сделана ссылка на «европейские обычаи». Ср.: Владимирский-Буданов. Обзор (1888). С. 211.

<sup>1002</sup> - Скворцов. Патр. Адриан. Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII в. (1913) (также в: Прав. соб. 1912–1913).

<sup>1003</sup> - В предисловии к новому изданию «Православного исповедания» Петра Могилы Адриан писал, что иностранцы, подобно «волкам в овечьей шкуре», проникли на Русь. Соколов. Отношение протестантизма к России в XVII в. С. 139. Уже известный нам монах Евфимий (противник Медведева), принадлежавший к самому тесному окружению Адриана, писал ему, что лютеране и кальвинисты ведут пропаганду против православной Церкви. «Врагов у Церкви много, а защитников не видно», – такими словами заканчивает Евфимий свое послание. Описание. 3. 2. № 310. С. 496.

<sup>1004</sup> - В нашу задачу не входит подробная характеристика Духовного регламента. Хотим только подчеркнуть принципиальный момент. Когда Духовный регламент стал законом, Русская Церковь как поместная Церковь стала частью Русского государства, а Св. Синод государственным, но не церковным учреждением. Лишь в учении и богослужении Русская Церковь сохранила единство с Вселенскими Восточными Церквями. Для Русской Церкви важно было не то,

что Петр Великий заменил патриархат коллегиальным управлением, а то, что возникла совершенно новая система отношений между государством и Церковью: «Русская Церковь» превратилась в «Православную Церковь в России», то есть поставлена была под контроль государства и стала управляться на основе государственного законодательства. Ср.:

Темниковский Е. Один из источников Духовного регламента, в: Сборник Харьков. ист. – филолог. общ. 18 (1909). С. 5; он же. Положение Императора Всероссийского в Русской Православной Церкви в связи с общим учением о церковной власти (1909). С. 15; а также упомянутую выше работу П. Верховского и мою статью в: Kyrios. 5 (194041). S. 66 и след.

<sup>1005</sup> - Ср.: Stupperich. Op. cit. Гл. 2.

<sup>1006</sup> - Об этом сочинении Феофана см.: Гурвич Д. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники (1915). О Феофане см. также: Самарин Ю. Стефан Яворский и Феофан Прокопович, в: Собр. соч. 5 (1880) (1-е изд. 1844 – с купюрами, ибо цензура тогда не пропустила некоторых мест); Карташов А. К вопросу о православии Феофана Прокоповича, в: Сборник в честь Д. Ф. Кобеко (1913); Koch H. Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter (1929); Флоровский Г. Пути русского богословия (1937). Особенно с. 89 и след. До сих пор сохранила свою ценность старая работа: Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом (1862); по биографии Феофана: Чистович И. Феофан Прокопович и его время (1868) и Титлинов Б. Феофан Прокопович, в: РБС.

<sup>1007</sup> - О Духовном регламенте см. фундаментальную работу П. Верховского, в которой дан подробный очерк литературы об отношениях между государством и Церковью в Московской Руси и после реформ Петра. Работа Н. Кедрова «Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого» (1886) (также в: Прав. об. 1885) очень слаба и носит односторонний характер.

<sup>1008</sup> - Правда воли монаршей, в: ПСЗ. 7. № 4870. С. 628.

<sup>1009</sup> - Флоровский. Ук. соч. С. 84 и след. Ср.: Верховской. 1. С. 156.

<sup>1010</sup> - Особенно характерен «Регламент главному магистрату», в котором излагаются задачи и обязанности полиции. ПСЗ. № 3708. Сжатая и ясная характеристика реформ Петра дана в: Шмурло Е. История России (1922). С. 270–342.

<sup>1011</sup> - Духовный регламент. Ч. 1. Введение. ПСЗ. 6. № 3718. Воинский устав. ПСЗ. 5. № 3006. Ст. 20.

<sup>1012</sup> - О понятии государства у Петра ср.: Stupperich. Op. cit. S. 23.

<sup>1013</sup> - Ibidem. S. 32.

<sup>1014</sup> - Соловьев. 17. С. 246. Не весь епископат относился отрицательно к реформам Петра. Феофан был одним из самых известных его помощников. Кроме того, следует упомянуть епископа Митрофана Воронежского, скончавшегося, правда, еще в 1709 г.; митрополита Иова Новгородского († 1716); может быть, и архиепископа Афанасия Холмогорского, который благожелательно отзывался о петровских реформах, когда они начинались, но он скончался еще в 1702 г. Ср.: Скворцов. Патр. Адриан. С. 112.

<sup>1015</sup> - Платонов. Лекции (1915). С. 485.

<sup>1016</sup> - Духовный регламент составлен Феофаном Прокоповичем, по поручению Петра. 25 января 1721 г. был опубликован манифест об учреждении Коллегии духовных дел (ПСЗ. № 3718; ср. также: ПСПиР. 1. 2-е изд. № 1), а 14 февраля она была торжественно открыта. В этот день название «Коллегия духовных дел» было заменено другим – «Святейший Правительствующий Синод». Подробнее об этом см. у П. Верховского.

<sup>1017</sup> - ПСЗ. 3. № 1541 и 1664.

<sup>1018</sup> - Чистович. Ук. соч. С. 139. Указ под заглавием «Объявление, когда и какой вины начался чин монашеский», в: ПСПиР. 4. № 1197. Отрицательную характеристику современного ему монашества Петр дал уже в указе от 31 декабря 1701 г. ПСЗ. 4. № 1886.

<sup>1019</sup> - ААЭ. 4. № 315; ПСЗ. 3. № 1664. Указ от 31 декабря 1701 г. устанавливал монаху годовое содержание в размере 10 рублей и 10 четвертей хлеба; в 1705 г. это содержание было урезано вдвое, что окончательно было закреплено Табелью 1710 г. Горчаков. О земельных владениях. С. 473; Кедров. Ук. соч. С. 229. Эта Табель устанавливала годовое содержание монаха в 6 рублей и 5 четвертей хлеба, с небольшой надбавкой для настоятеля. ПСПиР. 4. Приложение. С. 333–335; о том, что и этот оклад не всегда выдавался, см.: там же. 2. С. 998.

<sup>1020</sup> - ПСЗ. 4. № 1829; ср. также № 1834.

<sup>1021</sup> - Там же. № 1834, 1839, 1886, 1948.

<sup>1022</sup> - Это «Прибавление» в: ПСПиР. 2. № 596; ПСЗ. 6. № 4022; оно включено и в позднейшие издания Регламента.

<sup>1023</sup> - ПСПиР. 2. № 596, 671; 4. № 1197.

<sup>1024</sup> - Горчаков. Мон. приказ. С. 123; о компетенции Монастырского приказа см.: там же. С. 123–128.

<sup>1025</sup> - ПСПиР. 2. № 596. § 44, 45, 48; 4. № 1200, 1244, 1379; 3. № 1091. Согласно рапорту 1724 г., число монахов было следующим: в мужских монастырях – 14 534, в женских – 10 673, всего – 25 207. Чудецкий. Опыт исследования, в: ТКДА. 1877. 4. С. 46.

<sup>1026</sup> - ПСПиР. 3. № 1099, 1136; 5. № 1929. Из трех монастырей (Андрониковского, Перервинского и Никольского, все три в Московской епархии) братия была удалена, а монастырские помещения передавались для школьного дела. ПСПиР. 4. № 1316, 1328, 1284.

<sup>1027</sup> - ПСПиР. 4. № 1197. 2.

<sup>1028</sup> - ПСПиР. 2. № 596. § 18; 4. № 1197. 1. § 12.

<sup>1029</sup> - ПСПиР. 2. № 596. § 46 и 47; № 997; 3. № 1153; 2. № 536, 595; в 1723 г. был издан курьезный указ о том, чтобы на «убылые места» в монастырских штатах «определять отставных солдат», который впоследствии был отменен. ПСЗ. № 4141, 4455, 4672. Согласно «Прибавлению», некоторые монастыри, как, например, Чудов и Вознесенский, должны были устроить у себя больницы и ночлежные дома, а Новодевичий монастырь – приют для сирот. ПСПиР. 2. № 1279. «Объявление» 1724 г.

содержало проект преобразования монастырей в больницы, с тем чтобы часть монахов ухаживала за больными, а другие, «пашенные монахи», обрабатывали землю, дабы содержать эти больницы. ПСПиР. 2. № 1197. 1. § 1–8. Рядом указов Петр пытался переложить содержание инвалидов войны на монастыри с их земельными владениями: ПСЗ. 4. № 1856 (1701); 5. № 3409 (1719); 7. № 4183 (1723); № 4450. Ч. 1. § 1 и 3 (1724); ср. также: 6. № 3576, где указ от 8 апреля 1720 г. объявлен недействительным.

<sup>1030</sup> - ПСПиР. 2. № 596. § 49. Лишь настоятель новооснованного Александро-Невского монастыря назначался правительством; это положение подтверждено было позднейшими указами. ПСЗ. № 2959; § 50 требует от настоятелей управлять монастырями согласно монастырскому уставу и иметь помощника, который в случае болезни или отсутствия настоятеля может взять на себя управление монастырем. Духовный регламент. Гл. об архиереях. § 7.

<sup>1031</sup> - ПСПиР. 2. № 596, § 30, 51–53, 31–33; № 426 и 954; 4. № 1456; Дух. регл. Гл. об архиереях. § 8; ПСЗ. № 1834, 2985, 3172.

<sup>1032</sup> - Прибавление к Дух. регл. ПСПиР. 2. № 596; 2. № 984; ПСЗ. № 1834.

<sup>1033</sup> - Знаменский. Церковные вотчины при Петре Великом, в: Прав. соб. 1864. 1. С. 140; Горчаков. Монастырский приказ. С. 131. В 1701 г. Монастырский приказ насчитывал на монастырских землях лишь 137 823 крестьянских двора, не считая Астраханской, Псковской и Сибирской епархии, которые не подчинялись ему.

<sup>1034</sup> - Указом от 16 декабря 1700 г. предписывалось все тяжбы между духовными лицами и мирянами передавать компетентным учреждениям. ПСЗ. № 1818. Горчаков. Ук. соч. С. 132–136, 195. С основанием Сената как высшего органа управления всей империей Монастырский приказ был подчинен ему. ПСЗ. 4. № 1829, 1834; ср. также № 2321, 2349, 2571 и др. Ср.: Завьялов. Ук. соч. С. 64.

<sup>1035</sup> - ПСПиР. 5. № 1678, 1778, 1492, 1787.

<sup>1036</sup> - Там же. № 1716, 1767, 1772, 1786, 1907. Леонид, архим. Об упраздненных монастырях, находящихся в Калужской епархии, в: Чтения. 1862. 2. С. VI.

<sup>1037</sup> - Верховской. Ук. соч. 1. С. XXVI-XXVII; Сборник. 63. С. 696 и след., 793; Дашков Георгий, в: РБС. С. 135; Платонов. Лекции. С. 546. Ср. также: Bahnson. Stamm-und Regententafeln. 3. № 81.

<sup>1038</sup> - О церковной политике Анны см.: Титлинов Б. Правительство Анны Иоанновны (1905); Чистович. Феофан Прокопович. С. 316 и след.; Верховской. Ук. соч. 1. С. XXXII и след. Ср. также характеристику правления Анны в Манифесте императрицы Елизаветы. ПСЗ. 11. № 8506.

<sup>1039</sup> - Проповедь, произнесенная 25 марта 1742 г., в: Попов Н. Придворные проповедники в царствование имп. Елизаветы, в: Тихонравов. Летопись. 2. С. 12. Архим. Кирилл Флоринский называл Бирона и его агентов «эмиссарии дьявольские». Соловьев. 21. С. 182.

<sup>1040</sup> - Stdhlin. 2. S. 222, 223.

<sup>1041</sup> - Ср. характеристику Анны в: Щербатов М. М. О повреждении нравов в России, в: Рус. ст. 1870. 7. С. 50. О роли А. И. Остермана в проведении церковной политики Анны см.: Памятники русской истории. Изд. Кашпирова (1873). 3. С. 260; ПСЗ. 11. № 8506.

<sup>1042</sup> - Платонов. Лекции. С. 552; Корсаков Д. Анна Иоанновна, в: РБС; о Бироне: Строев В. Бироновщина и кабинет министров (1909). По эпохе Анны очень важным источником являются мемуары: Manstein, general. M€emoires historiques, politiques et militaires sur la Russie, depuis 1727–1744. С биографией автора, сост. Юбером (Leipzig, 1771; по-немецки: *ibidem*. 1771; по-русски в: Рус. ст. 1875).

<sup>1043</sup> - Чистович. Ук. соч. С. 257, 295, 316; Титлинов. Ук. соч. С. 146, 162.

<sup>1044</sup> - ПСПиР. 7. № 2505 и 2531 (оба от 1731 г.). Кабинет министров учрежден 1 ноября 1731 г. «ради пользы государственной и верных наших подданных», как сказано в

указе. ПСЗ. 8. № 5871; Синод был обязан давать Кабинету ежемесячные отчеты («рапорты»).

<sup>1045</sup> - ПСЗ. № 6177, 6189, 6574, 6561, 6585.

<sup>1046</sup> - ПСЗ. № 7993.

<sup>1047</sup> - ПСЗ. № 7660 и 7538, а также № 8543.

<sup>1048</sup> - Завьялов. Ук. соч. С. 72.

<sup>1049</sup> - Н. М. Русское монашество в XVIII столетии, в: Странник. 1884. 1. С. 212, 435 и след.; ПСЗ. № 8303, 8309, 9382.

<sup>1050</sup> - Платонов. Лекции. С. 556.

<sup>1051</sup> - О церковной политике Елизаветы см.: Веденяпин П. Законодательство имп. Елизаветы Петровны относительно православного духовенства, в: Прав. об. 1865. 5, 7, 10; Знаменский П. Приходское духовенство в России со времени реформ Петра (1873). С. 242, 441–459; он же. Духовные школы в России до реформы 1808 г. (1881). С. 175 и след., 188. Существует еще одна интересная биография Елизаветы: Bain N. The Daughter of Peter the Great (Westminster, 1891).

<sup>1052</sup> - ИРИ. 3. С. 618, 486; 4. С. 662; ПСЗ. № 8959; одновременно указом от 8 июля 1744 г. (ПСЗ. 12. № 8960) Елизавета подтвердила право лавры на владение всеми ее именьями. Горский. Ист. описание. 2. С. 129.

<sup>1053</sup> - ПСЗ. № 9591, 10665, 11332, 1079; ср. № 8583, по которому офицеры-инвалиды должны были следить за порядком при богослужении.

<sup>1054</sup> - ПСЗ. № 11441, 11481.

<sup>1055</sup> - ИРИ. 2. С. 81.

<sup>1056</sup> - Горчаков. Мон. приказ. С. 102, 122 и след.; Завьялов. Ук. соч. С. 50. Работы: Завьялов. Вопрос о церковных именьях при имп. Екатерине II (1900) и Верховской П. Недвижимые именья Св. Синода, архиерейских домов и монастырей (1909) – важнейшие источники по истории всей эпохи секуляризации 1701–1764 гг.

<sup>1057</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 139; ПСЗ. № 1886.

<sup>1058</sup> - Ср. Милюков. Государственное хозяйство (1890). С. 495.

- <sup>1059</sup> - ПСЗ. № 1886; Горчаков. О земельных владениях. С. 473.
- <sup>1060</sup> - Горчаков. Мон. приказ. С. 140. Приложение. № 6, 10 и 11.
- <sup>1061</sup> - Завьялов. Ук. соч. С. 60; ПСЗ. № 1926, 2462, 3659; Горчаков. Мон. приказ. С. 165 и след.
- <sup>1062</sup> - Горчаков. Ук. соч. С. 167; ПСЗ. № 3659.
- <sup>1063</sup> - ПСПиР. 1. № 3; ПСЗ. 6. № 3734. § 5. Решение Петра известно лишь из указа от 26 июня 1741 г. ПСЗ. № 8406.
- <sup>1064</sup> - ПСПиР. 1. № 30, 41, 79, 273, 729.
- <sup>1065</sup> - Завьялов. Ук. соч. С. 66–70. ПСЗ. № 4567. Об организации синодального Монастырского приказа и Камер-конторы см.: Барсов Т. Синодальные учреждения прежнего времени (1897). С. 171–184. Реформа, произведенная в сентябре 1726 г., связана была с новой организацией общего синодального управления; 15 июля 1726 г. Синод был разделен на два департамента, один из которых занимался текущими делами, а другой церковным судом и управлением имениями. ПСЗ. 7. № 4559. Ср.: Барсов. Там же. С. 187 и след.
- <sup>1066</sup> - ПСПиР. 1. № 313.
- <sup>1067</sup> - ПСЗ. 7. № 4488; ПСПиР. 4. № 1237, 1266.
- <sup>1068</sup> - См. «Журнал верховного Тайного совета» от 25 сентября 1726 г., § 4, в: Сборник. 56. С. 100.
- <sup>1069</sup> - ПСЗ. 7. № 5005; ПСПиР. 5. № 1907.
- <sup>1070</sup> - ПСЗ. № 6354.
- <sup>1071</sup> - В синодальном управлении остались лишь бывшие патриаршие владения, которые были переданы Синоду в 1721 г., после его учреждения; Синод, ввиду возможных новых распоряжений Петра, предусмотрительно не передал эти владения синодальному Монастырскому приказу, а оставил в своей непосредственной власти. Теперь же, после указа от 15 мая 1738 г., и эти имения изымались из синодального управления и передавались Коллегии экономии. Завьялов. Ук. соч. С. 74; ПСЗ. 10. № 7679.
- <sup>1072</sup> - ПСЗ. № 7639 (1738), 7850 (1739), 8074 (1740).

<sup>1073</sup> - ПСПиР. 2. № 596. § 61. Завьялов. Ук. соч. С. 75. При этом нужно иметь в виду, что личная собственность церковных иерархов могла быть внушительной: иерархам принадлежало драгоценное облачение, св. сосуды, иконы, книги и т. д.

<sup>1074</sup> - 1. Знаменский. Ук. соч.; Прав. соб. 1864. 1. С. 274, ср.: Завьялов. Ук. соч. С. 77 и след.

<sup>1075</sup> - ПСЗ. 12. № 8993; ср. Завьялов. Ук. соч. С. 77. Уже раньше, указом от 26 июня 1741 г., Коллегия экономии временно передавалась Синоду. ПСЗ. № 8406.

<sup>1076</sup> - ПСЗ. 13. № 10168; Завьялов. Ук. соч. С. 100; Соловьев. 24 (1874). С. 242, 360, 363.

<sup>1077</sup> - Веденяпин. Ук. соч., в: Прав. об. 1865. 3. С. 220; ПСЗ. 14. № 10765.

<sup>1078</sup> - В этом отношении характерно распоряжение Елизаветы, предписывавшее разместить в монастырях инвалидов войны и содержать их на монастырский счет, а также ее недовольство тем, что Синод приложил к этому слишком мало стараний. ПСЗ. 14. № 10765.

<sup>1079</sup> - ПСЗ. 14. № 10765; Завьялов. Ук. соч. С. 96–100. Можно предположить, что лишь внезапная смерть Елизаветы (25 декабря 1761) помешала проведению секуляризации церковных имений.

<sup>1080</sup> - ПСЗ. 15. № 11481. О Петре III см. монографию: Bain N. Peter III, Emperor of Russia. The story of a crisis and a crime (Westminster, 1902).

<sup>1081</sup> - Раньше архимандриты ставропигиальных монастырей получали по 100 рублей в год, по указу от 21 марта 1762 г. они стали получать по 500 рублей, настоятели монастырей 2-го класса по 200, а 3-го класса – по 150 рублей.

<sup>1082</sup> - Издание этого указа Петра III явилось редчайшим событием в XVIII в., когда крепостное право в России достигло своего апогея. Этот указ сыграл свою роль в позднейших крестьянских волнениях при Екатерине II и во времена Пугачева.

<sup>1083</sup> - ПСЗ. 15. № 11498.

<sup>1084</sup> - Рус. ст. 25 (1879). С. 586, а также в: Соловьев. 25 (1875). С. 147. Ср. также письмо Арсения Мацеевича графу А. П. Бестужеву-Рюмину уже после восшествия на престол Екатерины; там же. С. 146.

<sup>1085</sup> - Завьялов. Ук. соч. С. 123, 125.

<sup>1086</sup> - О религиозных взглядах Екатерины см. мое сочинение в: *Jahrbuch fur Geschichte Osteuropas*. 3 (1938); а также: Титлинов Б. Гавриил Петров, митрополит Новгородский и С. – Петербургский (1916) – основательная работа о Русской Церкви при Екатерине II, здесь в разных местах характеризуются взгляды императрицы. А также старая работа: Знаменский П. Чтения по истории Русской Церкви в царствование Екатерины II, в: Прав. соб. 1875.

<sup>1087</sup> - Мое ук. соч. С. 571, 574. Ср. вышесказанное об указах о церковных имениях; к тому же ходили слухи о планах Петра III ввести некоторые «протестантские новшества». См. письмо графа Мерси-Арженто графу Каунитцу (28 мая и 18 июня 1752 г.), в: Сборник. 18. С. 371 и 391; а также: Болотов. Записки. 2. С. 172; *Mémoire de la princesse Dachkoff*. 1. С. 41; Рус. арх. 1871. С. 2055; а также указ от 26 марта 1762 г., которого нет в ПСЗ, в: Рус. ст. 6 (1872). С. 567.

<sup>1088</sup> - ПСЗ. 16. № 11582; Манифест в связи с коронацией от 7 июля 1762 г. вновь оправдывал мероприятия 28 июня: императрица провозглашала, что этого требовала от нее «самая должность в рассуждении Бога (!), Его Церкви и веры Святой. ПСЗ. 16. № 11598; смерть Петра III была представлена как проявление воли Божественного Промысла. ПСЗ. 16. № 11599. Ср. мое ук. соч. С. 574.

<sup>1089</sup> - Сборник. 7. С. 156.

<sup>1090</sup> - Рус. арх. 1865. С. 490; Сборник. 13. С. 378 (Вольтеру, от 27 декабря 1773 г.). 33. С. 142 (Гримму, от 23 апреля 1781 г.).

<sup>1091</sup> - «Наказ». Изд. Чечулина (1907). Хотя епископы (так называемая Комиссия архиепископа Иннокентия) восхваляли труды Екатерины (Титлинов. Гавриил Петров. С. 131–134), все же для Уложенной комиссии Русская Церковь и ее интересы остались вне поля зрения; духовенство не было представлено в

ней своими депутатами; лишь Синод послал одного представителя в Комиссию. Флоровский А. Состав законодательной комиссии 1767–1774 гг. (1915). С. 57; Stdhlin. 2. С. 468. Ср. также мое ук. соч.

<sup>1092</sup> - Щербатов. О повреждении нравов в России, в: Рус. ст. 1871. С. 686; а также: Долгорукий И. М. Путешествие в Киев в 1777 г., в: Чтения. 1870. 3. С. 8; мое ук. соч. С. 574–576.

<sup>1093</sup> - Сборник. 7. С. 97.

<sup>1094</sup> - Соловьев. 25 (1875). С. 148; ср. письмо Екатерины графу А. П. Бестужеву. Сборник. 7. С. 135.

<sup>1095</sup> - ПСЗ. 16. № 11643.

<sup>1096</sup> - ПСЗ. 16. № 11716; о деятельности Комиссии: Завьялов. Ук. соч. С. 127 и след.

<sup>1097</sup> - ПСЗ. 16. № 11730, дополнительно там же № 11745, 11747, 11789 и 11791 (об управлении и учете доходов и расходов).

<sup>1098</sup> - ПСЗ. 16. № 11814; специальная инструкция для Коллегии экономии: там же. № 11844; она начала работать 12 июля. Там же. № 11864.

<sup>1099</sup> - ПСЗ. 16. № 12060.

<sup>1100</sup> - Ср.: Завьялов. Ук. соч. С. 155–190, 190–234, 283–321, 322–340 (о пунктах А, Б, В и Г).

<sup>1101</sup> - Чудецкий П. Опыт исторического исследования о числе монастырей русских, закрытых в XVIII и XIX вв., в: ТКДА. 1877. 4. С. 73.

<sup>1102</sup> - ПСПиР. 4. № 1200; Чудецкий. Ук. соч. С. 57, 58, 73, 74; ИРИ. 6. С. 1144–1147.

<sup>1103</sup> - Покровский И. Русские епархии в XVIII веке. Приложение 2; Завьялов. Ук. соч. С. 235.

<sup>1104</sup> - Александро-Невская лавра в Петербурге получала содержание вместе с Петербургской епархиальной кафедрой.

<sup>1105</sup> - 1 монастырь 2009,8; 1 монастырь 2007,7 и 1 монастырь 1506,38 руб.

<sup>1106</sup> - Милютин. Ук. соч., в: Чтения. 1861. 2. С. 565; Завьялов. Ук. соч. С. 266. В 1768, 1775 и 1793 гг. увеличивалась

общая сумма расходов на монастыри по штатам. ПСЗ. № 13061, 14361 и 17124.

<sup>1107</sup> - Завьялов. Ук. соч. С. 346–348, таблица.

<sup>1108</sup> - Там же. С. 274. Эти данные не вполне надежны, ибо отдельные монастыри переходили из одной категории в другую, некоторые были впоследствии закрыты, другие опять возобновлены. Чудецкий. Ук. соч. С. 73–75, 88–102, 104–107.

<sup>1109</sup> - ПСЗ. 16. № 12121; Милютин. Ук. соч., в: Чтения. 1861. 2. С. 568–569; Чудецкий. Ук. соч. С. 74; Завьялов. Ук. соч. С. 270–271.

<sup>1110</sup> - ПСЗ. 22. № 16375, 16649 и 16650.

<sup>1111</sup> - ПСЗ. № 13721.

<sup>1112</sup> - Об этом см.: Харлампович. Малороссийское духовенство (1898) и Шляпкин. Ук. соч.

<sup>1113</sup> - «Доношения» Арсения, в: Чтения. 1862. 2. С. 25.

<sup>1114</sup> - Об Арсении Мацеевиче см. очень содержательное исследование: Попов М. Арсений Мацеевич и его дело (1912); Титлинов. Гавриил Петров (1916); Морошкин И. Арсений Мацеевич и его дело, в: Странник. 1885. 3. С. 457–487, 655–672; Иконников В. Арсений Мацеевич, в: Рус. ст. 1879. 4, 5, 8–10; одновременно с Арсением Мацеевичем осуждены были еще два архимандрита, которые сочувствовали ему.

<sup>1115</sup> - Прав. соб. 1875. 3. С. 248.

<sup>1116</sup> - Титов А. Павел Конюскевич, в: Ист. в. 1888. 1. С. 180 и след.; Толстой М. Святитель Павел, митрополит Тобольский, в: Чтения. 1870. 2. С. 158, 163, 168.

<sup>1117</sup> - В качестве примера монашеской оппозиции можно привести следующий случай: вскоре после секуляризации монастырских владений в Киевской митрополии (1786) Екатерина II посетила Киев и хотела побывать на богослужении в Межигорском монастыре в окрестностях Киева. Монахи же, узнав об этом намерении императрицы, рано утром в намеченный для посещения день, по слухам, подожгли свой монастырь – и так визит Екатерины не состоялся.

Рождественский П. Самуил Миславский, митрополит Киевский, в: ТКДА. 1877. 4. С. 17.

<sup>1118</sup> - Чудецкий. Ук. соч., в: ТКДА. 1877. 4. С. 104 и след. В Белоруссии впервые монастыри стали закрываться в 1796–1797 г., последние упразднения монастырей приходятся на 1855–1860 гг.; на Кавказе, в Грузии, в 1811 и 1819 гг. тоже были закрыты некоторые монастыри. Чудецкий. Ук. соч. С. 68, 73–76, 88–102.

<sup>1119</sup> - Ср. отчеты обер-прокурора Св. Синода за 1882, 1889, 1894, 1910, 1916 гг.

<sup>1120</sup> - ПСЗ. № 15379. § 58 (указ Управы благочиния). Так, например, благодаря стараниям Московского митрополита Платона в 1766 г. был возобновлен Николо-Песношский монастырь, а в 1780 г. – Берлюковская пустынь. Пимен. Воспоминания, в: Чтения. 1877. 1. С. 250, 253.

<sup>1121</sup> - ПСЗ. 24. № 18273, 18590. Ходатайства о дальнейшем увеличении размеров приобретаемых монастырями участков были отклонены указом от 5 апреля 1800 г. Там же. № 19370.

<sup>1122</sup> - Там же. № 18273; Штаты. Ч. 2. Отд. 3. С. 63–67.

<sup>1123</sup> - ПСЗ. 28. № 21785; ср. № 24246 (1810). Положения этого указа в 1819 г. были распространены и на приходские церкви. ПСЗ. 36. № 27622. Дома в городах, принадлежавшие монастырям, были освобождены от постоя и поземельного налога; отменялись и еще некоторые отчисления, которые полагалось выплачивать в пользу городских властей. ПСЗ. № 22894; 24627, 28611; 2 ПСЗ. № 3326; подтверждено впоследствии в Своде законов 1857 г. (9. § 386, 391–392). После 1819 г., желая выгодно вложить деньги, монастыри часто покупали дома в городах.

<sup>1124</sup> - 2 ПСЗ. № 26313, 15152, 15189, 15907. Отчеты обер-прокурора. 1836. С. 80; 1846. С. 91; 1841. С. 39, 80; 1842. С. 6, 12; 1856. С. 90; 1859. С. 5; 2 ПСЗ. № 26736 – аналогичный указ (1852), касающийся монастырей в Грузии.

<sup>1125</sup> - После 1838 г. разрешено было приобретать ненаселенную землю и леса в еще больших размерах, до 150 десятин. 2 ПСЗ. № 11518. Ср.: Свод законов. 8. Ч. 1 (Лесной устав). С. 536. Так, Троице-Сергиева лавра приобрела 1249 десятин казенных лесов. Пимен. Ук. соч. С. 259. Ростиславов. Опыт исследования. С. 73–74 (несколько примеров

приобретения леса). Ростиславов насчитывает (там же. С. 86) в начале 70-х гг. XIX в. более 250 тысяч десятин земли во владении 200 монастырей.

<sup>1126</sup> - 2 ПСЗ. № 36967.

<sup>1127</sup> - 2 ПСЗ. № 45341; высвобождаемая сумма предназначена была для повышения штатного содержания епархиальных кафедр.

<sup>1128</sup> - Странник. 1882. 8. С. 622; Отчеты. 1884.

<sup>1129</sup> - Пимен, архим. Воспоминания (1877) (также в: Чтения. 1876. 3–4; 1877. 1). Эти «Воспоминания» монаха строгой жизни являются важным источником по истории монастырей в XIX в.; к сожалению, у нас слишком мало других столь же надежных материалов.

<sup>1130</sup> - Савва, архиеп. Хроника моей жизни. 5. С. 172, 178, 216; 6. С. 276; 7. С. 59, 221, 385; 8. С. 739. Краткая биография архиепископа Саввы в: Ист. в. 1896. 66. С. 1106; 1910. 120. С. 316. «Хроника» Саввы включает много подлинных документов, писем и т. п. и потому представляет собой очень ценный труд по истории Русской Церкви XIX в. А также: Ростиславов. Опыт исследования. С. 329, 331, 232, 212, 336. Труд Ростиславова, в котором помещено много материалов по монастырям, следует использовать с некоторой осторожностью, потому что Ростиславов писал тенденциозно.

<sup>1131</sup> - Отчеты. 1848. С. 86; ср. Отчеты за другие годы. Например, Ивановский монастырь (Московской епархии) в 1869 г. получил от вдовы Макаровой-Зубчаниновой 300 000 рублей; некая Державина основала Знаменский женский монастырь (в Новгородской епархии) и пожертвовала ему 98 279 рублей и 890 десятин пашни и леса.

<sup>1132</sup> - Ср. мнение И. М. Долгорукого в его «Записках», в: Чтения. 1870. 2. С. 54, 51.

<sup>1133</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 103, 246, 280, 282 и др.; ср. также разные места в «Хронике» Саввы и Отчеты; например, в 1887 г. 100 больниц и 72 ночлежных дома получали содержание от монастырей. Отчеты за 1887 г. (1889). С. 156; 1884. С. 231 и след. И во время войны, например, в 1812 г., монастыри давали

большие суммы денег на лазареты; одна только Троице-Сергиева лавра пожертвовала 70 000 рублей. Знаменский. Руководство по истории Русс. Церкви (1876). С. 429–431; в 1877–78 г. при многих монастырях устроены были лазареты. Отчеты. 1877. С. 5–29; 1878. С. 145–146.

<sup>1134</sup> - См. о нем очень интересную работу А. Грекова «Отец архимандрит Феодосий, настоятель Веркольского монастыря Архангельской губернии, Пинежского уезда» (1893). Феодосий Орехов был сыном офицера. Он закончил гимназию и сельскохозяйственную высшую школу; после этого два года (1854–1856) странствовал из монастыря в монастырь; в 1857 г. он поступил послушником в Кожезерский монастырь и в 1860 г. принял монашеский постриг. Уже в 1861 г. Феодосий стал настоятелем маленького Веркольского монастыря; он ввел там общежительный устав, и скоро почти заброшенный монастырь стал местом настоящего иноческого подвижничества. Отец Феодосий устроил в монастыре приют, две школы с пансионатом для крестьянских детей, построил ремесленную школу и занимался успешной просветительской деятельностью среди населения окрестных деревень.

<sup>1135</sup> - «Прибавление к Духовному регламенту», в: ПСЗ. № 4022 и ПСПиР. 2. № 596. «Прибавление» включено во все позднейшие издания Духовного регламента.

<sup>1136</sup> - Это «Изображение келейной жизни» было напечатано в виде отдельных плакатов, вероятно, чтобы вешать их на стену в кельях. Первая публикация в: Богданов. Описание Санкт-Петербурга (1779); впоследствии митрополит Евгений Болховитинов поместил «Изображение» в «Истории русской иерархии», т. 2; ср.: Титлинов Б. Феофан Прокопович, в: РБС. С. 433.

<sup>1137</sup> - ПСЗ. 7. № 4450; ПСПиР. 4. № 1197; Чистович. Феофан Прокопович и его время. Приложение.

<sup>1138</sup> - Н. М. Русское монашество в XVIII в., в: Странник. 1884. 1. С. 212, 435.

<sup>1139</sup> - Зверинский. 2. № 1141; Денисов. № 889; Прав. соб. 1863. 7. С. 154; Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна,

основателя и первоначальника Саровской пустыни (1892).

<sup>1140</sup> - Это «Поучение» было опубликовано несколько лет спустя после написания (М., 1824). О старце Филарете и его деятельности см. Житие блаженной памяти старца, возобновителя Глинской пустыни игумена Филарета (1860).

<sup>1141</sup> - Макарий, архим. Сказание о жизни и трудах преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского (1857). С. 69–71, 172; Успенский В. Описание Ниловой пустыни (1886). С. 45; ср. также: Титлинов Б. Гавриил Петров (1916), здесь в гл. 6 говорится об этом подробно.

<sup>1142</sup> - Один архимандрит, по имени Иоасаф Лебединский, в 1816 г. предложил Синоду проект общежительного устава; Синод ответил ему, что распоряжений, содержащихся в Духовном регламенте, вполне достаточно, чтобы правильно устроить монашескую жизнь. Ист. описание Черниговской епархии. 3. С. 232; РБС. С. 290.

<sup>1143</sup> - Н. М. Русское монашество в XVIII в., в: Странник. 1884. 1. С. 210. См. об этом «Воспоминания» Пимена и его статью «Монашество и современные о нем толки», в: Чтения. 1874. 2. С. 96 и след., а также статью «Наши монастыри» в: Беседа. 1872 (мне была недоступна).

<sup>1144</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 121.

<sup>1145</sup> - Там же. С. 90, 100, 127, 250, 256, 275, 282–286.

<sup>1146</sup> - Серебрянский. Ук. соч. С. 328.

<sup>1147</sup> - Сборник. 113. 1 (1902). С. 21. «Устав Коневского монастыря» Илариона (1824) – очень редкая маленькая брошюра, которую мне посчастливилось обнаружить в Берлинской городской библиотеке (до 1943 г.). Об этом досточтимом ревнителе монашеского жития см. еще одну брошюру: О. А. М. Очерк жизни Коневского строителя архимандрита Илариона (1861). Его устав был введен упомянутым выше архимандритом Феодосием Ореховым (ср. примеч. 1127) в Веркольском монастыре.

<sup>1148</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 112–114.

<sup>1149</sup> - ПСЗ. № 8988 (1744); 13163 (1768); 18273 (1797).

<sup>1150</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 246, 250, 254.

<sup>1151</sup> - Там же. С. 101, 120, 243, 252, 255 и др.

<sup>1152</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 363. Примером может служить случай с Астраханским епископом Исаакием (Пеловинским) († 1894) или с викарным епископом Рязанской епархии Исидором (Колоколовым) († 1911), см.: Львов Н. Н. Древник, в: Красный архив. 39. С. 148; Падение царского режима. 2. С. 68, 88; 4. С. 190, 199, 308, 479, 480. Тульский епископ Лаврентий (Некрасов) за свой «либерализм» в 1908 г. был смещен с кафедры и назначен настоятелем московского Высокопетровского монастыря. Ист. в. 122. С. 778; БВ. 1908. 4. По эпохе императора Николая I см.: Материалы, в: Сборник. 113. Особенно ч. 2.

<sup>1153</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 249, 265, 252, 275, 120. Это касается, разумеется, лишь часов, утрени и вечерни, в которых опускались или сокращались отдельные чтения, стихиры; литургия имеет твердое чинопоследование и никогда не сокращается.

<sup>1154</sup> - См.: «Внутреннее церковное обозрение», в: Странник. 1897. 8. С. 560. В течение 1-й половины XIX в. Синод издавал различные распоряжения, которые обращены были, однако, лишь к епархиальным архиереям и не могут считаться попыткой реформировать монастырский быт. Ср.: Отчеты. 1841, 1862 (текст также в: БВ. 1905. 9. С. 158), 1874, 1884 и др.

<sup>1155</sup> - ПСЗ. № 18273; Барсов Т. Синодские учреждения. С. 162. Приложения 43–48.

<sup>1156</sup> - Серафим, иером. Монастырский мужской общежительный устав. 3 т. (1910).

<sup>1157</sup> - Сборник разных инструкций и распоряжений Синода о монастырях и монашестве см. в: Чижевский. Собрание постановлений о монастырях (1896).

<sup>1158</sup> - О планах реформ см.: Суэтов. О высочайше утвержденном при Св. Синоде Особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора (1912); Огнев. Церковный Собор (1905); Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия. 4 т. (190607); дополнительный том: Сводки отзывов епархиальных

Преосвященных по вопросу церковной реформы (1906); А. Р. Историческая переписка о судьбах православной Церкви (1912); моя статья: Предсоборное Присутствие 1906 г., в: Путь (1933). 38; ср. также: Stupperich R. Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Gr. (1936). S. 105–107. Голубинский Е. Е. О реформе в быте Русской Церкви, в: Чтения. 1913. 3. С. 126.

<sup>1159</sup> - Соловьев. 4 (изд. ОП). С. 1510, 1649.

<sup>1160</sup> - ПСЗ. 16. № 12060. Книга штатов.

<sup>1161</sup> - Отчеты за 1890 и 1907 гг. (1893 и 1910). А также: Преображенский. Отечественная Церковь по статистическим данным (1897), таблицы, в которых приведены статистические данные за 1840–1891 гг.

<sup>1162</sup> - По вопросу об эмансипации русской женщины в XIX в., о ее стремлении к образованию см.: Шохоль К. П. К вопросу о развитии высшего женского образования в России, в: ЖМНП. 1912. 8; 1913. 3 и 7.

<sup>1163</sup> - По истории русской культуры 1-й половины XIX в. можно рекомендовать следующие работы: Замотин. Романтический идеализм в русском обществе 20–30-х гг. XIX в. (1907); Гершензон М. Эпоха Николая I (1910); Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. 1 и след. (1888–1899); Кошелев А. И. Записки (1884); Филиппов М. М. Судьбы русской философии, в: Русское богатство. 1894. 1, 3, 4, 8, 9; Смирнова А. И. Записки (1897); Религиозные движения при Александре I. Изд. Н. Пиксанова (1916); Архив братьев Тургеневых. Изд. Академии наук. 4 т. (1911–1915); Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты, в: Рус. ст. 1895–1896; Уткинский сборник (1897); Гершензон М. Исторические записки (1910; 2-е изд. Берлин, 1923); Завитневич. А. С. Хомяков. 2 т. (1902); Корнилов А. Годы странствия Михаила Бакунина (1925); Станкевич Н. В. Сочинения (1890); Герцен. Былое и думы (разные издания, в том числе по-немецки); Stepun F. Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slavophilen, в: Logos. 16 (1927); Корнилов А. Молодые годы Михаила Бакунина (1915) и др. Подробная библиография (до 1918 г.) в: Полиевктов М. Император Николай I. Биография и царствование (1918).

<sup>1164</sup> - В начале XIX в., с увеличением числа частных типографий, широкое распространение получили многие аскетические творения, жития святых и другие душеполезные книги. Начиная с 1821 г. журнал «Христианское чтение» (СПб. Изд. Духовной Академии) напечатал множество аскетических творений на русском языке; некоторые аскетические сочинения напечатаны были в Оптиной пустыни. Ср. главу XV. Богословские журналы в 60-е гг. стали обсуждать не только научные проблемы, но много внимания уделяли современным духовным течениям и были очень популярны в провинции.

<sup>1165</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 309–311.

<sup>1166</sup> - Краткие описания епархий, снабженные статистическими данными, можно найти в ПБЭ, они составлены на основе официальных материалов; важным источником являются также «Епархиальные ведомости», которые во 2-й половине XIX в. стали издаваться почти в каждой епархии.

<sup>1167</sup> - К сожалению, в настоящее время «Отчеты обер-прокурора» мне недоступны; ранее, до 1943 г., я делал разного рода статистические выписки из них, но весьма неполные, поэтому сейчас я могу полагаться лишь на отдельные рассеянные в моих бумагах записки и на свою память.

<sup>1168</sup> - Источником мне послужила «Краткая история Леснинского Свято-Богородицкого монастыря (машинописная рукопись, составленная в 1925 г. в Сербии в Хоповском монастыре игуменьей Ниной, в прошлом настоятельницей Леснинского монастыря).

<sup>1169</sup> - О рясофорных монахах ср. главу IX.

<sup>1170</sup> - Описание Екатеринбургской епархии, в: ПБЭ. 5. С. 353; Булгаков. С. 65. Во Владимирской епархии, например, в 1895–1899 гг. возникли три сестринских общины (ПБЭ. 2. С. 625), хотя здесь в ту пору было уже 6 женских монастырей, один из которых, Покровский в городе Переяславле, в 1899 г. насчитывал не менее 350 монахинь и послушниц; он содержал больницу, приют для престарелых и школу. ПБЭ. 3. С. 619, 624, 625.

<sup>1171</sup> - Описание Воронежской епархии, в: ПБЭ. 3. С. 866, 867.

<sup>1172</sup> - Булгаков. С. 97, 89.

<sup>1173</sup> - Игуменья Евгения, основательница Борисоглебского общежительного девичьего монастыря, в: Чтения. 1875. 2; там же ее переписка; ср.: Пимен. Ук. соч. С. 309.

<sup>1174</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 310, 288.

<sup>1175</sup> - Там же. С. 310; ПСЗ. № 19110.

<sup>1176</sup> - Добронравов В. Г. Святоезерская пустынь, в: Труды Владимирской учен. архив. комиссии. 11 (1909). С. 60. Если у основательницы монастыря были связи в Петербурге, то дело шло скорее; ср., например, историю возникновения Владимирской сестринской общины (Московской епархии), основанной княгиней В. Б. Святополк-Четвертинской. Соловьев И. Владимирская женская община, в: Рус. об. 1898. 49. С. 869–885; в работе много интересных подробностей из повседневной жизни общины.

<sup>1177</sup> - Это изумительное письмо напечатано в жизнеописании старца Василиска († 1824): Жизнь монаха и пустынножителя Василиска (1849) (к сожалению, мне оно было недоступно), и в отрывках в: Пимен. Ук. соч. С. 298. Вероятно, это и есть рассуждение «О действии умной молитвы», которое помещено в рукописном «Повествовании о старце Василиске»; ср. Попов Н. Описание рукописей москов. Симонова мон., в: Чтения. 1910. 3. С. 53.

<sup>1178</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 295–300, 310.

<sup>1179</sup> - ПБЭ. 5. С. 853–854; РБС. С. 86–87.

<sup>1180</sup> - О прп. Серафиме Саровском см. мою книгу «Leben und Lehre der Starzen» (1936), а также главу XV.

<sup>1181</sup> - Дивеевская община находилась в Нижегородской епархии, но всего в 15 км от Саровской пустыни, которая относилась уже к Тамбовской епархии. См.: Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря (1903); здесь много материалов по биографии прп. Серафима; а также: Ильин. Преподобный Серафим Саровский (1925). С. 87 и след.

<sup>1182</sup> - Моя книга. Op. cit. S. 202 и след.; ср. также главу XV настоящей работы. О сестринской общине в Шамордине: Четвериков С. Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Амвросия (1912) и он же. Оптина пустынь (1927). Старец Макарий (Иванов) Оптинский тоже духовно окормлял некоторые сестринские общины (Четвериков. Ук. соч. (1927). С. 52), например, Крестовоздвиженский женский монастырь; подробнее: Леонид (Кавелин). Историческое описание Белевского девичьего Крестовоздвиженского 3-классного мон. (1863).

<sup>1183</sup> - См. недавно изданные отрывки из этой книги в немецком переводе: Russische Frömmigkeit. Briefe eines Starzen. Перев. с русского, предисл. и изд. Н. Бубнова (Wiesbaden, 1947).

<sup>1184</sup> - Эти «Письма» в: Странник. 1865. 1; а также: Вопросы монахини Евпраксии и ответы на них архим. Герасима. 2 т. (1883) (частично также в: Душеп. чт. 188283). Епископ Герасим был вначале приходским священником, затем принял постриг; он находился в духовном общении с Оптиной пустынью и составил очень интересную книгу «Краткий очерк жизни настоятеля Введенской Оптиной пустыни отца архимандрита Моисея» (1865).

<sup>1185</sup> - Собрание писем оптинского старца Амвросия к монашествующим. 2 т. (1908–1909).

<sup>1186</sup> - О старце Феофане Соколове см. мою книгу. Op. cit. S. 128 и след., а также главу XV настоящей работы.

<sup>1187</sup> - О Феофании Готовцевой: Аскоченский В. Феофания, игумения Воскресенского монастыря (1866) (очень кратко); а также: Игуменья Феофания (1868), с публикацией многих писем; о ее монастыре: Снеессорева С. Санкт-Петербургский Воскресенский женский монастырь (1887).

<sup>1188</sup> - О схиигуменье Феофании Сидоровой написана интересная книжечка, которая знакомит нас с монастырским бытом далекой провинции: Памяти схиигуменьи Шенкурского монастыря Феофании (1891).

<sup>1189</sup> - Свято-Духов Боровицкий монастырь известен был еще до 1162 г.; вначале это был мужской монастырь, а в 1787 г. восстановлен уже как женский; известен прекрасной древней иконой св. Николая Чудотворца (начала XVI в.).

<sup>1190</sup> - В этом киевском монастыре особенно строго соблюдался богослужебный устав. До 1917 г. в нем спасалось около 500 монахинь и послушниц.

<sup>1191</sup> - РБС. С. 76. Назовем еще игуменью Емилию, основательницу (1845) Николаевского монастыря возле Харькова: Ковалевский А. Игуменья Емилия, основательница Верхне-Харьковского Николаевского девичьего монастыря, в: Душеп. чт. 1885. 2. С. 283–311, 385–428.

<sup>1192</sup> - Записки игуменьи Таисии. Берлин, 1939.

<sup>1193</sup> - См. много примеров этого в: Arseniew N. v. Das heilige Moskau (1940). Об Иулиании Оссоргиной, прозванной Лазаревской (выйдя замуж за состоятельного дворянина, она жила в селе Лазаревском около Мурома), см.: Ключевский В. Добрые люди в Древней Руси, в: Очерки и речи (1913); Федотов Г. Святые Древней Руси (1931). С. 228–232.

<sup>1194</sup> - Ср.: моя книга. Ор. cit. и Ильин. Ук. соч. С. 87.

<sup>1195</sup> - Никодим, архим. Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв. 12 т. (1908–1909); этот труд разделен по месяцам, сведения о житиях подвижников приводятся в календарном порядке по дням их преставления. Мне были доступны лишь тома с января по сентябрь.

<sup>1196</sup> - РБС. С. 87.

<sup>1197</sup> - Доброклонский. Руководство. 4 (1893). С. 107; см. также уже упомянутую работу К. Харламповича и И. Шляпкина; ср. также мнение П. Милюкова (Очерки. 3 (1930). С. 169) и главу XI.

<sup>1198</sup> - ОДДС. 4. С. 515.

<sup>1199</sup> - Титлинов. Правительство Анны Иоанновны. С. 183.

<sup>1200</sup> - Рус. ст. 1871. 3. С. 583; 1908. 7. С. 40–54; Снегирев. Записки, в: Рус. арх. 1866; Сборник. 10. С. 275.

<sup>1201</sup> - Титлинов. Гавриил Петров. С. 46; Титов. К биографии Гедеона Криновского, епископа Псковского и Нарвского (1907).

<sup>1202</sup> - Покровский. Казанский архиерейский дом (1906). С. 367, 372–381; Попов. Арсений Мацеевич. С. 99. О новых штатах для архиерейских кафедр: Завьялов. Ук. соч. С. 216. О доходах, получаемых архиерейскими кафедрами от духовенства см. лучше всего в: Каптерев Н. Светские архиерейские чиновники (1874). С. 114, 135 и след.; Голубинский. 1. 1. С. 423, 436; Горчаков. Монастырский приказ. С. 236.

<sup>1203</sup> - Знаменский. Приходское духовенство. С. 615.

<sup>1204</sup> - «Сочинение против епископов». Изд. В. И. Саввы, в: Чтения. 1909. 1. С. 7, 35, 26, 4.

<sup>1205</sup> - Чтения. 1867. 3. С. 17; Рус. арх. 1871. С. 218–220, 230; 1892. 4. С. 456. Об Алексееве как писателе см.: Филарет. Обзор. 3-е изд. 2. С. 384; Знаменский. Ук. соч. С. 651; Сухомлинов. История Российской Академии. 1. С. 280.

<sup>1206</sup> - Пропать между черным и белым духовенством, то есть между монашеством и приходскими священниками, существовала уже в Византии, см. об этом: Троицкий И. Е. Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский (1873).

<sup>1207</sup> - ПСПиР. 4. № 1197.

<sup>1208</sup> - ПСЗ. № 12577, 16684.

<sup>1209</sup> - Милаль. Op. cit. S. 663.

<sup>1210</sup> - Случалось, что постригали и до достижения 25-летнего возраста; например, так было с архимандритом Бухаревым и митрополитом Антонием Храповицким.

<sup>1211</sup> - Множество самых разных примеров такой карьеры ученого монаха см. в чрезвычайно интересных и содержательных «Биографических записках» архиепископа Никанора (Бровковича), которые относятся к эпохе 40–70-х гг. XIX в.: Биографические записки. 1 (1900).

<sup>1212</sup> - «Неправильно утверждать, – пишет Ст. Цанков (Das orthodoxe Christentum des Ostens. Berlin, 1928. Примеч. 125), – что епископы в Восточной Церкви являются монахами. Они только могут выходить из числа монахов, но сами они не монахи, ибо по 2 Правилу Константинопольского Собора 879 г. епископский сан несовместим с монашеским чином; стать епископом значит ipso facto (тем самым) снять с себя

монашество. Совершенно правильно Бет (Beth Karl. Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Reisetudien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirchen. Berlin, 1902. S. 333) считал, что в случае православного епископа правильнее будет говорить не о монашестве, а о целибате».

<sup>1213</sup> - О Варлааме Петрове: Абрамов Н. Варлаам, архиепископ Тобольский, в: Странник. 1863. 3.

<sup>1214</sup> - Замечательно то, что его старший брат тоже оставил Петербург, пришел на Афонскую гору, постригся там в монахи и впоследствии был настоятелем Николаевского монастыря в городе Короча. См. главу XV настоящей работы.

<sup>1215</sup> - РБС. С. 301–303.

<sup>1216</sup> - Титов А. Последний Ростовский архиепископ Арсений, в: Ист. в. 1886. 2.

<sup>1217</sup> - Флавиан Городецкий (1840–1912) учился на юридическом факультете Московского университета; незадолго до государственных экзаменов он отправился пешком в Песношский монастырь и остался там. В 1863–1866 гг. он был послушником в Симоновом монастыре в Москве; потом некоторое время служил секретарем при русской церкви в Риме. В 1870–1880 гг., уже монахом, он служил в Русской православной миссии в Китае. В 1880 г. Флавиан был хиротонисан в викарные епископы Донской епархии, в 1885–1896 гг. служил в Польше, вначале викарным архиереем, а позже архиепископом Варшавским, где проявил себя решительным противником римо-католической церкви; в 1896–1903 гг. он был архиепископом и экзархом Грузии; в 1903 г. назначен митрополитом Киевским. Борьбу с католицизмом, весьма характерную для эпохи Александра III (80–90-е гг.), Флавиан сочетал с большой независимостью в Синоде и по отношению к обер-прокурору К. П. Победоносцеву, а также с аскетическим образом жизни; он сурово относился к монашеству своей епархии и пользовался большим авторитетом у приходского духовенства. См. его биографию в: Родосский. Ук. соч. С. LXXIX; а также в: Нива. 1910. С. 177. Я в

своей характеристике опирался и на устные свидетельства его современника, покойного протоиерея Г. Прозорова († 1942), который хорошо знал Флавиана по Киеву.

<sup>1218</sup> - Ювеналий, архим. Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пустыни архимандрита Моисея (1882); ср.: Четвериков. Оптина пустынь. С. 51.

<sup>1219</sup> - Об Игнатии см. ниже, глава XV, и мою книгу (op. cit.).

<sup>1220</sup> - Лучшее жизнеописание епископа Амвросия Орнатского у В. Жмакина, в: Рус. ст. 39 (1882). С. 129–178; а также: Поселянин. Русские подвижники XIX в. (1910).

<sup>1221</sup> - Ср.: Попов. Описание рукописей моск. Симоновского мон. (в разных местах).

<sup>1222</sup> - Родосский. Ук. соч. С. XLI и 181; Титов А. Иеремия, епископ Нижегородский, в: Ист. в. 1889. 9; Чтения. 1887. 3. Епископ Иеремия оставил после себя два аскетических сочинения, «Предуказание свыше» (1865) и «Врачевство душевное» (1890), а также несколько небольших работ, ср.: РБС. С. 164–165.

<sup>1223</sup> - Родосский. Ук. соч. С. XX; Никанор, архиеп. Ук. соч. С. 26. Мы назвали здесь лишь несколько имен; было еще много архиереев, которые заслуживают упоминания, но это могло бы стать темой отдельной работы, посвященной русскому епископату XIX в. Возможно, другой историк назвал бы иные имена – это зависит от точки зрения. Биографии церковных иерархов очень часто весьма неполны, зачастую составлены в официальном духе, особенно в некрологах, так что положительные и отрицательные черты в деятельности архиереев вычерчиваются в «синодальном духе».

<sup>1224</sup> - «Филаретика» чрезвычайно обширна (ср.: РБС., где приведена важнейшая литература). Для оценки церковных и церковно-политических деяний и воззрений митрополита Филарета Дроздова главным источником являются его многочисленные письма, проповеди, речи и административные постановления, изданные архиепископом Саввой Тихомировым в нескольких томах; почти все эти тома раньше находились в Берлинской государственной библиотеке. Кроме того, важными

источниками являются: Савва (Тихомиров). Хроника моей жизни. 9 т., в основном 3 первых тома, а также переписка между профессором Московской Духовной Академии П. С. Казанским и его братом, архиепископом Костромским Платоном (60-е гг.), в: БВ. 1903. И все-таки нельзя сказать, что богатая литература о Филарете удовлетворительно раскрывает все стороны его деятельности и его воззрения; как раз его церковно-политические взгляды еще ждут специального исследования.

<sup>1225</sup> - Филарет. Собрание мнений. 4. С. 578; 5. С. 362; 4. С. 469; 5. С. 232; 7. С. 49; доп. том. С. 143 и др.

<sup>1226</sup> - В 1856 г. весьма осторожно был поставлен вопрос о возможности созыва Поместного Собора Русской Церкви. Ср.: Рус. арх. 1883. 3. С. 175–203, где в сокращении опубликована памятная записка А. Н. Муравьева «О состоянии Православной Церкви в России», а также: Филарет. Собрание мнений. 4. С. 141, 149. Проекты реформ Филарета не шли дальше предложения обсудить следующие вопросы: 1. О внешнем улучшении богослужения (благоговение, благолепие); 2. Об учреждении новых епархий; 3. О мерах против раскола. Чистович И. Руководящие деятели. С. 361.

<sup>1227</sup> - Чистович. Руководящие деятели. С. 361.

<sup>1228</sup> - О митрополите Филарете Амфитеатрове см. большую работу: Сергий (Василевский), архим. Высокопреосв. Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий. 3 т. (1888) (мне была недоступна); Смирнов Д. Филарет Амфитеатров, в: Сборник «У Троицы в Академии» (1914). С. 223–251; а также Лесков Н. Мелочи архиерейской жизни, в: Собр. соч. 35 (1903). С. 22, 107 и др. Весьма характерны его письма епископу Игнатию Брянчанинову (БВ. 1913. 3) и архиепископу Иннокентию Борису (ТКДА. 1884. 5); об отношении Филарета к Оптиной пустыни см. небольшую статью: Фирсов А. И. Козельская Оптина пустынь, в: Ист. в. 1899. 3; а также: Четвериков. Оптина пустынь.

<sup>1229</sup> - О К. П. Победоносцеве см.: Steinmann F., Hurwicz E. K. P. Pobjedonoszew. Der Staatsmann der Reaktion unter Alexander III (Quellen und Aufsdtze zur russischen Geschichte. Изд. К.

Штелина. 11). Очень характерны его письма императору Александру III Письма П. к Александру III. 2 т. (1925). Некоторые из его сочинений вышли в немецком переводе: Moskovitische Studien (1904) и Streitfragen der Gegenwart (1897).

<sup>1230</sup> - Никанор. Ук. соч. С. 143 и др. К характеристике епископата см. также: Певницкий. Записки, в: Рус. ст. 1905. 7 и след.; Филарет (Дроздов). Письма к архиеп. Тверскому Алексию (1883). С. 211; Голубинский Е. О реформе в быте Русской Церкви. С. 117; Соловьев С. М. Записки, в: ВЕ. 1907. 3. С. 74–76.

<sup>1231</sup> - О епископе Агапите: Никанор. Ук. соч. С. 196–200; Прибавления. 43. С. 526; Филарет. Слова и речи. 2 (1887). С. 279; Барсуков. Иннокентий, митрополит Московский. С. 150. Об архиепископе Иоанне: Никанор. Ук. соч. С. 196, 226. Нафанаил (Соборов), епископ Астраханский, который пытался бороться против «самодержавия» Победоносцева, в 1890 г. вынужден был оставить свою кафедру: Ист. в. 1907. 106. С. 1049. Митрополит Владимир (Богоявленский), боровшийся против влияния Распутина, был переведен из Петербургской епархии (1912–1915) в Киев, в «почетную ссылку» († 1918). Падение царского режима. 1. С. 361, 366; 4. С. 164, 190, 195, 266, 271.

<sup>1232</sup> - Материалы для истории прав. Церкви в царствование имп. Николая I, в: Сборник. 113. Ч. 1 и 2; Христ. чт. 1881. 5–6.

<sup>1233</sup> - Никанор. Ук. соч. С. 258, 257, 253, 254, 269; особенно важна глава «Отрывки из автобиографии» (с. 253–281). Архиепископ Никанор Бровкович (1826–1890), не будучи приверженцем синодальной системы, принадлежал к числу тех архиереев, которые считали какую-либо борьбу с этой системой бесперспективной. И все-таки он воплощал в себе лучшие черты епископата, был известен как хороший администратор, проповедник и писатель. Его труды в области христианской и идеалистической философии направлены против позитивизма и материализма (главный труд: Позитивная философия и сверхчувственное бытие. 1875). О Никаноре см.: Ф-в Д. В. Черты из жизни высокопреосв. Никанора, архиепископа Херсонского, в: Ист. в. 50 (1892). С. 753–763; 51 (1892). С. 651 и след.

<sup>1234</sup> - О Макарии Глухареве: Отчеты. 1836–1844; его письма (1905); Родосский. Ук. соч. С. 255–257; Ястребов И. Краткий очерк жизни и деятельности архим. Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии (1893); Птохов П. В. Архим. Макарий Г., основатель Алтайской миссии (1899); Чистович И. История перевода Библии на русский язык (2-е изд. 1899). С. 207–240; Флоровский. Ук. соч. С. 187 и след. Переводы Макария позднее были опубликованы в журнале «Православное обозрение» (1860–1867).

<sup>1235</sup> - Не один только архимандрит Феодор Бухарев пытался «примирить» христианство и социальные проблемы. В этом отношении не лишены значения и проповеди архимандрита Иоанна Соколова († 1868), впоследствии епископа Смоленского (1866–1868), карьере которого мешал его «либерализм». О нем: Виноградов В. Последний из могикан, в: БВ. 1911. 10. С. 278 и след.; Барсов Т. Иоанн, епископ Смоленский, как проповедник, в: Христ. чт. 1872.

<sup>1236</sup> - О Ф. М. Бухареве см.: Знаменский П. История Казанской Духовной Академии. 1. С. 124 и след., 142; 2. С. 200 и след.; Савва. Хроника. 2. С. 724; Смирнов. История Московской Дух. Академии до ее преобразования (1879). С. 138, 260, 460, 628 и след.; ср. письма современников Бухарева в: У Троицы в Академии (1914). С. 123, 237, 571; о его сочинениях: Венгеров С. А. Источники словаря русских писателей. 1. О полемике по вопросу о «примирении» между христианством и жизнью: Знаменский П. Богословская полемика 1860 гг. об отношении православия к современной жизни (1902).

<sup>1237</sup> - В своей картотеке я собрал сведения о 30 архиереях XIX в. (это только часть всех), начинавших свое служение Церкви в качестве приходских священников. Назову здесь лишь некоторые имена: Амвросий Ключарев, архиепископ Харьковский (1882–1901), известный также как выдающийся проповедник; Анастасий Добрадин, архиепископ Воронежский (1890–1906); Антоний Вадковский, митрополит Петербургский (1898–1912); Антоний Рафальский, митрополит Петербургский (1843–1848); Герасим Добросердов, епископ Астраханский (1878–1888), известный аскетическим духом своих проповедей и

сочинений; Гурий Охотин, архиепископ Новгородский (1900–1912); Димитрий Самбикин, архиепископ Казанский (1905–1908); Дионисий Хитров, архиепископ Уфимский (1888–1896), миссионерствовавший с большим успехом, «либеральный архиерей», популярный у приходского духовенства своими заботами о нуждах батюшек в отдаленных епархиях; Иннокентий Вениаминов, митрополит Московский (1868–1879), выдающийся миссионер, прославившийся своей деятельностью в Сибири; Иоанн Кратиров, епископ Саратовский (1899–1903), непопулярный в архиерейских кругах, он проявлял явную оппозицию «синодальному духу» и был уволен на покой († 1909); Лаврентий Некрасов, епископ Тульский (1904–1908); Никандр Молчанов, архиепископ Литовский (1904–1910); Николай Заркевич, викарный епископ Херсонской епархии (1884–85), известный публичными докладами и печатными работами, направленными против позитивизма; Стефан Архангельский, архиепископ Курский (1911–1914), сторонник «реформ», особенно реформ духовных школ и приходской жизни, автор нескольких значительных трудов в области христианского нравственного богословия; Виссарион Нечаев, епископ Костромской (1891–1903), он 34 года служил приходским священником в Москве, основал журнал «Душеполезное чтение» (1860); Виталий Грегулевич, епископ Могилевский (1881–1885), очень талантливый человек, в бытность приходским священником в Петербурге в начале 60-х гг. он снискал широкую популярность своими проповедями и публичными докладами, особенно в рабочей среде и у интеллигенции; в 1860 г. Виталий основал журнал «Странник», который в то время, когда он был его издателем (1860–1869), стоял на высоком уровне; будучи викарным епископом Волынской епархии (1879–1881) и епископом Могилевским, он проявил себя как поборник народного образования: в своей епархии он создал 268 приходских школ; Владимир Богоявленский, митрополит Московский (1898–1912), Петербургский (1912–1915) и Киевский (1915–1918), известный борьбой против Распутина.

<sup>1238</sup> - См. его биографию в: Сборник избранных сочинений (1935). С. III-XLVI; а также: Нестор, архиеп. Митрополит Антоний (Харбин, 1936), где автор пытается дать характеристику личности и деятельности Антония; к сожалению, эта брошюра во многом необъективна.

<sup>1239</sup> - Вышедшая несколько лет назад 3-томная работа М. В. Зызыкина о патриархе Никоне, в которой сделана попытка реабилитировать Никона, написана не без влияния Антония Храповицкого.

<sup>1240</sup> - В этом отношении особенно характерна статья Антония «Восстановление патриаршества» в: Голос Церкви, 1912. 1. Укажем основные моменты его биографии: 1890 г. – ректор Московской Духовной Академии; 1895 г. – ректор Казанской Духовной Академии; 1899 г. – викарный епископ Казанской епархии с сохранением ректорства; 1902–1914 гг. – епископ Волынский; с 1906 г. – архиепископ; 1906–1907 гг. – член Государственного Совета от духовенства; 1912–1913 гг. – член Синода; 1914–1917 гг. – архиепископ Харьковский; весной 1917 г. смещен Временным правительством; при восстановлении патриаршества в России (1918) Антоний был одним из трех кандидатов в патриархи; 1918 г. – митрополит Киевский, в конце 1918 г. арестован украинским правительством Петлюры и сослан в монастырь в Галиции; там Антоний написал книгу о Достоевском; в 1919 г. освобожден по ходатайству держав Антанты, вернулся в Киев; тесное сотрудничество с правительством Деникина (Белой армией); в 1920 г. прибыл в Константинополь; в 1920 г. стал главой Высшего церковного управления за границей (так называемой «карловацкой группы» архиереев) и с тех пор претендовал на высшую церковную власть над всей русской православной эмиграцией, фактически порвал общение с Московской патриархией. В 1936 г. скончался в Белграде (Сербия).

<sup>1241</sup> - Его диссертация называлась «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности»; эта работа написана под влиянием философии славянофилов, но еще более – Владимира Соловьева (его ранних философских трудов, а не поздних, ибо

Антоний был яростным противником католицизма) и произведений Достоевского – двух мыслителей, которые оказали большое влияние на воззрения Храповицкого в молодости. Однако следует заметить, что «неославянофильство» Антония и его церковно-политические взгляды были очень далеки от взглядов славянофилов – как «старших» (И. В. Киреевского или А. С. Хомякова), так и «младших» (вроде Юрия Самарина и И. С. Аксакова).

<sup>1242</sup> - Никанор. Ук. соч. С. 122 и др.

<sup>1243</sup> - Иннокентий (Беляев), архим. О пострижении в монашество (1899); Иннокентий Беляев (1862–1913) сделал очень быструю карьеру: в 1903 г. он был уже епископом Тамбовским, в 1909 г. назначен архиепископом и экзархом Грузии, став преемником убитого 25 мая 1908 г. архиепископа Никона (Софийского), но в 1913 г. скончался. Под влиянием Антония постриг приняли: талантливый студент Михаил Грибановский, епископ Таврический (1856–1898); Иоанн Алексеев, епископ Пермский (1902–1905); Сергий Страгородский († 1946) (в действительности † 1944. – Прим. пер.), который был студентом последнего семестра, когда Антоний Храповицкий начал преподавать в Петербургской Духовной Академии; а также Дионисий Валединский, митрополит Польской Православной Церкви (и сейчас, в 1947 г.). Сергий известен также своим участием в так называемых «религиозно-философских собраниях» (1902–1903) петербургской интеллигенции; впоследствии, будучи архиепископом Финляндским, Сергий был одним из самых деятельных членов Предсоборного Присутствия (1906); после 1918 г. он играл важную роль в церковной жизни России, став местоблюстителем патриаршего престола (1925–1943) (в действительности 1936–1943; до 1936 г. – заместитель местоблюстителя. – Прим. пер.); скончался в 1946 (в 1944. – Прим. пер.) патриархом Московским и всея Руси.

<sup>1244</sup> - В 1862 г. обер-прокурор Синода Ахматов даже поставил перед духовными академиями вопрос о том, действительно ли необходимо монашество для хиротонии во епископы, что было весьма характерно для тогдашних взглядов

на епископат и его отношение к монашеству. Архимандрит Иоанн Соколов написал труд «О монашестве епископов» (в: Прав. соб. 1863), который получил одобрение со стороны митрополита Филарета Дроздова. Савва. Хроника. 2. С. 731; 4. С. 487. Иоанн Соколов, впоследствии епископ Смоленский († 1868), несколько раз упоминался здесь, ср. примеч. 1228.

<sup>1245</sup> - О старчестве см. ниже библиографию, где, как нам кажется, приведены почти все работы, посвященные этому явлению в истории монашеского аскетизма Восточной Церкви.

<sup>1246</sup> - Apophthegmata, в: Migne. PG. 65; см. очень ценное исследование: Bousset W. Apophthegmata (1923); заслуживает внимания также работа Viller M. S. J., Rahner K. S. J. Ascese und Mystik in der Vdterzeit (1939). S. 115–121; здесь приведена основная литература по теме. «Verba Seniorum», в: PG. 73. P. 855–1066. О других «Патериках» и «Цветниках»: Viller. S. 110 и след.

<sup>1247</sup> - Смирнов, в: БВ. 1904. 11. С. 447 и след. Ср. также: Holl. Enthusiasmus und BuЯgewalt. S. 255 и след.

<sup>1248</sup> - Смирнов. Ук. соч. С. 496–499. В работе Смирнова содержится лучшее изложение истории старчества с IV по VIII в. и превосходная характеристика его сути.

<sup>1249</sup> - Ausgewdhlte Schriften des hl. Ephrdm von Syrien. Перев. П. Цингерле (1871). 3. S. 227 и след. (BdKV. 13); ср. цитаты в моей книге. Op. cit. S. 27–31.

<sup>1250</sup> - Подробнее см. мою книгу (S. 38), а также: Schmidt B. Das geistige Gebet (1916); Wunderle G. Zur Psychologie des hesychastischen Gebets (1947) – очень важное исследование аскетических и мистических истоков Иисусовой молитвы, в котором опровергаются прежние ложные суждения об этом аскетическом делании; кроме того: Baur I. Untersuchungen uber die Vergdttlichungslehre (191718); Попов И. Идея обожения (1909); он же. Религиозный идеал св. Афанасия Великого, в: БВ, 1903–1904; Минин П. Главнейшие направления в древнехристианской мистике, в: БВ. 191114. См. также в нашей библиографии литературу о прп. Симеоне Нов. Богосл.; особенно я рекомендую исследование И. Хаусхера. Литература

о величайшем мистике поздневизантийской эпохи Григории Синаите очень скудна, специально посвященная ему работа епископа Алексия (Молчанова) «Византийские мистики XIV в.» (1906) оставляет желать лучшего. См. также небольшую работу: Bois J. Gregoire le Sinaite et l'hesychasme a l'Athos au XIVe siicle, в: Echos d'Orient. 5. 190102. P. 65–73. См. также: Heiler. 1. S. 390 и след., особенно 407 и след. Очень ценно и поучительно исследование: Lot-Borodine M. (193233).

<sup>1251</sup> - Текст «Сотницы», в: Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spdtbyzantinischen Mystik. Введение (очень ценное) и перев. А. М. Аммана (1938).

<sup>1252</sup> - Ср. отдельные примеры в моей книге, например, прекрасный рассказ об авве Дорофее. Op. cit. S. 31–34.

<sup>1253</sup> - Василий Великий, в: PG. 31. P. 884 C, 632 B, 1388 B. Прп. Антоний Великий сказал однажды о послушании: «Когда ты увидишь молодого монаха идущим на небо по своей воле, держи его ноги, влечи его вниз, ибо это не полезно ему», в: Палладий, архим. Новооткрытые изречения по коптскому сборнику. Сказания о преподобном Антонии (1898). С. 14.

<sup>1254</sup> - Ефрем Сирин. Ук. соч. С. 226. Здесь уместно заметить: во многих древних православных сочинениях выражено мнение, что Христос был монахом, ср. Holl. Op. cit. S. 164.

<sup>1255</sup> - PG. 88. P. 706 C.

<sup>1256</sup> - Добротолюбие (Philokalia). 2 (1879). С. 229.

<sup>1257</sup> - См. прекрасный перевод этих «Гимнов»: Kirchhoff P. Kilian. O. F. M. Symeon der Theologe. Licht vom Licht. 2-е изд. 1951; послесловие представляет собой весьма ценное исследование о Симеоне.

<sup>1258</sup> - Meyer Ph. Die Haupturkunden (1894) и статьи, в: ZfKG. 11. 1890; а также работы Г. Вундерле и Порфирия Успенского (см. перечень литературы).

<sup>1259</sup> - Эти творения в: PG. 150. P. 1329–1346, 1313–1314, 1303–1304. Ср. мою книгу. Op. cit. S. 47 и след., 264.

<sup>1260</sup> - Об исихастах см. в библиографии работы Энгельхардта, Ф. Штейна, П. Сырку, монаха Василия; а также:

Острогорский Г. Афонские исихасты и их противники, в: Записки Русс. науч. института в Белграде. 5 (1931) и новую работу архим. Киприана «Духовные предки Святого Григория Паламы», в: Богословская мысль. Труды Православного Богословск. института в Париже. Париж, 1942. С. 102–131; здесь автор дает очерк истории православной мистики от Ареопагита до Григория Паламы.

<sup>1261</sup> - О Никодиме Святогорце см.: Viller M. Nicodime l'Nagiorite, в: Revue d'ascétique et de mystique. 5 (1926); 5. Grumel. Nicodime l'Nagiorite, в: ДТС. 11. 1. Р. 487–490; ср. также: Ammann. Op. cit. S. 7–11.

<sup>1262</sup> - Голубинский. 1. 1. С. 571, 605–606, 625. Приселков. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси (1913). С. 168.

<sup>1263</sup> - Смирнов. Духовный отец. С. 487–492. Интересно, что и прп. Венедикт Нурсийский в своем уставе (гл. 21) говорит о «деканах» (decani), то есть об опытных пожилых монахах, духовному руководству которых вверялось по 10 послушников. PL. 66. Р. 483.

<sup>1264</sup> - Смирнов. Ук. соч. С. 481. См. также большую и фундаментальную работу о прп. Феодоре: Доброклонский А. Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. 1 (1913). С. 441, 443; ср. также: PG. 99. Р. 1784 A, 1717 C – 1820 B, 1822 B.

<sup>1265</sup> - Смирнов. Ук. соч. С. 477; он же. Древнерусский духовник (1914). С. 22, 25; Василий Великий, в: PG. 31. Р. 1185.

<sup>1266</sup> - «Сказание о черноризьчьем чине», в: Калайдович. Памятники российской словесности XII в. (1821). С. 107; ср.: Голубинский. 1. 1. С. 797; Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности (1907). С. 65–94.

<sup>1267</sup> - Житие Авраамия в: Памятники древнерусской литературы. 1 (1911); ср. главу I.

<sup>1268</sup> - РИБ. 6. 45. С. 389; Смирнов. Древнерусский духовник. С. 26; Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей. С. 40–42.

1269 - Впрочем, Стефан Махрицкий († 1406) пришел к прп. Сергию из южной Руси (после 1355), он мог принести с собой предание Печерского монастыря. Голубинский. Прп. Сергий и созданная им Троицкая лавра (1909). С. 82.

1270 - Послания в: АИ. 1. № 32 и 15.

1271 - Ср. главу IX, 4, в конце.

1272 - Коноплев. Ук. соч. С. 71.

1273 - Ср. главу IX, 4.

1274 - Голубинский. 2. 2. С. 295.

1275 - Жмакин. Митрополит Даниил. С. 375, 492, 602; Петров Н. О происхождении и составе славяно-русского Пролога (1875). С. 116.

1276 - Федотов. Святые Древней Руси. С. 60.

1277 - Нила Сорского Предание и Устав о жительстве скитском (1849) и другие издания; ср. главу IX, 4 и мою книгу «Leben und Lehre der Starzen».

1278 - Ключевский. Жития. С. 190; Филарет. Обзор. 3-е изд. 1. С. 106; Коноплев. Ук. соч. С. 38 и след.; Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. С. 16, 30; Прав. соб. 1861. 1. С. 197–214; ПСРЛ. 5. С. 236.

1279 - Бриллиантов. Ферापонтов монастырь (1899). С. 56–59; Зверинский. 1. № 810; Архангельский. Ук. соч. С. 55.

1280 - Бриллиантов. Ук. соч. С. 17. О подвижнике Галактионе в: Чтения. 1887. 4. С. 147; этого Галактиона не следует смешивать с прп. Галактионом Вологодским († 1612).

1281 - Об аскетически-мистических воззрениях старца Артемия см. главу X.

1282 - О распространении Иисусовой молитвы в Московской Руси (это не всегда было связано со старчеством) см.: Орлов А. Иисусова молитва на Руси в XVI в., в: ПДП. 185 (1914), введение и тексты.

1283 - Иннокентий, архим. Пострижение в монашество (1899). С. 230; это поучение произносилось настоятелем при пострижении в малую схиму.

<sup>1284</sup> - Яцимирский, в: Сборник ОРЯС. 79. С. 521.

Жизнеописание старца Паисия в 1836 г. издано в Нямецком монастыре на молдавском и церковно-славянском языке, без указания имени автора. Церковно-славянский текст был переиздан старцем Макарием Оптинским в 1845 г. в Москве: «Жизнеописание молдавского старца Паисия Величковского». Изд. Оптиной пустыни. В 1847 г. вышло новое издание жизнеописания с несколькими сочинениями самого Паисия, помещенными в приложение; 3-е издание появилось в 1892 г. в Москве. Это последнее издание легло в основу книги С. Четверикова «Молдавский старец схиархимандрит Паисий Величковский. 1 (Petl̄eri-Eesti (Эстония), 193839); вышел ли т. 2 с письмами Паисия, я не знаю; это русское издание является, вероятно, вариантом его же работы о Паисии на румынском языке, ср. рецензию в: Irenikon. 11 (1934). 66.

<sup>1285</sup> - Жизнеописание (1847). С. 58 и след. Немецкий перевод в моей книге. Op. cit. S. 108–117.

<sup>1286</sup> - Эти переводы Паисия впоследствии были напечатаны в России: Исаак Сирин в 1811 г., Максим Исповедник в 1855 г., Феодор Студит в 1855 г., авва Варсонофий в 1855 г.; три последних изданы старцем Макарием Оптинским с помощью русского мыслителя И. В. Киреевского; см. их переписку по поводу этого издания, в: Четвериков. Оптина пустынь. С. 107 и след.; Яцимирский. Ук. соч. С. 546 и др. Перевод «Филокалии» под названием «Добротолюбие» вышел в 1793 г. в двух томах in folio. Печатание «Добротолюбия» происходило по благословию митрополита Гавриила Петрова под надзором старца Назария и иеромонаха Филарета (впоследствии старец Филарет из Новоспасского монастыря). Официальными цензорами со стороны Синода были архимандрит Мефодий, ректор Московской Духовной Академии, и игумен Аарон, настоятель Яковлевского монастыря в Ростове (Попов. Описание рукописей Симонова монастыря, в: Чтения. 1910. 2. С. 6). До 1857 г. «Добротолюбие» выдержало не менее шести изданий; характерно, что следующее издание вышло лишь в 1880 г. Потом епископ Феофан Затворник (Говоров) подготовил новое 5-томное издание, которое напечатано было в русском

Пантелеимоновом монастыре на Афоне, с 1878 по 1914 г. вышло три издания. «Добротолубие» Феофана отличается от «Добротолубия» Паисия: некоторые части восполнены, другие сокращены; что касается языка, трудно сказать, церковно-славянский это язык или русский, ибо язык и стиль Феофана очень своеобразны, переполнены славянизмами и такими словообразованиями, употребленными для передачи греческих аскетически-мистических понятий, которые не вполне понятны читателю. И все же его издания получили чрезвычайно широкое распространение в среде монахов и благочестивых верующих людей, достать их было очень трудно. Двухтомное издание «Добротолубия» Паисия было еще раз перепечатано в 1902 г. и тоже стало библиографической редкостью.

<sup>1287</sup> - Важнейшим из сочинений Паисия является его «Автобиография» (рукопись находилась раньше в Библиотеке Академии наук в Петербурге); к сожалению, А. Яцимирский лишь подробно пересказал ее в: Сборник ОРЯС. 79. С. 515–541; там же его «Устав» (с. 533–538), в отрывках; обширная библиография (с. 550–544), перечень сочинений Паисия (с. 548–550), а также каталог его библиотеки и составленный самим Паисием и его учениками каталог переводов аскетических творений (с. 555–583). Эти библиографические материалы не лишены интереса для историка, ибо они говорят о том, какие аскетические творения предпочитал Паисий: там перечислены 6 списков «Предания» Нила Сорского, 15 рукописных книг с сочинениями прп. Симеона Нового Богослова, 14 списков сочинений Филофея Синайского, 8 списков «Сотницы» Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. О духовной биографии Паисия и его учеников дает представление работа: Попов Н. Описание рукописей московского Симонова монастыря (Чтения. 1910. 2), содержащая обширный материал. О влиянии сочинений Нила Сорского на Паисия: Боровкова-Майкова. Нил Сорский и Паисий Величковский. См. также библиографию Н. Арсеньева в: *Der christliche Osten*. S. 193; отдельные отрывки из сочинений Паисия в: Четвериков С. Путь умного делания и духовного трезвения, в: *Путь*. 1926. 3. С. 65–83; Из истории русского старчества. Там же. 1927. 7.

<sup>1288</sup> - Субботин. Архимандрит Феофан, настоятель Кирилло-Новоезерского монастыря (1862). С. 57–75. «Из рассказов отца Феофана».

<sup>1289</sup> - Яцимирский. Ук. соч. С. 546; Добронравов В. Иеромонах Клеопа, строитель Введенской пустыни (1908); Субботин. Там же. С. 59–62; в книге дана очень выразительная характеристика этого аскета. Стоит отметить, что рассказ о хлебе в пустыни (ср. мою книгу. С. 132), как мы смогли установить впоследствии, очень похож на рассказ из жития прп. Саввы Освященного. *Cotelerii Monumenta Eccles. Graecae*. 4. P. 322.

<sup>1290</sup> - Попов. Ук. соч. С. 75, а также в: Пимен. Воспоминания (в разных местах).

<sup>1291</sup> - Боровкова-Майкова. Ук. соч. С. 32.

<sup>1292</sup> - Описание Молчанской Софрониевой пустыни (1856). С. 56; Муравьев. Святая гора и Оптиная пустынь (1852). С. 129; Яцимирский. Ук. соч. С. 545; Субботин. Ук. соч. С. 15, 18; Денисов. № 585; Зверинский. 2. № 933.

<sup>1293</sup> - Яцимирский. Ук. соч. С. 546; Первый великий оптинский старец иеромонах Леонид (1917). С. 14–44. В 1809–1817 гг. все трое отправились в странствие по монастырям северной России, побывали в Палеостровском, Валаамском и Александро-Свирском монастырях, но там обстановка была, вероятно, не очень благоприятна для введения старчества. В особенности это характерно для Валаамского монастыря, где, однако, до 1804 г. спасался старец Назарий, устроивший там монашескую жизнь в строгом соответствии с общежительным уставом.

<sup>1294</sup> - Яцимирский. Ук. соч. С. 545; Пимен. Ук. соч. С. 66–68. Поселянин. Русские подвижники XIX в. (1910). С. 194–201; книги «Жизнь и подвиги схимонаха Феодора» (1839; 3-е изд. 1907) и «Подвижническая жизнь схимонаха Феодора» (1901) были мне недоступны.

<sup>1295</sup> - Яцимирский. Ук. соч. С. 545–546; Четвериков. Оптиная пустынь. С. 44; Зверинский. 2. № 1057, 1338.

<sup>1296</sup> - Яцимирский. Ук. соч. С. 546.

<sup>1297</sup> - Муравьев. Святая гора и Оптиная пустынь. С. 136; Яцимирский. Ук. соч. С. 546; РБС. С. 106. У старца Филарета было четыре (известных нам) ученика: старец Макарий († 1864), Филарет, Арсений, настоятель Святогорского монастыря (Харьковской епархии), и Илиодор († 1879). Муравьев. Ук. соч.

<sup>1298</sup> - В начале XIX в. в этом монастыре сделано было много списков с аскетических творений; сочинения Нила Сорского и Паисия переписывались многократно, списки часто высылались в другие обители. Попов. Ук. соч.

<sup>1299</sup> - Яцимирский. Ук. соч. С. 546; Пимен. Ук. соч. С. 53. На первой неделе поста Феофан вовсе не вкушал пищи, только пил по две чашки воды в день. Филарет, митр. Письма к архимандриту Антонию. 2. С. 391.

<sup>1300</sup> - Попов. Ук. соч. С. 65; Никодим. Жизнеописания. Июль; РБС. С. 454.

<sup>1301</sup> - О старце Василии Кишкине существует множество не вполне достоверных сведений, которые характеризуют его как духовно одаренную личность. Многие старцы говорили о Василии с великим уважением. Некоторые подробности его биографии см. в: Иларион, инок. Житие иеродиакона Мелхиседека, в: Душеп. чт. 1889. 2. С. 184–201. Насколько мы знаем, его житию посвящено краткое сочинение, вышедшее в 1915 г., но оно мне недоступно.

<sup>1302</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 295–300, 310; старец Адриан написал много сочинений аскетического содержания, которые составляют 2 т. по 600 страниц (см. библиографию).

<sup>1303</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 53; Четвериков. Ук. соч. С. 31; Герасим. Краткий очерк (1865). С. 1–10; Муравьев. Ук. соч. С. 135–139; Арсеньев. Ук. соч., в: Der christliche Osten. S. 197.

<sup>1304</sup> - Митрополиту Гавриилу Петрову (18 мая 1730–26 января 1801) и его деятельности посвящена фундаментальная работа: Титлинов Б. Гавриил Петров (1916), в которой содержится и общая история Русской Церкви эпохи Екатерины II; а также: Макарий, архим. Сказание о жизни и трудах преосв. Гавриила, митрополита Новгородского и Петербургского (1857), не утратившее своего значения. Личность Гавриила, кроме

воспоминаний старца Феофана (см. примеч. 1298) отразилась и в его письмах, в: Рус. арх. 1864, 1869; 1895. 1; 1898. 3; 1908. 2 и Чтения. 1902. 1. Ср. также: Голубинский. Ист. канонизации. С. 320 (о мощах Гавриила).

<sup>1305</sup> - Субботин. Ук. соч. С. 63–67. Поселянин. Русская Церковь и русс. подвижники XVIII в. (1905). С. 198–214.

<sup>1306</sup> - Успенский. Описание Ниловой пустыни (1886). С. 45. О мероприятиях Гавриила, касавшихся монастырей, см.: Титлинов. Ук. соч. С. 754, вообще о всех его мероприятиях – гл. 6.

<sup>1307</sup> - Макарий, архим. Ук. соч. С. 172.

<sup>1308</sup> - Валаамский мон. и его подвижники (1903). С. 147–157; Субботин. Ук. соч. С. 67. Епископ Феофил (Раев) принадлежал к числу тех архиереев, которые высоко ценили старчество, см. его письма монахам Саровской пустыни, в: Рус. ст. 1914. 160. С. 608–624.

<sup>1309</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 295 и след.; Рус. ст. 1835. 1. С. 119–126.

<sup>1310</sup> - Ср.: мою книгу. Op. cit. S. 128–143; Субботин. Ук. соч.

<sup>1311</sup> - Макарий, архим. Ук. соч. С. 69, 73–74; Попов. Ук. соч. С. VI. Говоря о восстановлении подлинной иноческой жизни в Симоновом монастыре, следует особо упомянуть старца Алексия (Блинского; 1722–1812), который в течение 40 лет (1772–1812) был средоточием духовной жизни обители. Л. Иеромонах Алексей, подвижник моск. Симонова мон. (2-е изд. 1891); когда появилось 1-е изд. – мы не смогли выяснить.

<sup>1312</sup> - В 1732 г. Иоанн был арестован агентами Тайной канцелярии; обвинялся он в том, что держал у себя некоторые сочинения, направленные против могущественного Феофана Прокоповича (ср. главу XIII). То была эпоха гонений на монахов, начавшаяся при Анне Иоанновне, о чем мы уже писали. Иоанн до самой своей кончины (4 апреля 1737) оставался в тюрьме в Петербурге. РБС. С. 139.

<sup>1313</sup> - Переписыванием аскетических творений в Саровской пустыни занимались всегда; например, монах по имени Вонифатий переписал там следующие сочинения: «Сотницу»

Каллиста и Игнатия Ксанфопулов (1814), разные аскетические творения Василия Великого и Иоанна Дамаскина (1815); Фому Кемпийского (!) (1816), сборник отдельных небольших сочинений, который он озаглавил «Купель душевная» (1817), еще раз аскетические творения Василия Великого (1820), отрывки аскетического содержания, которые приписываются Марку Подвижнику (1821) и др. Попов. Ук. соч. С. 12, 17, 19, 23, 44, 69.

<sup>1314</sup> - Денисов. № 889; Зверинский. 2. № 1141; Прав. об. 1863. 7. С. 154; Авель, иером. Общежительная Саровская пустынь (1853). С. 7–15; там же и некоторые письма монаха Илариона (с. 167–174), а также: Ильин. Прп. Серафим Саровский (1925); РБС. С. 141 (Исаия), 178 (Иоаким).

<sup>1315</sup> - О прп. Серафиме см. мою книгу: *Leben und Lehre der Starzen* (1936). S. 209–258; Ильин. Ук. соч. (здесь список важнейшей литературы); Серафим (Чичагов), архим. *Летопись Серафимо-Дивеевского мон.* (1903).

<sup>1316</sup> - Ср. мое сочинение: *Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität*, в: *Kyrios*. 5 (1940/41).

<sup>1317</sup> - Записки Н. Мотовилова «Учение прп. Серафима о стяжании Святого Духа» впервые напечатаны в 1903 г. в «Московских ведомостях» (см. текст в моей книге. S. 230–245) – раньше их не пропускала духовная цензура. См. также: Флоренский П. *Столп и утверждение Истины* (1914). Гл. 5 (Письмо 5-е).

<sup>1318</sup> - Насколько мы знаем, первое упоминание о прп. Серафиме в печати содержалось в сочинении «Краткое начертание жизни старца Саровской пустыни схимонаха и подвижника Марка» (1839), где помещены были некоторые поучения Серафима; потом в журнале «Маяк» (1845. Ч. 16) напечатана была короткая статья «Сказание о подвигах Серафима». Первое специально ему посвященное жизнеописание появилось в 1863 г.: «Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника»

(СПб., 1863), вероятно, написано оно было одним из монахов Саровской пустыни.

<sup>1319</sup> - Протоиерея Сергия Четверикова († 1947) нам посчастливилось знать лично; от него мы слышали много рассказов об оптинских старцах, с которыми он был знаком, начиная с отца Амвросия. Его книгой «Оптина пустынь» (1927) мы пользуемся в настоящей работе.

<sup>1320</sup> - Tschetwerikoff. Das russische Starzentum. S. 67–69.

<sup>1321</sup> - До 1799 г. Калужская губерния относилась к Московской епархии; Калужская епархия учреждена в 1799 г.

<sup>1322</sup> - Архимандрит Макарий Брюшков по поручению митрополита Московского Платона привел в порядок несколько монастырей в своей епархии, введя там общежительный устав: Песношский, Борисоглебский в Дмитрове, Старый Голутвин под Коломной. Пимен. Ук. соч. С. 242, 253; Исторический очерк Берлюковой пустыни, в: Чтения. 1875. 2. С. 35; Попов. Ук. соч. С. 75. Но настоящий общежительный устав соблюдался недолго. Пимен. Там же.

<sup>1323</sup> - Леонид, архим. Упраздненные монастыри Калужской епархии, в: Чтения. 1862. 2; Tschetwerikoff. Op. cit. S. 30; Пимен. Ук. соч. С. 53.

<sup>1324</sup> - Первый великий старец оптинский иеромонах Леонид (в схиме Лев) (1917). С. 1–15, 53–72, 123–189, 242–275, 306–321; его письма: там же. С. 329–401. Ср. мою книгу (S. 143–156).

<sup>1325</sup> - Karsavin. Das Starzentum in der russischen Kirche, в: Zeitwende. 3 (1927). Mai, Juni; см. также: Hilprich St., O. S. B. Die Torheit um Christi Willen, в: Z. f. Askese und Mystik. 6 (1931); а также: Алексей (Кузнецов), иером. Юродство и столпничество (1913).

<sup>1326</sup> - Можно назвать следующих лиц, которые более или менее связаны были с Оптиной пустынью: С. О. Бурачек, В. И. Аскоченский, И. М. Снегирев, М. П. Погодин. С. П. Шевырев, М. А. Максимович, А. К. Толстой, В. А. Голубинский, А. Н. Толстой, Т. И. Филиппов, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, П. А. Булгаков, Л. А. Арнольди, А. Н. Муравьев, Д. А. Оболенский, Е. Н. Норов, Н. В. Гоголь, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский, П. А. Юркевич,

Владимир Соловьев, К. Леонтьев, великий князь Константин Константинович (К. Р.) и, наконец, Лев Толстой. В 1912 г. в Московской Духовной Академии защищалась диссертация В. Троицкого «Влияние Оптиной пустыни на русскую интеллигенцию и литературу» (ср.: Журналы Академии, в: БВ. 1913. 4. Приложение. С. 415), в которой рассматривается духовное влияние пустыни и ее старцев.

<sup>1327</sup> - Моя книга. S. 160–161.

<sup>1328</sup> - См. переписку между старцем Макарием и И. В. Киреевским: Tschetwerikoff. Op. cit. S. 49, 107 и след.

<sup>1329</sup> - Ibidem. S. 55–96; моя книга. S. 194–206.

<sup>1330</sup> - Tschetwerikoff. Op. cit. S. 97.

<sup>1331</sup> - Ibidem. S. 100.

<sup>1332</sup> - О старце Нектарии см.: В. Ш. Запись об о. Иоанне Кронштадтском и об оптинских старцах. Из личных воспоминаний (Белая Церковь в Сербии, 1929). С. 51–60. Автор утверждает, что старец Нектарий скончался в 1928 г. вне монастырских стен. Одна глава книги (с. 20–50) посвящена старцу Варсонофию. Раньше он служил офицером, потом вышел в отставку и вступил в число братии Оптиной пустыни. Варсонофий скончался незадолго до начала мировой войны, в 1914 г.; точных сведений о нем у меня, к сожалению, нет.

<sup>1333</sup> - Зверинский. 2. № 644; Денисов. № 888; Субботин. Ук. соч. С. 56–59; Жизнь отца Феодора, бывшего настоятеля Санаксарской обители (1847) (маленькая брошюра); Поселянин. Русские подвижники (1905). С. 285–291.

<sup>1334</sup> - Зверинский. 2. № 1057; Денисов. № 630; Строев. Ук. соч. С. 913; Православные русские обители. С. 373; Мисаил, еп. Богородицкая Площанская общежительная пустынь (1897). С. 8, 10; Попов. Ук. соч. С. 9. Монах по имени Афанасий Горовский сделал здесь много списков с сочинений Паисия. Возможно, это и был известный старец Афанасий. Ср. также: ПБЭ. 1. С. 592.

<sup>1335</sup> - Зверинский. 1. № 92; Денисов. № 626; Прав. русс. обители. С. 919; Строев. Ук. соч. С. 376; Пимен. Ук. соч. С. 66–68; Иларион, монах. Житие иеродиакона Мелхиседека, в: Душеп. чт. 1889. 2. С. 186–187; Иларий, монах. Жизнь старца

Макария Белобережского. Там же. С. 290–302; а также сочинение: Старцы Брянской Белобережской пустыни по запискам иеромонаха Израиля, в: Орловские епарх. ведомости. 1909. 44–45 (мне не было доступно).

<sup>1336</sup> - Яцимирский. Ук. соч. С. 545; Пимен. Ук. соч. С. 19; Субботин. Ук. соч. С. 15, 18; Описание Путивльской Рождественской Софрониевой пустыни (1846).

<sup>1337</sup> - Зверинский. 2. № 868; Денисов. № 565; Прав. русс. обители. С. 128. Кирилло-Новоезерский монастырь был основан в 1507 г. прп. Кириллом Новоезерским († 1537), учеником прп. Корнилия Комельского. Этот монастырь выделялся строгостью своей внутренней жизни; он всегда придерживался общежительного устава; его земельные владения были невелики; мы не обнаружили никаких документов, которые бы свидетельствовали о том, что он занимался торговлей или обменом земельных владений.

<sup>1338</sup> - Пимен. Ук. соч., в разных местах.

<sup>1339</sup> - Главным источником для биографии Феофана являются его «Записки», которые невелики по объему, но живостью повествования очень хорошо вводят читателя в атмосферу старчества и вообще монастырской жизни той эпохи. Эти «Записки» помещены в книге: Субботин Н. Архимандрит Феофан, настоятель Кирилло-Новоезерского монастыря (1862). С. 55–75. См. отрывки из них в моей книге (S. 128–139). У Субботина см. также биографию Феофана (с. 1–54) и его письма, содержащие разные аскетические наставления (с. 76–178). Опубликованы также письма игуменьи Феофании Готовцевой Феофану: Игуменья Феофания (1868). Очень интересны рассказы архимандрита Пимена о Феофане и его монастыре. Пимен. Ук. соч. С. 33–37, 45–47.

<sup>1340</sup> - Например, в очень глубокомысленных трудах Лодыженского: Сверхсознание (1911) и Свет незримый (1912).

<sup>1341</sup> - Попов А. Св. Тихон Задонский и его нравоучение (1916); Лебедев А. Св. Тихон Задонский и его жизнь, писания и прославление (2-е изд. 1890, написано в популярной форме). «Записки» келейника В. П. Чеботарева изданы в: Тихон.

Творения (1899). 5. С. 1–18. Первое жизнеописание святителя, частично основанное на рассказах современников, составлено уже в 1796 г. будущим митрополитом Евгением Болховитиновым: Описание жизни Тихона Воронежского (СПб., 1796); а также: Описание жизни и подвигов преосв. Тихона, епископа Воронежского (М., 1837). После прославления появилось много новых, большей частью предназначенных для народа, сочинений о Тихоне, которые, подобно Минеям св. Димитрия Ростовского, получили самое широкое распространение. Иконы святого по их распространенности можно сравнить лишь с иконами прп. Сергия Радонежского и прп. Серафима Саровского. 1-е изд. его творений (1836) было неполным. Полное издание вышло в 1889–1895 гг. в 5 т.; двухтомное издание «Творения Св. Тихона Задонского» (СПб., 1910) не совсем полное. Ср. библиографию в: РБС (1912). С. 589. А также: Arseniew N. v. Die Grundzüge des russischen Frömmigkeitslebens, в: Russische Blätter. 1929. 2; idem, в: Der christliche Osten. S. 191–193; Die Urgestalt der Brüder Karamasov. Комментар. проф. Комаровича, в: Dostojewskij F. M. Werke. 1929. Piper-Ausgabe. S. 60.

<sup>1342</sup> - Гречев Б. Святой Иоасаф, в: БВ. 1911. 2–3. Жевахов Н. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705–1754). Материалы к биографии. 3 т. (1909–1911).

<sup>1343</sup> - Ср. мою книгу (S. 169). Его письма в: БВ. 1913. 1–2; Чтения. 1875. 2.

<sup>1344</sup> - См.: Лесков Н. Инженеры-бессребреники. Полн. собр. соч. 2 (1903); по-немецки: Leskow N. Die Rechtschaffenen, в: Corona. 3. 3–4.

<sup>1345</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 22–24, 68–70, 101–111, 404–407. Биография Игнатия в: Сочинения. 1 (1885). С. 1–80; 1-е изд. его сочинений, в 4-х т., вышло в 1867–1868 гг.; 2-е изд., в 5-ти т. – в 1885–1886; Письма, в: Чтения. 1875. 1; БВ. 1913. 1–2 (№ 3 – письма митрополита Филарета Амфитеатрова Игнатию); его полемика с А. И. Герценом, в: БВ. 1913. 2. Об Игнатии: Игнатий, иером. В поисках Живого Бога, в: Голос Церкви. 1913. 1–2; большая работа: Соколов Л. Игнатий Брянчанинов. Его жизнь,

личность и нравственно-аскетические воззрения. 2 т. (1915) – нам, к сожалению, недоступна. «Аскетические опыты», в 1-м т., 2-е изд.; «Аскетическая проповедь», в 4-м т., «Приношение монашеству», в 5 т. Ср. мою книгу (S. 168), где перепечатаны некоторые из его писем.

<sup>1346</sup> - Пимен. Ук. соч. С. 407.

<sup>1347</sup> - Аскетические опыты, в: Соч. 1 (1867). С. 532 и Отечник (1903). С. 184.

<sup>1348</sup> - Труд Никодима восполняют рассказы инока Парфения о его странствовании по святым местам России (см. библиографию); здесь описано множество проявлений истинного подвижничества в монастырях и в миру. Там же содержится и его повествование о житии монахов на Афонской горе, в Молдавии и Иерусалиме.

<sup>1349</sup> - Поселянин. Русские подвижники (1910); Письма Машурина (2 т.), выдержали много изданий (5-е изд. 1870).

<sup>1350</sup> - Никодим. Жизнеописания. Июль; о содержании «Повести о пустынножителе Феофане» см.: Попов. Ук. соч. С. 65–66; Яцимирский. Ук. соч. С. 546; Соловецкие подвижники благочестия XVIII и XIX вв. С. 22–23.

<sup>1351</sup> - Сказание о жизни и подвигах старца Киево-Печерской лавры иеромонаха Парфения (1898). С. 27; Поселянин. Русские подвижники (1910). С. 452 и след.; Никодим. Ук. соч. Сентябрь.

<sup>1352</sup> - Иларион, монах. Житие иеродиакона Мелхиседека, в: Душеп. чт. 1889. 2. С. 184–201.

<sup>1353</sup> - Об этих старцах у меня мало сведений. Старцу Александру посвящена маленькая брошюра: О жизни и подвигах старца-затворника Гефсиманского скита, что близ Троице-Сергиевой лавры (Москва, 1900; о старце Исидоре: Флоренский П. Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским (Сергиев Посад, 1909). Оба сочинения мне были недоступны. П. А. Флоренский (1881-?) – очень интересная личность и оригинальный мыслитель: физик, естествоиспытатель, филолог, философ и богослов, закончил

физико-математический факультет и Московскую Духовную Академию; в 1911 был рукоположен во священника; он автор множества сочинений, большая часть которых не опубликована. Особенно известна его книга «Столп и утверждение Истины» (1914) – философский, богословский, аскетически-мистический и математически-философский труд. Отрывки из него в: *Ostliches Christentum. Dokumente.* Изд. Н. Ф. Бубнова и Х. Эренберга. 2: Philosophie (Munche, 1925). S. 28–194; о его духовном становлении – S. 410. Своеобразна оценка, данная Флоренским старчеству: «Св. Серафим Саровский и великие оптинцы – старцы Лев, Леонид (у Флоренского Лев и Леонид оказались разными лицами, в то время как Лев – это имя, которое старец Леонид получил при пострижении в великую схиму. – И. С.) и Макарий, особенно же Амвросий – собирают в себя, как в огненный фокус, святую народную. Они – святые наполовину, уже не монахи в узком смысле слова. Сквозь них, как сквозь дальнорезательные стекла, виднеется Грядущий. Весь оттенок их тут новый, особый, апокалиптический. Только слепые могут не видеть этого. Легкомыслие или безумие идти дальше не за ними, а помимо них, потому что это значило бы самовольно стремиться сократить от века намеченный ход мировой истории. Это значило бы отвергнуть слова Господа Иисуса: «Кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?» (Мф. 6, 27; Лк. 12, 25). Ibidem. S. 72 (разрядка составителя).

<sup>1354</sup> - Берков А. Старец-утешитель, иеромонах Варнава (1940); эта брошюра составлена на основании другой книги об отце Варнаве: Жизнеописание в Бозе почившего старца-утешителя отца Варнавы, основателя и строителя Иверского Выксинского женского монастыря (1907).

<sup>1355</sup> - Никодим. Ук. соч. Август; Савва. Хроника моей жизни. 2. С. 283; Душеп. чт. 1866. 3. С. 201–206 (краткое жизнеописание старца Филарета); Киреевский И. В. Соч. 1. Предисловие.

<sup>1356</sup> - Валаамский монастырь и его подвижники (1889). С. 16, 23 и др. РБС. С. 51–52 (Дамаскин); 319 (Ионафан). Ср. также: Шмелев И. Старый Валаам (1936). С. 80, 122

<sup>1357</sup> - БВ. 1913. 4. С. 399, 400. Протоколы Акад. Ср. также: Arseniew N. v. Das heilige Moskau (1940), где много говорится о влиянии старчества. О русских старцах Афонской горы в наше время см.: Фьцр-Мьллер R. Bei dem Starez der «Stummen Wüste». Im Dorfe der Asketen, в: Berliner Tageblatt. 1926. 419 (5. 9).

<sup>1358</sup> - Цит. по: Arseniew A. v. Die Kirche des Morgenlandes (1925), в: Sammlung Gцschen. № 918. S. 8.